

## Hans-Joachim Höhn

### Religion – das vernunftgemäße Andere der Vernunft? Kriterien zur rationalen Verantwortung religiöser Überzeugungen

Religion gehört in der Moderne einerseits zu jenen Beständen des Daseins, über die die Zeit hinweggeht. Andererseits scheint sie zu jenen Größen zu gehören, auf die man auf dem Weg in die Zukunft immer wieder zurückblickt – wenn nicht im Modus des Vermissens, dann wenigstens als retrospektive Vergewisserung des Vorankommens. In der Perspektive einer aktuellen philosophischen Zeitdiagnose und Kulturanalyse ist Religion allerdings nicht bloß ein kulturelles Relikt. Ihre seit einigen Jahren häufig konstatierte Selbstbehauptung trotz fortwirkender Säkularisierungsprozesse liefert wichtige Aufschlüsse für die Frage nach der geistigen Signatur der Zeit. Offenkundig ist das Phänomen „Religion“ auch belangvoll für ein angemessenes philosophisches Verständnis dessen, was an der Zeit ist.<sup>1</sup> Die Bandbreite ihrer Antreffbarkeit ist beträchtlich, ihre Bedeutung ist jedoch nicht eindeutig: Religion fungiert als identitätsstiftendes Element angesichts von Fremdheitserfahrungen in Migrationsgesellschaften, aber auch als Verstärker von Nationalismen und Fundamentalismen. Sie tritt auf als kulturelles Widerlager einer entfesselten Zweckrationalität, aber auch als Hemmnis wissenschaftlich-technischen Fortschritts. Und wo religiöse Traditionen in die Erosion geraten, hinterlassen sie spirituelle „Leerstellen“ und moralische Desiderate, die kulturdiagnostisch wiederum ebenso signifikant sind wie religiöse Sinnofferten, die ohne Nachfrage bleiben: In einer „Event-Gesellschaft“ wollen zwar viele Zeitgenossen nicht mehr von ihrem Dasein erlöst werden, sondern ihr Leben erleben.<sup>2</sup> Aber sie wollen trotzdem nicht von der Hoff-

---

<sup>1</sup> Vgl. Ollig, H.-L. (Hg.), *Philosophie als Zeitdiagnose. Ansätze der deutschen Gegenwartsphilosophie*, Darmstadt 1991.

<sup>2</sup> Vgl. exemplarisch Gross, P., *Jenseits der Erlösung. Die Wiederkehr der Religion und die Zukunft der Erlösung*, Bielefeld 2007.

nung ablassen, dass man sich in dieser Welt am Ende mehr holen kann als den Tod. Mit dieser Beobachtung ist eine dritte, spannungsvolle Konstellation von Religion und Moderne verbunden: Etliche religiöse Antworten scheinen zwar verbraucht, aber viele existenzielle Fragen, auf die sie sich beziehen, stellen sich immer noch und immer wieder. Vielleicht sind manche Antworten auf diese Fragen nur deswegen aus dem Blick geraten, weil versäumt wurde, sie im Reflexionshorizont der Moderne neu zur Sprache zu bringen. In diesem Fall wäre es an der Zeit, sich noch einmal um die religiösen Ressourcen der Weltdeutung und Handlungsorientierung zu kümmern.

Wer religiöse Daseinsorientierungen für kulturell unabgegolten hält, wird darauf hoffen, dass sich die Vernünftigen dieses Orientierungspotenzials annehmen. Vielleicht kann sogar angesichts einer „entgleisenden Moderne“ (J. Habermas) die Vernunft aus rationalen Gründen dazu motiviert werden, sich um ihrer eigenen Sache willen für die „andere“ Sache der Religion zu interessieren.<sup>3</sup> Ob dieses Andere der Vernunft<sup>4</sup> als Bezugsgröße für eine Neukalibrierung des Verhältnisses der Vernunft zu der von ihr mitverursachten Ambivalenz von Modernisierungsprozessen in Frage kommt, hängt aber wesentlich davon ab, dass sein Verhältnis zur Vernunft als vernunftkompatibel ausweisbar ist. Andernfalls kann angesichts der ebenso unabweisbaren sozio-kulturellen Schadensbilanz der Religion ein philosophisches Interesse an ihr nur in die radikale Religionskritik führen.

Welche Standards bei einem solchen Kompatibilitätstest zu beachten sind, wird in den folgenden Überlegungen sondiert. Der Fokus liegt dabei auf der

---

<sup>3</sup> Vgl. J. Habermas/E. Mendieta, „Ein neues Interesse der Philosophie an der Religion?“, in: *DZPhil*, 58 (2010) S. 3-16; Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005; ders., „Die Dialektik der Säkularisierung“, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, 52 (2008) Heft 4, S. 33-46. Zu Habermas' Wandlungen in der Einschätzung, inwiefern Religion in der Moderne für philosophisches Denken relevant sein kann, vgl. die instruktiven Studien von Ollig, H.-L., „Habermas im Religionsdiskurs“, in: *ThPh*, 83 (2008), S. 410-425; ders., „Habermas und das Religionsproblem“, in: Berndt, R. (Hg.), *Vernünftig*, Würzburg 2003, S. 280-304.

<sup>4</sup> Vgl. zu diesem Topos zeitgenössischer Rationalitätskritik, der vor allem die vom instrumentellen, strategischen und zweckrationalen Vernunftgebrauch jeweils abgespaltenen Momente der Daseinsorientierung thematisiert, vgl. etwa Gloy, K., *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg/München 2001; J.P. Arnason, „Das Andere der Vernunft und die Vernunft des Anderen“, in: Menke, Ch./Seel, M. (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt 1993, S. 46-65; Böhme, H./Böhme, G., *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt 2003.

Bestimmung jenes Anspruchsniveaus, auf dem eine rationale Verantwortung religiöser Auffassungen vom vernunftgemäßen Anderen der Vernunft ad extra, d.h. gegenüber säkularen Gesprächspartnern, und ad intra, d.h. innerhalb einer Glaubensgemeinschaft zu erfolgen hat. Dabei sollen auch Kriterien gewonnen werden, um Ansätze zu kritisieren, denen es nicht gelingt, Plausibilität und Glaubwürdigkeit religiöser Überzeugungen gleichermaßen aufzuzeigen.

## I. Problemskizze: Religion auf dem Prüfstand der Vernunft

Wenn am Ende der Moderne noch einmal ein neues Interesse am Orientierungspotenzial religiöser Traditionen aufkommen soll, kann dieses Potenzial nur dann gesellschaftlich relevant werden, wenn seine rationale Zumutbarkeit erwiesen ist. Für die Sache der Religion ist dabei nur etwas zu gewinnen, wenn sie sich am stärksten erreichbaren Format von Rationalität ausrichtet. An ihm müssen sich ihre Vertreter orientieren, um in einer säkularen Öffentlichkeit glaubwürdig und intellektuell satisfaktionsfähig zu sein. Dies gilt aber auch für die Verständigung innerhalb religiöser Gemeinschaften. Geglaubt werden kann nur, was auch widerspruchsfrei gedacht und denkrisch verantwortet werden kann.<sup>5</sup> Keine dieser Vorgaben ist zur Zeit unstrit-

---

<sup>5</sup> Im logischen Nichtwiderspruchsprinzip kommen Maßstab und Grundgesetz der Vernunft zum Ausdruck. Von seiner Beachtung hängen Konsistenz und Kohärenz jeder Weltauslegung und Weltgestaltung ab. Es schließt zum einen aus, dass bei der Beschreibung von Phänomenen ein Zugleich von einander ausschließenden Gegensätzen auftritt. Insofern in der Realität ein Sachverhalt nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht ein und dieselbe Eigenschaft besitzen und zugleich nicht besitzen kann, muss ein Reden von dieser Realität, wenn es mit dem Anspruch auf Wahrheit auftreten will, ebenfalls logisch widerspruchsfrei sein. Und ebenso verlangt es, dass Handlungsorientierungen und -maximen derart ausgelegt sind, dass die Handlungsfolgen auf Dauer und im Ganzen nicht den ursprünglich beabsichtigten Zwecken, Zielen und Werten zuwiderlaufen. Die Kategorie *Vernunft* bzw. *Rationalität* umfasst also einerseits das Vermögen des Menschen, den Phänomenen der sinnlich erfahrbaren Welt auf den Grund zu gehen. Dies impliziert, die in Raum und Zeit wahrnehmbaren Phänomene unter Angabe von Kausalbeziehungen („x weil y“) oder Konditionalbeziehungen („immer wenn x dann auch y“) in einen logisch widerspruchsfreien Erklärungszusammenhang zu bringen. Zum anderen bezeichnet sie das menschliche Vermögen, für die Berechtigung menschlichen Tuns und Wollens Gründe anzugeben. Hierbei gilt es, sich das Ensemble menschlicher Handlungsmotive, -ziele und -zwecke vorzunehmen und deren Zuordnung in einem widerspruchsfreien Rechtfertigungszusammenhang auf ihre Verantwortbarkeit hin zu testen. Zur Bedeutung des Nichtwiderspruchsprinzips als Richtmaß

tig.<sup>6</sup> Immer wieder finden sich Versuche, welche die Glaubwürdigkeit des religiösen Zeugnisses und die Überzeugungskraft vernunftbasierter Argumentation voneinander abkoppeln oder die Standards rationaler Glaubensverantwortung aufweichen. Wo dies geschieht, erweist man dem Glauben gleich zweifach einen Bärendienst: Wer nur noch etwas bezeugen will, für das es keine überzeugenden Gründe gibt, braucht schnell jeden Kredit in der kritischen Öffentlichkeit auf. Wer nicht mehr prüft, ob man widerspruchsfrei denken kann, was man glaubt, öffnet Tür und Tor für Leichtgläubigkeit und Fahrlässigkeit, für Willkür und Aberglaube in religiösen Angelegenheiten.

Etliche Verfechter der Vernunft machen daher die Forderung nach einem kritisch-affirmativen Verhältnis von Vernunft und Glaube davon abhängig, dass die Sache der Religion vom Standpunkt des Denkens her rekonstruiert werden kann. Stattdessen den Vernunftsubjekten den Standpunkt der Religion aufzunötigen, erscheint ihnen als unerträgliche Zumutung. Zunächst müssen Religion und Glaube zur Vernunft kommen. Solange sie nicht den Verdacht entkräften, sie seien nicht in der Lage Vernunft anzunehmen, kommen sie für Selbstverständigungsdiskurse moderner Gesellschaften nicht in Frage. Zu deutlich steht ihre Ambivalenz vor Augen: Jede Religion verfügt ebenso über destruktive wie konstruktive Potentiale, sie kann Gewaltbereitschaft fördern und zum Frieden anstiften, sie kann aus Unterdrückung herausführen und in Unmündigkeit einschließen, sie kann in den Wahn führen und Quelle von Lebenssinn sein. Höchst nachhaltig ist zudem der Überwindungs- und Überbietungsimpetus, der das Verhältnis der Philosophie zur Religion bestimmt. Seit der Aufklärung schien klar zu sein: Wenn sich die Vernunft die Religion kritisch vornimmt, wird vom Geltungsanspruch religiöser Überlieferungen kaum mehr etwas übrig bleiben. Jedes andere Resultat wäre irritierend. Denn Vernunft und Religion gelten in der Moderne als Kontrahenten. Beide machen einander die Rolle einer Leitgröße menschlicher Lebens- und

---

jedweden sinnvollen Denkens siehe Schick, St., *Contradictio est regula veri. Die Grundsätze des Denkens in der formalen, transzendentalen und spekulativen Logik*, Hamburg 2010.

<sup>6</sup> Vgl. etwa Rieger, H.-M., *Menschlich denken – Glauben begründen. Blaise Pascal und religionsphilosophische Begründungsmodelle der Moderne*, Berlin/New York 2010, S. 1-144; Müller, K., *In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube*, Münster 2012; ders., *Glauben – Wissen – Denken*, Bd. II Münster 2008, S. 123-209; T.M. Schmidt, „Objektivität und Gewissheit. Vernunftmodelle und Rationalitätstypen in der Religionsphilosophie der Gegenwart“, in: Bormann, F.-J./Irlenborn, B. (Hg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft*, Freiburg/Basel/Wien 2008, S. 199-217.

Handlungsorientierung streitig. Darum regiert hier ein striktes „entweder/oder“. Kompromisse sind weder möglich noch zumutbar. Wenn die Vernunft am Steuer des Fortschritts sitzt, darf sie die Religion auch nicht mehr als Navigationshilfe einsetzen.

Aber längst haben sich die von Wissenschaft, Technik und Wirtschaft ausgelösten Rationalisierungsprozesse als höchst ambivalent herausgestellt und die aufklärerische Gleichsetzung von Vernunft und Fortschritt als voreilig erwiesen. Inzwischen ist klar, dass die globalen ökologischen, soziokulturellen und politischen Herausforderungen<sup>7</sup> einerseits nicht ohne die Vernunft gemeistert werden können und sich andererseits auch nicht mit ihr allein bewältigen lassen. Zwar hat sich die politische Vernunft von der Auffassung gelöst, dass für den modernen Staat die Bindungskräfte der Religion essentiell sind, aber für ihn besteht noch immer die Notwendigkeit der Bezugnahme auf ihm vorausliegende, unverfügbare Bedingungen eines menschenwürdigen Daseins in Freiheit und Solidarität. Dabei ist fraglich, ob die säkulare Vernunft mit dem Vermögen diese Prämissen zu erkennen auch schon über das Vermögen verfügt, ihre Umsetzung mit Inhalten füllen. Kann zudem von den formalen Arrangements und Verfahren einer deliberativen Willensbildung und Entscheidungsfindung erwartet werden, dass sie ihre Ressourcen gleichsam von selbst erzeugen? Bringt die politische Vernunft jene semantischen Potentiale hervor, mit denen sich Grundwerte der Demokratie überzeugend artikulieren lassen? Zwar vermag die ökonomische Vernunft zu sagen, was für die Wirtschaft gut ist, aber kann sie beschreiben, wofür die Wirtschaft gut ist, d.h. inwiefern sie ihm Dienst nicht-ökonomischer Werte und Güter steht? Ist die säkulare Vernunft noch sensibel und aufgeschlossen, für das ökonomisch Unverrechenbare, technisch Unableitbare, politisch und medial Unverfügbare? Muss sich die säkulare Vernunft mit all ihren Formen und Formaten nicht offen halten für Inspirationen jenseits von Technik und Wissenschaft, Ökonomie, Politik und Medien, weil sie nicht wissen kann, „ob sich die säkulare Gesellschaft sonst von wichtigen Ressourcen als Sinnstifter abschneidet. Auch säkulare oder andersgläubige Bürger können unter Umständen aus religiösen Beiträgen etwas lernen, was z.B. dann der Fall ist, wenn sie in den normativen Wahrheitsgehalten einer religiösen Äußerung eigene, manchmal verschüttete Intuitionen

---

<sup>7</sup> Vgl. etwa Böhler, D., *Zukunftsverantwortung in globaler Perspektive*, Bad Homburg 2009.

wiedererkennen.“<sup>8</sup> Denn im Unterschied zur Enthaltbarkeit eines modernen Vernunftkonzepts, das allein an Regeln, Kriterien und Verfahren der Rechtfertigung von Entwürfen eines „guten“ Lebens interessiert ist, „sind in heiligen Schriften und religiösen Überlieferungen Intuitionen von Verfehlung und Erlösung, vom rettenden Ausgang aus einem als heillos erfahrenen Leben artikuliert, über Jahrtausende hinweg subtil ausbuchstabiert und hermeneutisch wachgehalten worden.“<sup>9</sup>

Aber reicht dieser Befund bereits aus, um zu den Beständen religiöser Traditionen zurückzukehren, in denen das vermutet wird, was die neuzeitliche Vernunft nicht bieten kann: eine Leben, Denken und Handeln „ganzheitlich“ orientierende Perspektive, in der mehr und anderes als in der Optik der säkularen Vernunft erkennbar wird? Kann sich Religion als „Entdeckungszusammenhang“ von Werten und Sinngehalten menschlichen Daseins erfolgreich behaupten gegenüber einem „Rechtfertigungs- und Operationalisierungszusammenhang“, den die autonome säkulare Vernunft repräsentiert? Erzeugt die Moderne tatsächlich Probleme, mit denen vernunftgemäß umzugehen Thema und Rechtfertigung einer religiösen Einstellung zur Welt sein könnte? Wie steht es in Wahrheit und in Wirklichkeit um die Säkularisierungsresistenz und Modernitätskompatibilität des Religiösen? Wie lassen sich vernunftkompatible und -unverträgliche Geltungsansprüche religiöser Standpunkte unterscheiden?<sup>10</sup>

Dass trotz der Dialektik von Modernisierungs- und Säkularisierungsprozessen Skepsis bei einer Hinwendung zu religiösen Traditionen angezeigt ist, belegt das Ergebnis vieler bisheriger Sondierungen eines religiösen Anderen der Vernunft.<sup>11</sup> Was bei einer philosophischen Erörterung religiöser Praktiken und Überzeugungen ans Licht kommt, belegt nicht selten deren „Unwahrheit“, ihren Illusions- und Projektionscharakter. Darüber aufgeklärt zu werden, ist eine nur allzu berechtigte Erwartung an das Projekt einer Religionsphilosophie, die an der Zeit ist. Sie ist unabdingbar für die Frage nach dem Vernunftpotenzial des Religiösen. Erst wenn Religionen tatsächlich in

---

<sup>8</sup> Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, S. 137.

<sup>9</sup> Ebd., S. 115.

<sup>10</sup> Vgl. hierzu ausführlicher Höhn, H.-J., *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010; ders., *Postsäkular. Gesellschaft im Umbruch – Religion im Wandel*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2007.

<sup>11</sup> Vgl. in diesem Kontext Wuchterl, K., *Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, Stuttgart 2011.

einem rationalen Prüfverfahren mehr und anderes als nur Illusionen und Projektionen vorbringen, sondern sich als das „vernunftgemäße Andere“ der Vernunft erweisen, kann die Vernunft dazu motiviert werden, sich um ihrer eigenen Sache willen für die „andere“ Sache der Religion zu öffnen. Erst dann vermag sie auch die Religion als Bezugsgröße für eine Neukalibrierung des Verhältnisses der Vernunft zur Ambivalenz von Modernisierungsprozessen in Betracht zu ziehen.

## II. Sprache der Vernunft – Vernunft der Sprache: Koordinaten diskursiver Rationalität

Von einer schwachen Vernunft kann die Religion auf Dauer nicht profitieren. Sich gegenüber einem schwachen Kontrahenten profilieren zu wollen, führt nur vorübergehend dazu, die eigene Stärke besonders eindrucksvoll zu demonstrieren. Auf das Gesamtergebnis wirkt es sich jedoch negativ aus. Will man dies vermeiden, wird man sich nach einem Ansatz umschaun müssen, der am ehrgeizigsten sowohl die rationalitätskritischen Lektionen der modernen Philosophie verarbeitet als auch eine Begründung der Sache der Vernunft aus unhintergehbaren Prinzipien bzw. Ermöglichungsgründen des Sprechens und Handelns nicht vorzeitig aufgibt. Dies gilt auch für das Projekt einer Religionsphilosophie, welche nicht minder religionskritisch wie vernunftkritisch operiert und nach dem Status der Religion als vernunftgemäßen Anderen der Vernunft fragt. Um bestimmen zu können, was gegenwärtig und künftig der Vernunft gemäß ist, muss sie zuvor sagen können, woran sie Maß nimmt und wie sie zu dem für sie Maßgeblichen gelangt ist.

Für „maßgeblich“ und Maßstäbe setzend darf in diesem Kontext das von K.-O. Apel formulierte Programm der Transzendentalpragmatik<sup>12</sup> gelten, das W. Kuhlmann fortgeschrieben<sup>13</sup> und D. Böhler in ein eigenes Layout über-

---

<sup>12</sup> Apel, K.-O., *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt 1998; ders., *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zu einer reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Berlin 2011.

<sup>13</sup> Kuhlmann, W., *Sprachphilosophie – Hermeneutik – Ethik. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 1992; ders., *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 2009.

führt hat.<sup>14</sup> Die dabei entstandene Theorie diskursiver Rationalität durchmisst den Radius von Begründungs- und Rechtfertigungsmöglichkeiten menschlichen Tuns und Denkens. Sie rekonstruiert die Objektivität und Normativität der Vernunft als Intersubjektivität argumentativ gestützter und konsensuell beglaubigter Handlungsgründe. Ansetzend bei den Bedingungen für das Gelingen menschlicher Rede als kommunikativer Handlung werden zugleich die Voraussetzungen für die Gültigkeit philosophischen Denkens als Interpretation dieser Handlungen thematisiert. „Maßgeblich“ und „Maßstäbe setzend“ ist dieser Ansatz, weil er die am weitesten fortgeschrittene Stufe in der Geschichte der I. Kant verpflichteten philosophischen Selbstaufklärung der Vernunft, die zugleich auch eine Kritik, das heißt eine kritische Prüfung und Abmessung der Ansprüche der Vernunft sein soll. In ihr vollzieht sich nicht nur die methodische Selbstentfaltung der Subjektreflexion (als Innewerden bewussten Selbst- und Daseins), sondern auch des intersubjektiven Dialogs und des gesellschaftlichen Seins. Überdies ist sie kriteriologisch bedeutsam für die Rekonstruktion der Krisen und Pathologien neuzeitlicher Rationalität.<sup>15</sup> Diese Erweiterung macht sie zum höchst leistungsfähigen Paradigma einer nach-idealistischen und post-metaphysischen Basistheorie der Philosophie bzw. ihrer Einzeldisziplinen: Erkenntnis- und Wahrheitstheorie, Hermeneutik und Ethik, Subjekt- und Sozialtheorie. Nicht minder bedeutsam ist ihre Relevanz für sozialanalytische und kulturkritische Reflexionen, aber auch – wie im Folgenden skizziert wird – für religionstheoretische Erörterungen.

Was Struktur und Logik einer diskursiven Rationalität ausmacht, lässt sich in wenigen Sätzen zusammenfassen:<sup>16</sup> (1) Diskursive Rationalität thematisiert, was jede Vernunfttätigkeit auszeichnet: die performativ-propositionale Doppelstruktur der sprachlich artikulierten Bezugnahme auf Sachverhalte in der natürlichen Umwelt, sozialen Lebenswelt oder subjektiven Innenwelt, mit der bestimmte Geltungsansprüche verbunden werden. (2) Diskursive

---

<sup>14</sup> Böhler, D., *Rekonstruktive Pragmatik. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Kommunikationsreflexion*, Frankfurt 1985; ders., „Dialogreflexion als Ergebnis der sprachpragmatischen Wende“, in: Trabant, J. (Hg.), *Sprache denken*, Frankfurt 1995, S. 145-162; ders. u.a. (Hg.), *Reflexion und Verantwortung. Auseinandersetzungen mit Karl-Otto Apel*, Frankfurt 2002.

<sup>15</sup> Vgl. bereits K.-O. Apel, „Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen“, in: *Concordia*, 11 (1987), S. 2-23.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu en detail Höhn, H.-J., *Zeit und Sinn*, S. 73-94.

Rationalität realisiert sich selbst im Sprachspiel der Argumentation, das keine andere Autorität als das triftigere Argument<sup>17</sup> und keine andere Instanz als die unbegrenzt offene Argumentationsgemeinschaft zur Prüfung von Geltungsansprüchen mit dem Ziel einer rational motivierten Zustimmung (Konsens) dieser Ansprüche anerkennt. (3) Diskursive Rationalität betrachtet Wahrheit als eine „regulative Idee“ sowohl hinsichtlich des Wissens um die mögliche Fallibilität, Revidierbarkeit und Korrekturoffenheit faktischer Konsensbildungen als auch hinsichtlich der Verpflichtung zur fortgesetzten Suche nach Gründen, die in einer unbegrenzt offenen Argumentationsgemeinschaft „in the long run“ als zustimmungsfähig erwiesen werden. (4) Diskursive Rationalität ist nicht hintergebar, weil sie auf Präsuppositionen aufruht, auf die alle rekurren müssen, wenn sie sagen wollen, was es bedeutet, Geltungsansprüche zu prüfen. Diese Voraussetzungen werden artikuliert in Sätzen, denen man nicht widersprechen kann, ohne sich dabei selbst zu widersprechen. Explizit werden diese Voraussetzungen ausgewiesen in einem philosophischen Diskurs, der nach den Bedingungen für das Gelingenkönnen von Argumentationshandlungen und damit für den Sinn und die Gültigkeit von Argumenten fragt. Die Bezeichnung dieser Begründungsreflexion als *Diskurs* will kenntlich machen, dass die philosophische Reflexion in der Lage ist, ihre Resultate selbst zu prüfen, und der Notwendigkeit einer Aufklärung der Vernunft hinsichtlich der Ermöglichungsbedingungen rationaler Vollzüge von sich aus nachkommen kann.

Die Theorie diskursiver Rationalität bietet eine höchst anspruchsvolle Vorlage für die Entwicklung von Verfahren zur Rechtfertigung von Geltungsansprüchen, wie sie in jeder Redehandlung erhoben werden. Ein Geltungsanspruch ist äquivalent der Behauptung, dass die Bedingungen für die Gültigkeit, Triftigkeit und Stimmigkeit einer Äußerung erfüllt sind. Die Einlösung von Geltungsansprüchen beginnt daher damit, dass der Sprecher durch Appell an Erfahrungen und Intuitionen, durch Argumente oder den Hinweis auf voraussehbare Handlungsfolgen ihre Anerkennungswürdigkeit einsichtig macht. Berechtigt ist ein Geltungsanspruch, wenn er sich mit den empirischen, theoretischen, praktischen, analytischen und hermeneutischen Mitteln

---

<sup>17</sup> „Triftig“ ist ein Argument dann, wenn ein Opponent beim Versuch, ihm zu widersprechen, sich selbst in Widersprüche verwickelt. Vgl. hierzu auch M. Kettner, „Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft“, in: Apel, K.-O./Kettner, M. (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996, S. 424-464.

der Vernunft verteidigen lässt. Genauerhin gilt es vier Geltungsansprüche einzulösen:

a) Der Anspruch auf *Verständlichkeit* einer Äußerung impliziert, dass sie propositional sowie performativ widerspruchsfrei ist. Dies impliziert, dass ein Sprecher die Kompetenz besitzt, die Verwendungsregeln des jeweils gewählten Kommunikationsmediums so weit anzuwenden, dass ein Hörer ihm weitgehend fehler- und störungsfrei folgen kann.

b) Der Anspruch auf *Wahrhaftigkeit* bzw. *Glaubwürdigkeit* besagt, dass ein Sprecher es mit der Äußerung seiner Intentionen, Bedürfnisse, Interesse und Gefühle ernst meint bzw. dass er sie unverfälscht zum Ausdruck bringen will, wodurch seine Gesprächsbereitschaft glaubwürdig wird, so dass andere Subjekte motiviert werden, sich auf einen Austausch mit ihm einzulassen.

c) Der Anspruch auf *Wahrheit* bzw. *Tatsächlichkeit* des Behaupteten besagt, dass die Existenzvoraussetzungen für den Inhalt einer Aussage erfüllt sind bzw. dass das Behauptete sich de facto so verhält, wie es beschrieben wurde, so dass der Aussageinhalt auf seine Verifizierbarkeit bzw. Falsifizierbarkeit getestet werden kann.

d) Der Anspruch auf *Richtigkeit* bzw. Legitimität von (Sprech)Handlungen impliziert, dass die moralische Angemessenheit einer an andere Subjekte adressierten Äußerung intersubjektiv geprüft werden kann bzw. dass mit der Sprechhandlung die Anerkennung einer Norm (oder eines Wertes) verbunden ist, anhand deren ihre Verantwortbarkeit auf der „Beziehungsebene“ zwischen Sprecher und Hörer überprüfbar ist.

Der Anspruch einer Aussage, das von ihr Behauptete sei der Fall und ihr komme insoweit *Wahrheit* zu, kann meist durch Rekurs auf eine Erfahrungsquelle oder durch empirisch-historische Erklärungen bekräftigt werden, von denen der Sprecher die Gewissheit bezieht, dass seine Behauptung zutrifft. Solange die Erfahrung oder die Geschichte nichts anderes lehren, besteht kein plausibler Anlass, an einem Tatsachenanspruch zu zweifeln. Die *Richtigkeit* bzw. *Verantwortbarkeit* einer Handlung lässt sich durch rechtliche bzw. ethische Rechtfertigungen erweisen, indem ihre Übereinstimmung mit

einem als legitim anerkannten normativen Kontext dargelegt bzw. ihr Vorzug gegenüber konkurrierenden Verhaltensweisen verdeutlicht wird. „Richtigkeit“ trifft sich mit „Tatsächlichkeit“ darin, dass ihr Anspruch auf dem Weg theoretisch-praktischer Diskurse und der Erzielung eines vernünftigen Konsenses eingelöst werden kann. In beiden Fällen tragen Argumente die Überzeugungslast. Dagegen können *Wahrhaftigkeits-* und *Glaubwürdigkeitsansprüche* nur durch konsistentes Verhalten eingelöst werden. Die Aufrichtigkeit eines Subjekts lässt sich nicht durch Angabe von Gründen belegen, sondern nur an der Bereitschaft zur Offenlegung von Prämissen und leitenden Interessen seines Handelns, an der Übereinstimmung seines Verhaltens mit den behaupteten Motiven und Absichten sowie an den Konsequenzen seines Wollens und Tuns ablesen.<sup>18</sup>

Die Einlösung der Geltungsansprüche *Wahrheit* und *Richtigkeit* ist allein mittels fallibler Argumente möglich. Ein rationaler Konsens über diesen Geltungsanspruch ist nur zu verankern in der regulativen Idee einer unbegrenzten Diskursgemeinschaft. „Wahrheit“ lässt sich weder einseitig von subjektiven Gewissheiten (Evidenztheorie), noch von der Übereinstimmung zwischen Gegenstand und Aussage (Korrespondenztheorie) oder von der logischen Stimmigkeit bestimmter Aussagengefüge (konstruktivistische Kohärenztheorie) oder allein von der Verknüpfung begrifflicher Gehalte und ihres repräsentativen Charakters im Verfahren des Explizierens der Beziehung von Bedeutungen und Begriffen (Inferentialismus) her bestimmen.<sup>19</sup> Dies hat seine Begründung darin, „dass wir sinnvollerweise keine andere Einlösung von Wahrheitsansprüchen denken können als die einer Rechtfertigung durch Argumente im Diskurs; und der Anspruch auf schlechthin universale, intersubjektive Gültigkeit, der mit jedem Wahrheitsanspruch verbunden ist, kann nicht durch einen Wahrheitsbegriff expliziert werden, der ... nicht auch zugleich durch die Idee der Rechtfertigung im Sinne des Konsenses einer unbegrenzten Diskursgemeinschaft expliziert werden könnte.“<sup>20</sup>

---

<sup>18</sup> Vgl. hierzu auch D. Böhler, „Glaubwürdigkeit des Diskurspartners“, in: Bausch, T. u.a. (Hg.), *Wirtschaft und Ethik. Strategien contra Moral?*, Münster 2004, S. 105-148.

<sup>19</sup> Vgl. Dalferth, I.U./Stoellger, P. (Hg.), *Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation*, Tübingen 2004.

<sup>20</sup> K.-O. Apel, „Wahrheit als regulative Idee“, in: ders., *Paradigmen der Ersten Philosophie*, S. 333. Regulative Ideen fungieren nach I. Kant (KrV) als Zielvorstellungen, in denen die Vernunft die Erfüllung ihrer selbstgesetzten Aufgaben vorwegnehmend anschaut, weil sie nur so die Vernunft zu jenen Akten der Synthesis anleiten kann, aus denen die Erscheinungen als

Die regulative Idee der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen ist zwar prinzipiell auf einen „letzten“ Konsens der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft angelegt und betrachtet diesen als Richtmaß des Wettbewerbs um triftige Argumente, zugleich aber darf sie nicht damit rechnen, das Ziel dieses Wettbewerbes jemals in einem faktischen Konsens realisiert zu haben. Diese regulative Idee hat die Funktion, dass sie sowohl zum Anstreben eines faktischen Konsenses durch Herbeibringung aller derzeit verfügbaren triftigen Argumente verpflichtet als auch zugleich zur Infragestellung jedes faktischen Konsenses durch noch zu findende gute Gründe antreibt. „Wahrheit [...] ist derjenige Konsens, der in einer unbegrenzten Forschergemeinschaft zuletzt erreicht würde, wenn der Forschungsprozeß unter idealen kommunikativen (auf die intersubjektive Verständigung bezogenen) und epistemischen (auf die jeweils gegebenen Wahrheitskriterien bezogenen) Bedingungen über jeden faktischen Konsens kritisch hinausgehend – also potentiell unendlich – fortgesetzt werden könnte.“<sup>21</sup>

### III. Religion im Diskurs: Vom *Bezeugen* zum *Überzeugen*

Von der Pflicht zur Rechtfertigung ihrer Geltungsansprüche vor der Instanz der Vernunft können auch die Vertreter religiöser Überzeugungen nicht dispensiert werden. Andernfalls käme die Behauptung, dass über ihre Berechtigung nur „glaubensimmanent“ und nur innerhalb einer Glaubensgemeinschaft entschieden werden könnte, dem ersten Satz einer Immunsierungsstrategie gleich. Ein möglicher Opponent wäre dann außer Stande, jene Bedingungen zu kennen, bei deren Erfüllung er eine religiöse Überzeugung als rational vertretbar oder unzumutbar qualifizieren könnte. Gegen diese Bedingung könnte nun von Seiten der Religion eingewandt werden, dass dabei ihr Proprium verkannt werde, als das (vernunftgemäße) Andere der Vernunft gerade jene Sachverhalte zu repräsentieren, die sich dem Zugriff der Ver-

---

Objekte unserer Erfahrung hervorgehen. Allerdings kann regulativen Ideen selbst keine bewusstseinsunabhängige Realität zugeschrieben werden, d.h. ihnen entsprechen keine (sinnlich) wahrnehmbaren Sachverhalte in der Erfahrungswelt.

<sup>21</sup> Apel, K.-O., *Wahrheit als regulative Idee*, S. 348. Zur Debatte um dieses Wahrheitskonzept siehe die Beiträge von A. Wellmer, A. Øfsti, B. Rähme, G. Skirbekk und H. Gronke, in: Böhler, D. u.a. (Hg.), *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt 2003, S. 143-170, S. 197-282.

nunft entziehen. Dagegen ist wiederum zu sagen, dass solche „Alterität“ unterschieden werden muss von einer Opposition zur Vernunft. Was „anders“ ist als das, was die Vernunft repräsentiert, darf nicht „wider“ alle Vernunft sein, selbst wenn von ihm gesagt wird, es sei „höher“ als alle Vernunft. Und der Umstand, dass etwas „höher“ ist als alle Vernunft und darum nicht diskursiv ableitbar, müsste seinerseits diskursiv aufweisbar sein. Anders formuliert: Wer den kritischen Diskurs in bestimmten Angelegenheiten für „unzuständig“ erklärt, muss genau diese Nicht-Zuständigkeit diskursiv aufweisen.

Falls unter dieser Rücksicht das Religiöse zum Anderen der Vernunft gezählt wird, kann eine diskursive Prüfung religiöser Geltungsansprüche zwar nicht zum Ziel haben, ein philosophisches Auditorium mit Vernunftgründen zur Akzeptanz dieser Ansprüche zu bewegen. Rationale Diskurse über das Andere der Vernunft haben keine Stützfunktion, indem sie Aussagen über dieses Andere absichern oder stabilisieren sollen. Ihnen kommt aber eine *Filterfunktion* zu. Ihr Ziel ist dabei die Identifikation von Behauptungen, die nachweislich un- und widervernünftig sind, und deren Unterscheidung von Behauptungen, die nicht-unvernünftig sind. Nur dasjenige kommt als vernunftkompatibel im Betracht, das nachweislich zumindest als nicht-unvernünftig aufgezeigt worden ist. Alles andere darf die Vernunft mit gutem Grund außer Acht lassen. Genau darin besteht die Filterfunktion diskursiver Prüfung. Am Ende bleibt im Filter dasjenige zurück, dessen Geltungsanspruch als unberechtigt aufgezeigt wurde. Von allem anderen darf gesagt werden, dass es zumindest nicht un- oder widervernünftig ist.

Mit der Filterfunktion von Diskursen sind auch Kriterien verbunden für die Unterscheidung von vermeintlich religiösen Sätzen von authentischen religiösen Aussagen, die einen eigenen und auf andere Aussagen irreduziblen Geltungsanspruch erheben.<sup>22</sup> So beweist die Unmöglichkeit, religiöse Sätze im Blick auf den Geltungsanspruch der Tatsächlichkeit in Analogie zu empirisch-deskriptiven Aussagen zu verifizieren oder zu falsifizieren, nicht bereits deren Sinnlosigkeit. Vielmehr werden sie damit nur abgegrenzt von Behauptungen, deren Berechtigung von bestimmten Tatsachenfeststellungen her ableitbar ist. Religiöse Überzeugungen bzw. Sätze haben nicht den Sta-

---

<sup>22</sup> Vgl. hierzu auch Rentsch, T., *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011, S. 233-268.

tus empirischen Wissens von Tatsachen oder von Informationen über empirische Tatsachen in der Welt.<sup>23</sup> Würde der Geltungsanspruch der Rede von „Himmel“ oder „Hölle“ darin bestehen, einen in Raum und Zeit identifizierbaren Sachverhalt wiederzugeben und könnte man diesen Sachverhalt physikalisch oder geographisch verifizieren, so wäre damit eine Falsifikation dieser Aussage als einer religiösen Aussage verbunden. Die religiöse Aussage würde dann dasselbe sagen, was in einer geographischen oder physikalischen Aussage formuliert wird. Dann aber wäre nicht mehr klar, was das religiöse Moment dieser Aussage sein soll. Weder die „Verdoppelung“ einer naturwissenschaftlichen Wahrheit noch die Behauptung einer „doppelten Wahrheit“ wäre hier ein Umstand, der ein Vernunftinteresse wecken könnte. Vermutlich ist dieses Interesse erst dann aktivierbar, wenn klar wird, welches existenzielle Interesse die religiöse Semantik aufgreift: Wer nach der Hölle fragt, will nicht wissen, „wo“ sie ist, sondern wie man dem entkommt, was im Leben und Sterben für Verdammnis und Scheitern, Unerlöstheit und Verfluchung steht. Ähnlich steht hinter der Frage, welche Größe in Wahrheit und Wirklichkeit verdient „Gott“ genannt zu werden, nicht die Erkundigung, „wo“ er ist, sondern „wie“ man vermeidet, vor vermeintlichen Göttern in die Knie zu gehen.<sup>24</sup>

Es widerspricht der Logik des unterscheidenden In-Beziehung-Setzens von Glaube und Vernunft, wenn der Glaube sowohl das Andere der Vernunft repräsentieren will als auch das von ihm Repräsentierte voll und ganz rational ableitbar sein soll bzw. mit dem von der Vernunft Ableitbaren deckungsgleich sein soll. Und umgekehrt gilt ebenfalls: Für das, was die (theoreti-

---

<sup>23</sup> Vor diesem Hintergrund sind nicht zuletzt erhebliche Zweifel angebracht gegenüber Versuchen, „religiöse Erfahrungen“ derart als Rechtfertigungsinstanz religiöser Überzeugungen anzuführen, dass sie von einer strukturellen Identität mit sinnlich vermittelter Gegenstandserfahrung ausgehen. Dies versucht z.B. W. Alston, „Mysticism and Perceptual Awareness of God“, in: Mann, W.E. (Hg.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Malden 2005, S. 198-219; ders., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/London 1991. Prekär ist an diesem Ansatz nicht allein sein naiver erkenntnistheoretische Realismus bzw. seine naive Theorie der Objektwahrnehmung, sondern auch die Vorstellung, die Wirklichkeit Gottes sei im Modell einer „Vorhandenheitsontologie“ adäquat beschreibbar. Zur hier angerissenen Thematik siehe auch Heinrich, E./Schönecker, D. (Hg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte*, Paderborn 2011.

<sup>24</sup> Dies entlastet wiederum nicht von der Klärung der Frage, welche Größe es verdient, in Wahrheit und in Wirklichkeit „Gott“ genannt zu werden. Vgl. dazu. Höhn, H.-J, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011.

sche) Vernunft im Rahmen ihrer Autonomie und Kompetenz erkennen und ausführen kann, vermag der Glaube keine Zuständigkeit zu beanspruchen. Worin aber liegt stattdessen seine Relevanz? Sofern authentische religiöse Aussagen nachweislich nicht zum Gegenstands- und Kompetenzbereich der theoretischen Vernunft zählen können, liegt es nahe, sie in Entsprechung zu moralischen oder ästhetischen Aussagen zu deuten. Aber auch hier käme ein Versuch der diskursiven Rechtfertigung mit den Mitteln der praktischen oder ästhetischen Vernunft einem Bärenienst gleich. Ihre Alterität bzw. Heterogenität würde gerade nicht ins Recht gesetzt, sondern der Logik des Moralischen oder Ästhetischen subsumiert. Es bleibt also dabei: „Glaubensdiskurse“ führen allenfalls zur Entlarvung vermeintlicher Glaubensaussagen, aber nicht zur Bestätigung authentischer Glaubensaussagen. Diskursiv lässt sich lediglich aufzeigen, dass religiöse Aussagen solange ihren Anspruch auf Alterität aufrecht erhalten können, wie es nicht gelingt, sie den bekannten Klassen von Vernunftsaussagen zu subsumieren oder ihren Inhalt als vernunftwidrig zu erweisen. Ob es sich dabei um eine vernunftgemäße Alterität handelt, ist damit jedoch noch nicht entschieden.

Mit den Mitteln der diskursiven Vernunft lässt sich die vernunftkompatible *Alterität* des Religiösen allenfalls derart aufzeigen, dass seine *Unvernünftigkeit* nachweislich *nicht* demonstrierbar ist. Dies hat allerdings zur Voraussetzung: (1) Man kann nachweislich nicht zeigen, dass der Inhalt einer *Aussage* von vornherein der Vernunft widerspricht, d.h. es besteht kein performativer Widerspruch und die Aussage ist „in sich“ widerspruchsfrei. (2) Man kann ebenso nachweislich nicht zeigen, dass die *Argumente*, die zur Einlösung des *Geltungsanspruches* einer Aussage eingebracht werden, in sich widersprüchlich oder pragmatisch inkonsistent sind. (3) Aus dem Umstand, dass man nachweislich nicht beweisen kann, dass etwas unvernünftig ist, folgt logisch noch nicht, dass es tatsächlich nicht unvernünftig ist. Denn aus der Nichtbeweisbarkeit einer Behauptung folgt nichts hinsichtlich des tatsächlichen Bestehens oder Nichtbestehens des Behaupteten. Ein Freispruch „mangels Beweisen“ sagt nichts aus über Schuld oder Unschuld eines Angeklagten. Nochmals: Diskursiv nachweisbar ist nur die Alterität des Religiösen; aber es bleibt einstweilen offen, ob es ein vernunftgemäßes Anderes repräsentiert. Außerhalb des religiösen Entdeckungshorizontes und der religiösen Bekenntnispraxis dieses Anderen gibt es zunächst keine diskursi-

ve Möglichkeit, einen mit Aussagen über dieses Andere verbundenen „Wahrheitsanspruch“ einzulösen.

Die Überprüfung religiöser Überzeugungen anhand der skizzierten Geltungsansprüche führt darum auch eher auf die „via negativa“ der Religionskritik als auf den steilen Pfad der Legitimation von Religion. Diese gilt nicht nur für religiöse Einzelaussagen. Der Test auf die „Wahrheitsfähigkeit“ religiöser Überzeugungen bezieht sich vielmehr auch auf die Lebenszusammenhänge, in denen sie wirksam sind, und auf die Überlegung, welcher Folgenreichtum religiöser Praxis eignet. Hier kommen die Maßstäbe zur Prüfung von Geltungsansprüchen mittelbar zum Tragen. An jede religiöse Lebensform ist dann die Frage zu richten, ob sie den Blick auf die ganze Wirklichkeit offenhält oder die Welt der Tatsachen verschleiert (Tatsächlichkeit), ob sie den Menschen dazu befähigt, in Freiheit zu sich selbst stehen und anderen beistehen zu können (Wahrhaftigkeit). Stiftet sie selbst neue Verblendung oder überwindet sie die Gefahr der Erblindung angesichts ideologischer „Scheinwerfer“? Manche (Pseudo-)Religion kann sich nur deswegen am Leben halten, weil sie ihrem Publikum zumutet, in ihre „Sonderlehre“ und „Sondersprache“ selbst einen sinnvollen Gehalt hineinzulesen. Nur zu oft erhält dabei das Märchen von des Kaisers neuen Kleidern eine Neuauflage.

Die mögliche *Vernunftgemäßheit* des religiös Anderen lässt sich vernunftgemäß kaum anders aufzeigen, als dass seine *Opposition gegenüber dem vernunftwidrigen* Anderen der Vernunft nachgewiesen wird. Indem das Religiöse nachweislich mit der Vernunft gemeinsame Sache macht im Widerstand gegen alles Wider- und Unvernünftige, wird erst seine Vernunftgemäßheit offenbar. In einer solchen Praxis manifestiert sich auch die *Glaubwürdigkeit* seiner Proponenten. Und dies gilt „ad intra et ad extra“. Eine Religion, die im Innenverhältnis den Projekten der Vernunft (z.B. Achtung der Menschenrechte) keinen Raum gibt, kann dieses Manko nicht dadurch kompensieren, dass sie bei politischen Kampagnen gegen staatliche Menschenrechtsverletzungen als Mitveranstalter auftritt. Die Vernunftgemäßheit des religiös Anderen (und die Glaubwürdigkeit seiner Proponenten) lässt sich somit nicht durch die Angabe von Gründen in einem Diskurs belegen, sondern nur noch diskursextern – und zwar „nach innen wie nach außen“ - in der Praxis vernunftgemäßen Handelns aufweisen.

Vor diesem Hintergrund darf an die Vertreter des religiös Anderen der Vernunft die Frage nicht unterdrückt werden, inwieweit sie in der Lage und willens sind, sich auch in religiösen Angelegenheiten „ad intra“ die Sache der Vernunft zu eigen zu machen. Dies tatsächlich zu tun, ist nicht bloß ein Gebot der Vernunft. Ihre Kriterien der Prüfung von Geltungsansprüchen auch auf Themen des Glaubens anzuwenden, liegt durchaus im Interesse des Glaubens, sich als das vernunftgemäße Andere der Vernunft zu präsentieren. Denn erst wenn sich der religiöse Glaube Anliegen und Anspruch einer diskursiven Unterscheidung des Vernünftigen vom Nicht-Unvernünftigen und ebenso vom Vernunftwidrigen zu eigen macht, vermag er sowohl ein „fideistisches“ als auch ein „rationalistisches“ Missverständnis seiner selbst sowie seiner Beziehung zur Vernunft und seines Unterschieds gegenüber der Vernunft zu vermeiden.

„Fideistisch“ ist die Annahme, man könne der rationalen Unableitbarkeit des vernunftgemäßen Anderen der Vernunft allein durch eine Anstrengung des Willens, der Intuition, des Gefühls oder durch gläubiges Fürwahrhalten gewahr und gerecht werden.<sup>25</sup> „Fideistisch“ ist ebenfalls die Auffassung, die Vertretbarkeit eines religiösen Glaubens (als Gestalt dieses „Anderen“) sei hinreichend durch die innere Stimmigkeit seiner Überzeugungen erwiesen und man brauche sich allenfalls Kriterien seiner Überzeugungskraft zu unterwerfen, die unmittelbar aus diesen Überzeugungen abgeleitet sind. Eine solches Rechtfertigungsverfahren ist zirkulär und führt dazu, dass von außen kommende Fragen und Problematisierungen nicht anhand gemeinsamer Maßstäbe der Prüfung erörtert werden, sondern nur zur wiederholten Beteuerung führen, man handle in strikter Übereinstimmung mit seiner „inneren“ Überzeugung. In solchen Selbstexplikationen wird zwar etwas *bezeugt*, aber niemand wird von etwas *überzeugt*. Die Pflicht zur Verantwortung des Glaubens wird stets dann dezisionistisch unterlaufen und fideistisch umgangen,

- wenn für die Behauptung, seine Inhalte seien rational nicht ableitbar, keine rationalen Gründe angegeben werden;

---

<sup>25</sup> Vgl. W. Baum, Art. „Fideismus“, in: Franz, A. u.a. (Hg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2003, S. 143-144.

- wenn in Theorie und Praxis darauf verzichtet wird, eine säkulare Außenperspektive in die religiöse Innenperspektive einzubauen;
- wenn sein Geltungsanspruch nicht mit unhintergehbaren Vernunftansprüchen kompatibel ist.

„Rationalistisch“ ist die Behauptung, der Bestand des religiösen Glaubens sei im Grunde nichts anderes als ein religiös überhöhtes Ensemble von Vorstellungen, die grundsätzlich und eigentlich in den Bereich der „säkularen“ Vernunft gehören.<sup>26</sup> Eine solche Auffassung bestreitet letztlich jede mögliche Alterität des Glaubens gegenüber der Vernunft. Der Gedanke, dass es ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft geben könnte, bleibt ihr unzugänglich. Dagegen ist geltend zu machen, dass es triftige Gründe gibt, sich für Einsichten zu interessieren, deren Gültigkeitserweis zwar Sache der Vernunft ist, aber deren Genesis nicht im Verfügungsbereich der Vernunft liegt. Neben den Wegen der Vernunft gibt es durchaus noch andere Wege, auf denen man zu bedeutsamen Einsichten kommt. Es spricht a priori nichts dagegen, dass auch ein religiöses „Exerzium“ zur Entdeckung von existenziell bedeutsamen Wahrheiten führt. Dies schränkt aber nicht die Kompetenz der Vernunft ein, über die Universalisierbarkeit dieser Entdeckungen autonom, d.h. diskursiv, befinden zu können.

Der „Rationalismusvorwurf“ begegnet religionsintern zuweilen auch als Tarnung eines Fideismus. Man weicht einer diskursiven Erörterung religiöser Geltungsansprüche aus, weil der religiöse Glaube nicht einer Fremdmacht unterstellt werden darf oder soll. Eine solche Haltung verfehlt die Sache der Glaubens und der Vernunft: Der Gedanke der Vormundschaft ist jedoch der Vernunft und – zumindest im Christentum – dem Glauben fremd: „Die Wahrheit wird euch frei machen!“ (Joh 8,32). Die einzige Nötigung, welche die Vernunft kennt, besteht in der unnachgiebigen Forderung, dass Behauptungen in Begründungen umgewandelt werden und Geltungsansprüche von Argumenten gestützt werden. Die Einlösung dieser Forderungen dient der Aufhebung von Unmündigkeit und Unaufgeklärtheit. Sie führt dazu, dass man am Ende sagen kann, warum etwas für vernunftgemäß und glaubwürdig gehalten werden kann und worin es sich von religiösen Eskal-

---

<sup>26</sup> Vgl. E. Pahud de Mortanges, Art. „Rationalismus. II. Theologisch“, in: *LThK*<sup>3</sup>, VIII, S. 846.

paden unterscheidet. Sie verhindert, dass man sich die Frage gefallen lassen muss: „Habt ihr den Glauben vielleicht unüberlegt angenommen?“ (1 Kor 15,2). Wo der Glaube im Diskurs Vernunft annimmt, dient dies auch der Verhinderung von negativen Folgen gedankenloser religiöser Praxis. Sich für einen solchen Glauben zu interessieren, kann man dann guten Gewissens auch den Verfechtern der Vernunft empfehlen. Er wird sie nicht leichtgläubiger, sondern nachdenklicher machen. Was eine wahrheitsfähige Religion ist, was ihr „Wesen“ ausmacht, wird sich am eindrücklichsten an der Frage entscheiden, wie sich gegenüber ihrem „Unwesen“ verhält: Unfreiheit, Unvernunft, Unmoral.

#### IV. Religiöse Epistemologie – außenreferentiell und diskurstauglich

Epistemische Herausforderungen stellen sich nicht erst bei der philosophischen Erörterung von argumentativ erhobenen Geltungsansprüchen. Sie begegnen bereits in der Alltagskommunikation. Werden wir von einer Person mit Behauptungen konfrontiert, die nicht unmittelbar plausibel sind, reagieren wir mit Fragen, welche diese Behauptungen sowie den Vorgang der Konfrontation problematisieren. In diesen Rückfragen wird thematisiert der konkrete Anlass, bestimmte Behauptungen vorzutragen („Wieso kommst Du denn jetzt darauf?“), die Berechtigung, mit bestimmten Behauptungen zu konfrontieren („Wie kommst Du eigentlich dazu?“), die Quellen und die Genese von behaupteten Einsichten („Woher weißt Du das?“), die Zweifelbarkeit bzw. Triftigkeit von Behauptungen („Bist Du Dir dessen so sicher?“), die Kriterien der Überprüfung und Vergewisserung der Wahrheit von Behauptungen („Das musst Du mir erst einmal beweisen!“) sowie die (existenzielle) Relevanz der behaupteten Inhalte („Muss ich das wirklich wissen? – Was geht es mich an?“).

In der religiösen Kommunikation bzw. in der Kommunikation über religiöse Inhalte spielt dieses Wechselspiel von Behauptungen und Rückfragen ebenfalls eine zentrale Rolle. Dieses Wechselspiel wird „professionell“ durchgearbeitet im Kontext einer Epistemologie religiöser Überzeugungen,

die modernen säkularen Wissenschaftsstandards genügen muss.<sup>27</sup> Ihre Aufgabe ist die Beantwortung der Fragen nach Quellen, Instanzen und Kriterien authentischer Aussagen über den Ursprung, den Geltungsanspruch und die existenzielle Relevanz religiöser Überzeugungen. Da es bei der Frage, was wahrhaft zu glauben ist (und was „unglaublich“ ist), auch um die Unterscheidung des Glaubens von Unvernunft und Aberglaube geht, spielt die Vernunft eine entscheidende Rolle. Dabei ist sowohl die Alterität und Heterogenität des Religiösen als auch seine Nicht-Unvernünftigkeit mit den Mitteln der Vernunft aufzuzeigen, ohne dass aber damit eine rationale Ableitung des religiösen Anderen der Vernunft angezielt wird. Für beide Teile dieser Aufgabe empfehlen sich die Regeln und Verfahren diskursiver Rationalität. An sie sind die Verfechter religiöser Geltungsansprüche ebenso gebunden wie deren Verächter, wenn sie wirklich daran interessiert sind, ihre jeweiligen Positionen bestmöglich zu begründen.<sup>28</sup> Für beide Seiten liegt darum die Latte für die epistemische Rechtfertigung ihrer Positionen im Konzept diskursiver Rechtfertigung deutlich höher als bei anderen Modellen wie etwa der „Reformierten Epistemologie“ (v.a. A. Plantinga).<sup>29</sup> Die Beweislastverteilung ist dort so geregelt, dass eine Person solange „berechtigt“ ist, eine

---

<sup>27</sup> Vgl. dazu etwa Chalmers, A.F., *Wege der Wissenschaft. Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Berlin/Heidelberg 2007.

<sup>28</sup> Unter dieser Rücksicht irritiert es in hohem Maße, wenn Rieger, M., *Mensch denken – Glauben begründen*, S. 1-144, bei der theologischen „Musterung“ philosophischer Begründungsmodelle transzendentalpragmatisch diskurstheoretische Konzepte völlig ignoriert.

<sup>29</sup> Vgl. hierzu Plantinga, A., *Warranted Christian Belief*, Oxford 2000. Zur Diskussion dieses Ansatzes im deutschsprachigen Raum siehe u.a. Klein, R.-Th./Axt-Piscalar, Ch. (Hg.) *Können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen sein? Der Beitrag Alvin Plantingas zur Bestimmung des epistemischen Status von christlichen Glaubensüberzeugungen*, Göttingen 2012; W. Löffler, „Die Rolle religiöser Erfahrung bei Swinburne, Plantinga und Alston“, in: Heinrich, E./Schönecker, D. (Hg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten*, S. 67-123; ders., „Eine calvinistische Position zur Vernünftigkeit des Glaubens: Alvin Plantinga und die „Reformierte Erkenntnistheorie““, in: Runggaldier, E./Schick, B. (Hg.), *Leitbegründungen und Gott*, Berlin/New York 2011, S. 67-85; ders., *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, S. 87-97; Ch. Jäger, „Der Einwand der mangelnden Begründung“, in: Uhl, F. (Hg.), *Die Tradition einer Zukunft. Perspektiven der Religionsphilosophie*, Wien 2011, S. 459-485; ders., „Warrant, Defeaters and the Epistemic Basis of Religious Belief“, in: Parker, M./ Schmidt, T. M. (Hg.), *Scientific Explanation and Religious Belief*, Tübingen 2006, S. 69-83; ders., „Reformierte Erkenntnistheorie“, in: *ZphF*, 55 (2001), S. 491-515; Müller, K., *Glauben – Fragen – Denken*, Bd. II Münster 2008, S. 137-150; Schupp, R., *Glaube und Erkenntnis. Zu Alvin Plantingas Reformed Epistemology*, Paderborn 2006; B. Niederbacher, „Zur Epistemologie des theistischen Glaubens“, in: *ThPh*, 74 (1999), S. 1-16.

bestimmte Überzeugung zu vertreten, wie sie nicht mit zwingenden Gründen zu ihrer Preisgabe veranlasst wird. Religiöse Überzeugungen müssen nicht eigens gerechtfertigt werden, um als rational zumutbar zu gelten. Bis zum Beweis des Gegenteils gilt, dass ihre Proponenten „im Recht“ sind. Die Rationalität ihrer Überzeugung bemisst sich in diesem Fall also nicht an der Überzeugungskraft beigebrachter Argumente, die sie stützen, sondern am Mangel an Argumenten, die sie widerlegen. Dies gilt auch für die These, dass der Glaube zu den „basalen“ Elementen eines noetischen Systems gehöre und seinen Überzeugungen ein analoger Status zukommt, wie ihn jene „properly basic beliefs“ zukommt, die frisch in Erinnerung sind („Ich komme gerade aus dem Kino“), Sinneswahrnehmungen verarbeiten („Die Ampel schaltet jetzt auf rot“) oder auf logischer Einsicht beruhen („Söhne sind niemals älter als ihre Väter“). Alle diese „beliefs“ werden als „unbedenklich“ oder „in Ordnung“ eingestuft und erscheinen nicht sofort als begründungsbedürftig. Für religiöse Manifestationsmeinungen (z.B. „Gott hat sich mir offenbart“ – „Gott missbilligt mein Tun“) wird ebenfalls unterstellt, dass sie nicht auf andere Überzeugungen rückführbar sind, sondern situativ ausgelöst werden und für eine Person handlungsleitend werden können. Zugleich wird eingeräumt, dass diese Manifestationsmeinungen mit falliblen Deutungen einhergehen und erschüttert werden können. Sie können auch unter den Alltagserfahrungen verschüttet bleiben oder wegen eines defekten Wahrnehmungsapparates gänzlich ausfallen. Für diesen Fall wird von Plantinga unterstellt, dass es ein besonderes religiöses Erkenntnisvermögen („sensus divinitatis“) gebe, das vermittelt spezifischer Erfahrungen religiöse Überzeugungen generiere. Falls dieses Vermögen beeinträchtigt sei (z.B. als Folge der „Erbsünde“), könne der Hl. Geist diese Defizit aufheben und kraft seines Beistands religiöse „Manifestationsmeinungen“ (z.B. „Gott ist Schöpfer der Welt“ – „Gott vergibt Sünden“) wieder ermöglichen. Sowohl diese Unterstellung als auch die mit ihr korrelierende These muss sich zum einen fragen lassen, warum eine Überzeugung noch „basic“ genannt werden kann, die situativ ausgelöst wird, zeit- und personenrelativ ist, erschüttert werden kann und alles andere als „unhintergebar“ ist. „Basalität“ von einer prima facie bestehenden Unbedenklichkeit abhängig zu machen, stellt eine Unterbestimmung dieser Kategorie dar.<sup>30</sup> Zum anderen verblüfft die epistemische

---

<sup>30</sup> Ohnehin besteht die „Basalität“ des Glaubens anthropologisch und epistemologisch nicht

Chuzpe, mit der ein zur Rechtfertigung aufgeforderter Vertreter einer religiösen Überzeugung für sich in Anspruch nimmt, selbst die Regeln und Schritte der Ablegung von Rechenschaft zu bestimmen. Anstatt sich an einem Verfahren zu orientieren, das für die Überprüfung jedweder Geltungsansprüche tauglich ist, wird im do-it-yourself-Verfahren ein solches Regelwerk mit theologischen ad-hoc-Erweiterungen erstellt. Hierbei wird obendrein den nicht-religiösen Kritikern religiöser Geltungsansprüche zugemutet, sich auf den Standpunkt des Glaubens zu begeben.<sup>31</sup>

Angesichts „postsäkularer“ Konstellationen von Vernunft und Religion ist von religiösen Subjekten deutlich mehr verlangt, als ihre Geltungsansprüche mit dem Rekurs auf Erfahrungen abzusichern, welche nur Subjekten mit einem entsprechenden „sensus divinitatis“ zugänglich sind. Ein solches Vorgehen dient weder der Plausibilität religiöser Überzeugungen noch der Glaubwürdigkeit ihrer Proponenten. Vielmehr bestärkt sie Philosophen, die an Religion interessiert sind, aber sich als „religiös unmusikalisch“ einstufen, wenn sie angesichts derart „fideistisch“ eingekapselter religiöser Optionen resignativ notieren: „Das nachmetaphysische Denken verhält sich zur Religion lernbereit und agnostisch zugleich. [...] Aber eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln ist nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie. Bestenfalls *umkreist* sie den opaken Kern der religiösen

---

darin, dass der Mensch unter irgendeiner Hinsicht „religiös“ sein muss. Vielmehr stellt Religiosität eine notwendige Möglichkeit dar: Man muss religiös sein können, aber nicht müssen. Das „Können“ ist ein Muss, nicht aber das „Sein“. Zur Begründung dieser Differenzierung siehe Höhn, H.-J., *Zeit und Sinn*, S. 147-156.

<sup>31</sup> Vgl. hierzu auch Rentsch, T., *Gott*, Berlin/New York 2005, S. 190 f.: „Die Grundidee Plantingas ist es, eine Diskussion zwischen Theist und Atheist so zu rekonstruieren, dass der atheistische Gegner zeigen muss, der theistische Glaube sei nicht gerechtfertigt. Es ergibt sich: Die theistische Position ist ein berechtigter Glaube (...), wenn sie sich mit ihren Grundannahmen über Gott, Welt und Mensch als möglich rekonstruieren lässt. Diese Möglichkeit im erkenntnistheoretischen und modallogischen Sinne wird von Plantinga auf subtile Weise insbesondere auf ihre interne Konsistenz hin untersucht. Es ergibt sich ein geschlossenes, internes, formal-modallogisch mögliches Interpretationssystem der Welt. Dieses System bestätigt sich selbst: Wenn es wahr ist, dann, weil es dem göttlichen Plan entspricht, durch den alles am besten erklärt werden kann.“ Allerdings geschieht das um den Preis, dass unkritisch jene Kriterien für sinnvolle religiöse Aussagen übernommen werden, welche für die Feststellung von empirischen Sachverhalten gelten. Zudem wird eine theistische Dogmatik bzw. ein dogmatischer Theismus als geschlossenes Deutungssystem der Welterklärung unterstellt und als religiöse Variante einer Weltentstehungstheorie herangezogen. Einem „naturalistisch-szientistischen“ (Selbst)Missverständnis religiöser Aussagen über das Verhältnis von Gott und Welt wird nicht entgegen-, sondern zugearbeitet.

Erfahrung, wenn sie auf die Eigenart der religiösen Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiert. Dieser Kern bleibt dem diskursiven Denken so abgründig fremd wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung.<sup>32</sup>

Für eine philosophisch anschlussfähige Epistemologie religiöser Vollzüge und Überzeugungen muss mehr möglich sein als ein Umkreisen und Einkreisen ihres Spezifikums. Ebenfalls muss mehr möglich sein, als lediglich den Kern des Anderen der Vernunft als „opak“ zu qualifizieren. Wo die Wissenschaft auf Opakes trifft, sind durchaus unterschiedliche Möglichkeiten und Stufen des Durchdringens möglich. Die Kategorie der Opazität steht in der Physik für eine graduelle optische Transparenz bzw. bezeichnet den Grad der Lichtabsorption. Opak sind in diesem Sinne auch Gegenstände und Medien, die zwar nicht „durchsichtig“, aber doch *lichtdurchlässig* sind. Wenn die Philosophie auf solche Phänomene stößt, muss sie damit rechnen, dass einige zwar das Licht der Vernunft abblocken mögen, andere aber es durch sich hindurchgehen (und auf anderes fallen) lassen. Inwieweit dies auch für die Religion gilt, ist im Einzelfall zu ermitteln. Wenn sie der Aufklärung auf dem ersten Blick im Wege steht, so kann diese ihren eigenen Weg gleichwohl *durch* sie nehmen. Es kommt dabei allerdings darauf an, das Licht der Vernunft in seiner größten Intensität auf sie zu richten. Dass man von einem Gegenstand einen lediglich diffusen Eindruck gewinnt, kann auch an der Schwäche der Lichtquelle liegen.

Rationalität besteht in und aus einer kommunikativen Praxis. Hier geht es um kooperative Wahrheitssuche – erst recht in postsäkularen Konstellation von Glaube und Vernunft: Religiöse Subjekte müssen sich und andere („ad intra et ad extra“) der Vertretbarkeit ihrer Überzeugungen in einem Verfahren vergewissern können, in dem das, was als möglicher Grund für eine religiöse Einstellung oder Überzeugung zählt, auch für nicht-religiöse Subjekte verstehbar und evaluierbar ist, ohne dass diese die religiöse Überzeugung bereits teilen. Aus transzendentalpragmatischer Perspektive kommt es darauf an, dass allein durch rational motivierte Akte der Akzeptanz von Geltungsansprüchen eine Überzeugung die Eigenschaft erhält „gerechtfertigt“ zu sein. Zu zeigen, dass man mit einer bestimmten Auffassung „nicht im Unrecht“ ist, bedeutet hier noch nicht, damit bereits auch „im Recht“ zu sein. Wer via

---

<sup>32</sup> Habermas, J., *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, S. 150 f.

negativa verdeutlichen kann, nichts Unvernünftiges oder Vernunftwidriges zu behaupten, hat noch nicht den Nachweis erbracht, etwas für die Vernunft Akzeptables zu artikulieren. Und schon gar nicht lässt sich jemand auf diese Weise zur Übernahme des Behaupteten bewegen. Um überzeugend zu sein, ist von den Proponenten eines religiösen Zeugnisses unter Diskursbedingungen mehr verlangt. Die von der „Reformed Epistemology“ vertretene Möglichkeit des berechtigten Aufschubs von Rechtfertigungen („innocent until proved guilty“) ist allenfalls dann berechtigt, wenn einzelne religiöse Aussagen in einem Aussagenzusammenhang artikuliert (bzw. darin widerspruchsfrei „insetiert“) werden, dessen Vertretbarkeit zuvor diskursiv gerechtfertigt wurde.

Dass das Modell einer diskursiven Rechtfertigung von Überzeugungen auch auf religiöse Einsichten und Aussagen anwendbar ist, wird nicht selten von sich besonders religiös gebenden Kreisen bestritten. Der Vorwurf lautet, dass das Modell einer intersubjektiven Begründung dem Charakter religiöser Überzeugungen als Ausdruck einer unvertretbaren und undelegierbaren Entscheidung eines Individuums nicht gerecht werden kann. Aber wer der Meinung ist, dass religiöse Positionen nicht bloß zu *bezeugen* sind, sondern auch *überzeugen* sollen, kommt zumindest nicht daran vorbei, sich um die Erfüllung jener Bedingungen zu kümmern, die ein religiöses Zeugnis erst verstehbar machen. Tut er dies, muss er einsehen, dass „verstehen“ heißt: die Gründe kennen, die jemanden dazu bringen, zu einer bestimmten Meinung zu „stehen“ und sie zu „vertreten“. Wer also will, dass ein religiöses Zeugnis verstanden wird, muss bereit sein, gegenüber den Adressaten seines Zeugnisses Gründe für dessen Vertretbarkeit zu nennen. Und wer meint, dass sich in religiösen Überzeugungen ein je individuelles „inneres“ Erleben manifestiert, zu dem ein Zugang nur über die subjektive Innenwelt des religiösen Subjekts möglich ist, wird für diese Meinung ebenfalls intersubjektiv geltungsfähige Gründe angeben müssen. Auch die Behauptung der Unmöglichkeit einer intersubjektiven Rechtfertigung religiöser Gewissheiten ist intersubjektiv rechtfertigungsbedürftig. Allerdings muss auch hier deutlich zwischen Genese und Geltung religiöser Einsichten unterschieden werden. Es mag sein, dass sie aus einem innersubjektiven Erleben (Meditation, Kontemplation) emergieren. Mit den Mitteln des Diskurses ist ein solches Erleben nicht stimulierbar. Was eine Einsicht aber an Intelligenz besitzt, muss unabhängig von ihrer Emergenz nachweisbar sein.

Ähnlich verhält es sich mit einer religiös konnotierten Rede von „existenzieller Wahrheit“, die nicht mit einer Zusammenstellung von Informationen über das Leben korreliert, sondern auf eine „Performance“ des Lebens abzielt. Hier geht es um die Frage, wie ein Mensch mit sich und seiner Welt „ins Reine kommt“, um ein „wahres“ Leben führen zu können. Mit dem propositionalen Gehalt von Aussagen über die Welt, wie sie „wirklich“ ist, lässt sich diese Frage ebenso wenig abgelenken, wie mit dem normativen Gehalt von Ratschlägen über Verhaltensweisen, bei denen man in den verschiedenen Lebensbereichen „alles richtig“ macht. Davon zu unterscheiden ist die Suche des Menschen nach „existenzieller Verlässlichkeit“, d.h. worauf in den Wechselfällen des Daseins Verlass ist, was in guten wie in schlechten Tagen einem Lebensentwurf Tragfähigkeit und angesichts des Sterbens Halt gibt. Die existenzielle Bedeutung einer Überzeugung erweist sich nicht darin, dass man für sie stirbt, sondern darin, dass sie den Tod zu bestehen hilft. Wer wegen einer (religiösen) Überzeugung den Tod sucht, verkennt, dass eine existenzielle Wahrheit nicht durch den Tod verifiziert wird; allenfalls bewährt sie sich *im* Sterben. Wofür man sich im Leben einsetzt, ist nicht identisch mit dem, *woraus* man leben kann und *woran* man sich angesichts des Todes halten kann. Die Vernunft allein wird es wohl nicht sein. Angesichts des Todes bricht vielmehr jene Angst des Menschen um sich selbst auf, die ihn immer wieder auch dazu bringt, Vernunftseinsicht zu verdrängen und sich irrational zu verhalten. Damit ist ein weiteres Themenfeld eröffnet, in dem Religion als das vernunftgemäße Andere der Vernunft relevant wird. Allerdings kann dieses Feld mit den Mitteln der Transzendentalpragmatik allein nicht mehr erkundet werden kann. Hier bedarf es eines Ansatzes, der eine Theorie der Unvernunft aus den existenzialen Antriebskräften menschlicher Selbstbehauptung entwickelt und nach den Möglichkeiten einer Entmachtung dieser Kräfte fragt.<sup>33</sup> Dass die Vernunft allein nicht mit der

---

<sup>33</sup> Wichtige Anregungen finden sich hierzu bei. Ebeling, H, *Vernunft und Widerstand. Die beiden Grundlagen der Moral*, Freiburg/München 1986; ders., *Rüstung und Selbsterhaltung*, Paderborn 1983; ders., *Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger*, Stuttgart 1982; ders., *Selbsterhaltung und Selbstbewusstsein. Zur Analytik von Freiheit und Tod*, Freiburg/München 1979.

Widernünftigen fertig wird, ist dabei ebenso unstrittig, wie bezweifelt werden kann, ob auf die Verheißung der Religion Verlass ist, aus den Verstrickungen der Unvernunft zu erlösen. Aber nur der Zweifel ebnet den Weg zu neuen Einsichten.