

Dear reader,

This is an author-produced version of an article published in Thomas Schärfl, Ludwig Jaskolla, Georg Gasser (eds.), *Handbuch für analytische Theologie*. It agrees with the manuscript submitted by the author for publication but does not include the final publisher's layout or pagination.

Original publication:

Höhn, Hans-Joachim

Standards der Rationalität. Kriterien der rationalen Verantwortung religiöser Überzeugungen in: Thomas Schärfl, Ludwig Jaskolla, Georg Gasser (eds.), *Handbuch für analytische Theologie*, pp. 241–266

Münster: Aschendorff 2017 (Auswahl Einzeltitel Geschichte 11)

Access to the published version may require subscription.

Published in accordance with the policy of Aschendorff Verlag: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Your IxTheo team

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine von dem/der Autor*in zur Verfügung gestellte Manuskriptversion eines Aufsatzes, der in Thomas Schärfl, Ludwig Jaskolla, Georg Gasser (Hg.), *Handbuch für analytische Theologie* erschienen ist. Der Text stimmt mit dem Manuskript überein, das der/die Autor*in zur Veröffentlichung eingereicht hat, enthält jedoch *nicht* das Layout des Verlags oder die endgültige Seitenzählung.

Originalpublikation:

Höhn, Hans-Joachim

Standards der Rationalität. Kriterien der rationalen Verantwortung religiöser Überzeugungen in: Thomas Schärfl, Ludwig Jaskolla, Georg Gasser (Hg.), *Handbuch für analytische Theologie*, S. 241–266

Münster: Aschendorff 2017 (Auswahl Einzeltitel Geschichte 11)

Die Verlagsversion ist möglicherweise nur gegen Bezahlung zugänglich.

Diese Manuskriptversion wird im Einklang mit der Policy des Aschendorff Verlags publiziert: <https://www.aschendorff-buchverlag.de/openacesstop>

Ihr IxTheo-Team

Hans-Joachim Höhn

Standards der Rationalität Kriterien der rationalen Verantwortung religiöser Überzeugungen

Die Theologie interessiert sich um der Sache des Glaubens willen für die Sache der Vernunft. Darum ist sie der Ort einer doppelten Interessenvertretung – der Interessen der Vernunft und des Glaubens. Als Interessenvertretung der Vernunft muss sie deren religionskritische Anliegen zur Sprache bringen. Dazu zählt die Überprüfung, inwieweit der Glaube mehr und anderes ist als eine Defizitgestalt einer vernunftgemäßen Einstellung zur Wirklichkeit.¹ Dabei geht es nicht allein darum, ob bestimmte Inhalte des Glaubens (*fides quae*) epistemische Standards erfüllen und ob ihr kognitiver Gehalt plausibel gemacht werden kann. Ebenso steht zur Diskussion, inwiefern der Vollzug des Glaubens (*fides qua*), d.h. die mit einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit verbundene Praxis, als vor der Vernunft verantwortbar aufgezeigt werden kann. Welche Standards rationaler Prüfung dabei jeweils zu beachten sind, soll im Folgenden sondiert werden.

Diese Prüfung erstreckt sich zum einen auf das existenzielle Bezugsproblem eines religiösen Wirklichkeitsverhältnisses: Bezieht sich der Glaube auf die Bewältigung einer Fragestellung, deren Berechtigung auch für die (säkulare) Vernunft unabweisbar ist? Zum anderen muss die Vermittlung von Glaubensinhalten reflektiert werden: Entsprechen die Verlaufsformen und Strukturen der Kommunikation von Glaubensinhalten jenen elementaren, d.h. unhintergehbaren und alternativlosen Gelingensbedingungen, die für sinnvolles Reden und verantwortbares Handeln überhaupt gelten? Und schließlich ist zu erörtern, in welchem Maße die Bewältigung des Bezugsproblems religiöser Vollzüge rational überprüfbar ist: Inwieweit ist es möglich, unhaltbare von vertretbaren Glaubensinhalten zu unterscheiden bzw. Einwände gegen die Plausibilität religiöser Überzeugungen mit den Mitteln der Vernunft zu untermauern bzw. zu entkräften? Anders gefragt: Unter welcher Rücksicht ist die These statthaft, dass es rationale Gründe gibt, die dafür sprechen, dass religiöse Vollzüge einer rationalen Überprüfung enthoben sind, weil sie „Andere“ der Vernunft repräsentieren?

¹ Zur Vermessung dieses Diskursfeldes siehe u.a. den Überblick von Th. SCHÄRTL, Rationalitätstypen und die Weisheit der Theologie, in: Ch. Böttigheimer/F. Bruckmann (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«, Freiburg/Basel/Wien 2012, 405-431.

Es liegt im Eigeninteresse des Glaubens, von defizitären oder pathologischen Formen der Erschließung und Deutung des menschlichen Daseins unterscheidbar zu sein. Daher wird zunächst die Berechtigung des Glaubensvollzuges erörtert, um bereits auf dieser Basis Kriterien zu finden, mit denen sich rational verantwortbare Glaubensinhalte von nicht-rechtfertigungsfähigen Auffassungen unterscheiden lassen. Zu den Eigeninteressen der Vernunft gehört, ein möglichst leistungsfähiges Verfahren zur Prüfung von Geltungsansprüchen etablieren zu können und sich kontinuierlich auf noch bestehende Schwächen solcher Verfahren befragen zu lassen. K. Dormandy hat in ihrem vorausgehenden Beitrag in einem negativen Ausschlussverfahren einige unzureichende Konzepte rationaler Glaubensrechtfertigung identifiziert und ist damit sowohl dem Anliegen des Glaubens als auch der Sache der Vernunft gerecht geworden. Eindrucksvoll ist dabei das Leistungsvermögen eines „analytischen“ Methodeninstrumentars demonstriert – auch dort, wo es kritisch gegen Positionen einer Analytischen Theologie eingesetzt wird.

Ob das von Dormandy favorisierte Modell tatsächlich geeignet ist, Maßgebliches für die Suche nach rationalen Maßstäben einer intellektuell redlichen Glaubensverantwortung beizutragen, ist damit jedoch noch nicht erwiesen. Wer die Interessen der Vernunft vertreten will, kommt an der Aufgabe nicht vorbei, stets auch nach Alternativen für vorgeschlagene Problemlösungen zu suchen. Denn bisweilen muss die Vernunft konstatieren, dass ein vielversprechender Lösungsvorschlag sich erneut als problemzeugend herausstellt.

1 Klarstellungen: Glaube als defizitäres Wissen?

Geht man dem Wort „glauben“ in den biblischen Sprachen nach, so zeigt der hebräische Wortstamm **אמן**, dass der (religiöse) Glaube durchaus ein Projekt verfolgt, das auch die Vernunft antreibt: Es geht um ein Verhältnis zur Wirklichkeit, das ihr auf den Grund geht.² Anders als bei den in der Neuzeit dominierenden Formaten einer instrumentellen und zweckrationalen Vernunft handelt es sich beim (religiösen) Glauben jedoch nicht um ein „Verfügungswissen“, das ange-

² Die Wortwurzel **אמן** bedeutet: sich in dem gründen, das Halt bietet; eine Bleibe im Bleibenden finden; in etwas Stand gewinnen, das dem eigenen Leben Bestand gibt. Im Glauben ist der Mensch auf „Stellensuche“, d.h. er sucht jenen Ort oder Blickpunkt in einer vergänglichen Welt, von dem her alles Vergängliche auszuhalten ist. Er ist dann am Ziel, wenn er auf etwas trifft, das „wirklich wahr“ ist (hebr. **אמת**), d.h. eine Realität mit der Eigenschaft des Bleibenden und Beständigen ist, auf das man sich im Guten wie im Schlechten verlassen kann. Zum Ganzen vgl. ausführlich H.-J. HÖHN, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015, 17-22.

strebt wird. Er will die Welt nicht begreifen, um aus bisher unverfügbaren Umständen menschlichen Daseins nun Folgen und Ergebnisse menschlichen Handelns zu machen. Vielmehr ist er an einem spezifischen „Verständigungswissen“ interessiert, d.h. er will herausfinden, was es letztlich mit der Wirklichkeit im Ganzen auf sich hat und ob ihr eine Bedeutsamkeit zukommt, die über die reine Faktizität hinausgeht. Zu klären ist, ob und inwiefern das, was der Fall ist, dem Zufälligen, Beliebigen, Sinnlosen enthoben ist.³ Im Zentrum steht die Frage, ob in einer kontingenten Welt etwas erkennbar wird, worin der Mensch bei seiner „Sinnsuche“ einen festen Halt findet. Woran kann man sich halten in einer Zeit, in der nichts auf Dauer Bestand hat? Gibt es für den Menschen etwas Bleibendes angesichts einer Welt, die selbst nicht bleibt?

Es ist vor diesem Hintergrund nicht angemessen, den Vollzug des Glaubens als das schwächste Glied der Assoziationskette „Vermuten – Meinen – Wissen“ anzusehen. Seinen angemessenen Platz findet er auf dem Feld, das mit den Kategorien „Verstehen – Vertrauen – Stand gewinnen“ abgesteckt wird.⁴ Konstitutiv für eine religiöse Einstellung zur Wirklichkeit ist nämlich das „Aus-sein“ auf einen Sinngrund des Daseins, von dem her man „Selbststand“ gewinnen kann im Unbeständigen: Zeigt sich angesichts einer vergänglichen Welt etwas, auf das man sich verlassen kann im Leben (und im Sterben)? Gibt es etwas Beständiges, von dem her man zu sich selbst stehen und anderen Menschen beistehen kann? Falls nicht, was befähigt den Menschen, mit den Ungewissheiten, Unsicherheiten und Aporien des Lebens umzugehen? Wie hält man es aus, wenn letztlich auf nichts in der Welt Verlass ist?

Es handelt sich hierbei um Fragen, die auch für die Vernunft, die allem, was ist, auf den Grund gehen will, unabweisbar sind. Sie stellen sich unweigerlich, wenn ein Nachdenken über die Tragweite der Einsicht in ein kontingentes Dasein einsetzt.⁵ Darüber ins Nachdenken zu kommen, ist allerdings keine Denknotwendigkeit, sondern lediglich eine notwendige Möglichkeit: Man muss diesen Umstand bedenken können. Das Können ist ein Muss, nicht das Denken.

Nicht nur die Etymologie des Wortes „glauben“, sondern auch das existenzielle Bezugsproblem des damit angesprochenen Vollzuges relativieren die häufig antreffbare Aussage, der (religiöse) Glaube sei eine Defizitform von Wissen oder erreiche nur eine Vorstufe kritischer Rationalität. Eine solche Aussage offenbart

³ Diese Frage nach dem Deutbaren und Bedeutsamen des In-der-Welt-Seins entspringt durchaus auch einem Erkenntnisinteresse der Vernunft, ist als solche noch kein Alleinstellungsmerkmal des Glaubens, sondern ein Kennzeichen des Menschen als „animal interpres“. Vgl. dazu u.a. J. HÖRISCH, *Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, München 2009.

⁴ Vgl. ähnlich J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 17-52.

⁵ Vgl. hierzu D. SCHUBBE u.a. (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.

ein Halbwissen und ein Wissensdefizit. Der Glaube verfügt in der Tat nicht über ein technisch-instrumentelles Wissen, mit dem die Wirklichkeit beherrscht werden kann. Er konkurriert nicht mit der Vernunft bei der Suche nach einem Wissen darüber, was *in* der Welt geschieht, und was man mit diesem Wissen machen kann. Vielmehr will er verstehen, was es *mit* der Welt auf sich hat und wie man damit umgeht, wenn die Vernunft bei dieser Erkundigung nur Fehlanzeigen erstattet. Der Glaube repräsentiert insofern seinerseits ein „Defizitwissen“. Denn er weiß zum einen um das, was dem Menschen fehlt: Beständigkeit im Unbeständigen, Halt angesichts des Haltlosen. Zum anderen weiß er um die Defizite einer technisch-instrumentellen und zweckrationalen Vernunft hinsichtlich dieser existenziellen Herausforderung. In der Folge eines solchermaßen aufgeklärten Nichtwissens sucht er nach einem anderen Zugang zu dem, was dem Menschen fehlt, um zu sich stehen zu können. Diese Suche wird geleitet von der Hoffnung, dabei auch an ein Ziel zu gelangen (vgl. Hebr 11,1: „Glauben heißt: sich festmachen in dem, was man erhofft“). Dabei geht es nicht um vage Vermutungen über ein gutes Ende des Daseins, sondern um eine Ermutigung, mit den Härten und Nöten des Lebens so umgehen zu können, dass man angesichts des Inakzeptablen am und im Leben dieses Leben dennoch annehmen und bejahen kann. Sich auf eine solche Lebenspraxis zu verstehen erfüllt sich im „Standgewinnen“, in der Bezugnahme auf etwas Beständiges, wodurch man existenzielles „Stehvermögen“ erwirbt (vgl. Jes 7,9: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.“).⁶

Glaube und Vernunft ist gemeinsam, dass sie sich der Wirklichkeit stellen. Dabei praktiziert der Glaube zwar eine andere Einstellung als die technisch-instrumentelle Vernunft. Aber ihm ist kein prinzipielles Intelligenzdefizit anzukreiden. Er präsentiert kein ungesichertes Wissen, sondern will herausfinden, wie man mit Unsicherheiten umgeht. Er überredet nicht dazu, Beliebigen für wahr zu halten, sondern prüft, woran man sich in Wahrheit halten kann. Er zielt nicht auf das Unbezweifelbare, sondern auf das, womit man alles Zweifeln erträgt. Wer mit solchen Absichten nach einer angemessenen Einstellung gegenüber den Wechselfällen des Lebens sucht, kann es mit jedem philosophischen Ideal von Weisheit und Lebenskunst aufnehmen. Hier fällt der Vorwurf mangelnder Intelligenz zurück auf den, der ihn erhebt.

Glauben heißt also nicht: nicht(s) wissen. Vielmehr zeichnet ihn die Nähe zu einer Größe aus, der man ebenfalls oft unterstellt, sie sei ein Widerpart des Wissens: die Skepsis. Aber ebenso wie der Glaube kein Doppelgänger des Unwissens ist, so ist die Skepsis keine Verwandte des Unglaubens. Beide sind weniger auf Wissbares als auf Vertrauenswürdiges aus: die Skepsis im Modus des „spähenden

⁶ Th. HIEKE, „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Die Rede vom Glauben im Alten Testament, in: ThGl 99 (2009) 27-41.

Umherblickens“ und der Glaube im Modus der prüfenden Hoffnung. Beide kommen gut miteinander aus. Die Skepsis bewahrt den Glauben davor, leichtsinnig zu werden, und die Hoffnung bewahrt die Skepsis davor, im Argwohn zu enden.⁷

Mit der Herausarbeitung einer dem Glaubens *vollzug* eigentümlichen Intelligenz als Erkundigung nach den Akzeptanzbedingungen menschlichen Daseins, lässt er sich gegenüber dem Vorwurf verteidigen, eine Vorstufe oder Defizitgestalt vernunftgemäßer Weltbegegnung zu sein. Zwar ist damit noch nicht allzu viel gewonnen, um für ihn auch eine eigene epistemische Rationalität zu reklamieren. Aber immerhin ist damit ein erstes Kriterium formulierbar, welche Inhalte überhaupt als Gegenstand des Glaubens in Frage kommen: Sie müssen beziehbar sein auf eine Bewältigung des unabweisbaren Akzeptanzproblems menschlichen Daseins, d.h. sie müssen darauf hin befragt werden können, ob sie auf überzeugende Gründe und Möglichkeiten verweisen, das Leben anzunehmen, auch wenn es darin zu viel von dem gibt, das „ohne Wenn und Aber“ unannehmbar bleibt. Erst wenn es möglich ist, eine solche den Glaubensinhalten zukommende existenzielle Relevanz aufzuzeigen, ist es sinnvoll, nach vernunftgemäßen Verfahren einer Überprüfung dieses Geltungsanspruchs Ausschau zu halten.

Leider lässt K. Dormandy in ihrem Beitrag genau diesen Schritt aus. Mit dem Verzicht auf eine Bestimmung des genuin religiösen Aspektes religiöser Überzeugungen und der Entkoppelung von Vollzug (*fides qua*) und Gehalt des Glaubens (*fides quae*) verkennt sie, dass keineswegs alle Propositionen, die angeblich „die Existenz einer ... transzendenten Wirklichkeit direkt bejahen“ (Tz. 2), Gegenstand des Glaubensvollzuges sein können. Zumindest im Christentum kommen dafür nur solche Propositionen in Betracht, die kompatibel sind mit der spezifischen Struktur und Logik des Glaubensvollzuges: Geglaubt werden kann nur das, was angesichts der Widrigkeiten des Daseins und des kategorisch Inakzeptablen dem Menschen die Möglichkeit der Daseins-, Welt- und Selbstakzeptanz eröffnet.⁸ Für Anspruch und Grenzen einer unter dem Label „Analytic Theology“

⁷ Zur Berechtigung und Grenze eines erkenntnistheoretischen Skeptizismus siehe Th. GRUNDMANN, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin/New York 2008, 339-451.

⁸ Im Christentum wird für diesen Test eine „*regula fidei*“ in Anschlag gebracht, mit der einzelne Glaubensaussagen darauf geprüft werden können, inwieweit sie dem entsprechen, was „entscheidend christlich“ ist, d.h. konstitutiv für den christlichen Glauben ist und seine authentische Praxis anleitet. Entscheidender Referenzpunkt ist dabei der Rekurs auf jene „Wahrheiten, die Gott um unseres Heiles willen“ offenbart (Vaticanum II/Die Verbum nr. 11), d.h. es muss sich um Wahrheiten handeln, auf die sich ein Mensch im Leben und im Sterben verlassen kann. Vgl. hierzu W. BEINERT, Art. „*Regula fidei*“, in: LThK³ VIII, 976-977.

antretenden theologischen Epistemologie folgt daraus, dass sie ohne existenzhermeneutische Referenzen nicht auskommt und bei der Sondierung von Überzeugungen, die für eine Religion repräsentativ sind, deren eigene Hermeneutik nicht ausblenden darf. Vor allem aber muss sie auf den Nexus von Vollzug und Gehalt dieser Überzeugungen achten und deren Korrespondenz sowohl in semantischer als auch in pragmatischer Hinsicht thematisieren.

2 Koordinaten: Intellektuelle Redlichkeit

Dem Anspruch intellektueller Redlichkeit sucht die Theologie gerecht zu werden, indem sie den Glauben bedenkt, d.h. Vollzug und Gehalt religiöser Überzeugungen auf den Wegen und mit den Mitteln der Vernunft rekonstruiert. Sie kann diese Aufgabe aber nicht erfüllen, ohne zugleich auch das Denken zu bedenken. Als den Glauben und das Denken bedenkende Disziplin muss eine theologische Epistemologie diese Denktätigkeit sogar eigens zum Thema machen. Allerdings ist darüber kein theologisches Selbstgespräch zu führen. 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. Kriterien des Vernunftgemäßen, Vernunftwidrigen und Unvernünftigen stellt nicht der Glaube zur Verfügung. Insofern genügt es nicht, vom Standpunkt des Glaubens aus über mögliche Verfahren der rationalen Rechtfertigung seines Geltungsanspruches nachzudenken. Sofern es dabei um Prozesse des Denkens geht, ist es angezeigt, vom Standpunkt der Vernunft aus diese Aufgabe anzugehen. Dies impliziert, dass im Rahmen einer theologischen Epistemologie auch über Verfahren nachgedacht wird, anhand deren die Validität von Quellen und Methoden für den existenziellen Relevanz- und intellektuellen Plausibilitätsnachweis religiöser Überzeugungen geprüft werden kann.⁹

Für die Theologie kommt es hierbei darauf an, ihre Reflexionskompetenz im Umgang mit einem möglichst starken Vernunftkonzept zu erweitern. Dessen Stärke bemisst sich zum einen nach dem Vermögen, zu den unhintergehbaren Prinzipien des Denkens und Handelns vorzudringen, von denen alle weiteren Maßstäbe zur Überprüfung geltungsfähiger Aussagen und rechtfertigungsfähiger Handlungsnormen abgeleitet werden können. Zum anderen muss es sich um ein Konzept handeln, dessen Struktur und Anwendung sich durch logische Stringenz und Konsistenz auszeichnen. K. Dormandy kommt das Verdienst zu, in ihrem Beitrag jene Konzepte, die in der sog. Analytischen Religionsphilosophie bzw.

⁹ Vgl. hierzu ausführlich J. WERBICK, *Theologische Methodenlehre*, Freiburg/Basel/Wien 2015; DERS., *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg/Basel/Wien 2010.

Theologie besondere Beachtung finden, als inkonsistent und als ungenügend für das Vorhaben einer Rechtfertigung religiöser Überzeugungen zu erweisen. Über das von ihr praktizierte Ausschlussverfahren lassen sich überzeugend etliche Entwürfe und Vorlagen eliminieren, mit deren Übernahme man einer theologischen Epistemologie nur einen Bärenienst leisten kann.

Allerdings bleiben erhebliche Zweifel, ob der von ihr im Anschluss an R. Swinburne vertretene „Paritätsansatz“ tatsächlich die „richtigen Standards der Rationalität“ (Tz. 58) freilegt. Diese Zweifel beziehen sich im Kern auf die Kategorie „Belegbegründung“ und auf die Leitthese: „Religiöse Überzeugungen sind nur dann rational, wenn sie auf ausreichenden Belegen beruhen“ (Tz. 71), wobei die jeweilige Stärke eines Beleges in Relation zu den Subjekten und Situationen seiner Erhebung zu sehen sei. Leider hat Dormandy darauf verzichtet, sich auf die Suche nach Kriterien und Verfahren zu machen, anhand deren sich darüber befinden lässt, wie derartige Belege als „ausreichend“ bewertet werden können. Es wird auch nicht geklärt, worin eigentlich die Rationalität der Vernunft besteht bzw. wie der Standpunkt der Vernunft zu bestimmen ist, von dem aus über die Stärke von Belegen geurteilt wird. Die Suffizienz von Belegen macht sie lediglich fest an ihrer statistischen Signifikanz bzw. am Wahrscheinlichkeitsgrad und Höchstmaß der Übereinstimmung mit der Gesamtheit all der anderen, sogenannten „Hintergrundbelege“, über die ein Proponent verfügt (vgl. Tz. 8-10). Ob es sich hierbei um zureichende Gründe handelt, wird nicht mehr erörtert. Dormandy bleibt daher bei ihrem Vorhaben, die epistemische Rationalität religiöser Überzeugungen auszumessen, auf halbem Wege stehen. Da sie weder einleitend definiert, worin das Spezifikum religiöser Überzeugungen besteht, noch am Ende skizziert, wie anhand des von ihr favorisierten Konzepts ein Test ihrer Rationalität ablaufen könnte (vgl. Tz. 69-71), weisen ihre Ausführungen ein doppeltes Manko auf.

Vermutlich gehen diese Desiderate aber primär auf die von Dormandy konsultierten Referenzautoren zurück. Weder ist dort ein für die anstehenden Aufgaben zureichendes Rationalitätsmodell zu finden,¹⁰ noch wird die performativ-kognitive Doppelstruktur von Vollzug und Gehalt religiöser Überzeugungen angemessen berücksichtigt. Überwinden lassen sich diese Defizite m.E. kaum anders als in einem Alternativkonzept argumentativer Glaubensverantwortung, das um eine Stufe grundsätzlicher ansetzt und vor allem das Projekt rationaler Verantwortung als Kommunikationsgeschehen reflektiert. Als maßgeblich für rationale Prüfverfahren darf angesichts der Ansprüche, die derzeit sowohl für eine Rekonstruktion als auch für eine Kritik von Vernunftstandards zu erheben sind,

¹⁰ Zum Nachweis, inwieweit dies in besonderer Weise für den Ansatz von A. Plantinga gilt, siehe H.-J. HÖHN, *Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens*, 226-236.

m.E. das Konzept diskursiver Rationalität gelten.¹¹ Es rekonstruiert unhintergehbare Ermöglichungsbedingungen geltungsfähigen menschlichen Denkens, Redens und Handelns und reformuliert die Objektivität und Normativität der Vernunft als Intersubjektivität argumentativ gestützter und konsensuell bestätigter Geltungsansprüche.

Dieses Konzept ist auch geeignet, um religiöse Geltungsansprüche auf ihre Vernunftkompatibilität zu testen. Ein Geltungsanspruch ist äquivalent der Behauptung, dass die Bedingungen für die rationale Akzeptanz, d.h. für Gültigkeit, Triftigkeit und Stimmigkeit einer Äußerung erfüllt sind. Die Einlösung von Geltungsansprüchen kann durchaus damit beginnen, dass der Sprecher durch den Verweis auf einschlägige Belege, durch den Appell an Erfahrungen und Intuitionen seiner Adressaten oder durch den Hinweis auf voraussehbare Handlungsfolgen für ihre Anerkennungswürdigkeit wirbt. Berechtigt ist ein Geltungsanspruch aber erst dann, wenn sich mit den empirischen, theoretischen, praktischen, analytischen und hermeneutischen Mitteln der Vernunft zureichende Gründe für seine rationale Akzeptanz ermitteln lassen. Ein Grund ist dann zureichend, wenn man bei dem Versuch, ihm zu widersprechen, sich selbst in (logische bzw. performative) Widersprüche verwickelt.¹²

2.1 Der Anspruch der Widerspruchsfreiheit: Basisprinzip der Vernunft

Für die Bestimmung von Logik und Struktur vernünftigen Denkens, Wollens und Handelns sowie für die Rationalität des Gedachten, Gewollten und Getanen sind unterschiedliche Formen und Formate möglich. Sucht man nach einer Elementarbestimmung des Rationalen, von der aus sowohl eine Kartierung unterschiedlicher Rationalitätstypen und -formate möglich wird als auch die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Formen und Formate identifizierbar bleibt,¹³

¹¹ Vgl. hierzu die Arbeiten von K.-O. APEL, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt 1998; DERS., *Paradigmen der Ersten Philosophie. Zu einer reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte*, Berlin 2011; D. BÖHLER, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Sprechen nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München 2013, 235-405. Zur religionsphilosophischen und fundamentaltheologischen Relevanz dieses Ansatzes siehe H.-J. HÖHN, *Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, 73-140.

¹² Vgl. ergänzend M. KETTNER, *Was macht gute Gründe zu guten Gründen?*, in: P. Janich (Hg.), *Naturalismus und Menschenbild (Deutsches Jahrbuch Philosophie 1)* Hamburg 2009, 257-275; DERS., *Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft*, in: K.-O. Apel/Ders. (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996, 424-464.

¹³ Vgl. K.-O. APEL/M. KETTNER (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996; J. HABERMAS, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, 153-186.

kommt man an der kriterialen Bedeutung des Nicht-Widerspruchs-Prinzips (NWP) nicht vorbei. Gemäß seiner Logik kann man nicht von demselben Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht etwas Bestimmtes behaupten und zugleich bestreiten. Ebenso wird ausgeschlossen, dass man einen Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht zugleich anstreben und ablehnen kann.¹⁴ Das NWP ist selbst unhintergebar, weil es eine elementare Bedingung menschlichen Denkens und Handelns repräsentiert, die ohne Selbstwiderspruch weder bestritten noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden kann.¹⁵ Für das NWP gilt daher: Es macht selbst die Grundlage allen Begründens aus; es bestehen für seine Funktion keine Äquivalente oder Alternativen; es gibt den Maßstab an, an dem alle anderen Maßstäbe zur Überprüfung der Geltung von Aussagen und der Rechtfertigung von Werten und Normen gemessen werden können, d.h. es bildet deren normierende Norm, ohne selbst einer externen Normierung bedürftig oder zugänglich zu sein. Wo man dem NWP nicht folgt, wird sinnvolles Sprechen und Handeln unmöglich.

Das NWP ist ein Ausdruck der Autonomie der Vernunft, d.h. im Bedenken des Denkens, im Selbstvollzug der Vernunft wird es als Gesetzmäßigkeit der Vernunft entdeckt bzw. hervorgedacht, aber nicht ausgedacht. Die Vernunft erweist sich dabei selbst als Erkenntnismedium ihrer Selbstgesetzlichkeit und auch als Ort der Autonomie des Vernunftsubjektes. Die Autonomie des Menschen besteht nicht darin, dass er machen kann, was er will, sondern im bewussten Sichbestimmen-lassen von Handlungsmotiven und -gründen, deren Befolgung mit diesem Prinzip kompatibel ist.

Das Nicht-Widerspruchs-Prinzip konstituiert das gesamte Vernunftvermögen des Menschen sowie sämtliche Spielarten, von ihm Gebrauch zu machen. Aus ihm gewinnt menschliches Erkennen und Handeln ungeachtet der Motive

¹⁴ Das Nichtwiderspruchsprinzip der klassischen Logik schließt aus, dass bei der Beschreibung von Phänomenen ein Zugleich von einander ausschließenden Gegensätzen auftritt. (vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* 6, 1011b, 15-17). Logische Widerspruchsfreiheit korreliert mit ontologischer Widerspruchsfreiheit: „Es ist unmöglich, dass dasselbe demselben und unter derselben Hinsicht zugleich zukomme und nicht zukomme“ (Ebd., 3, 1005b, 19f.). Es kann keinen Gegenstand geben, auf den eine in sich widersprüchliche Aussage zuträfe. 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. Von einem Sachverhalt einander logisch „inkompatible“ Eigenschaften auszusagen, ist nur dann statthaft, wenn für das Zugleichbestehen dieser Eigenschaften verschiedene Hinsichten angegeben werden können, welche sich nicht kontradiktorisch ausschließen. Vgl. hierzu auch Th. GRUNDMANN, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, 431-440.

¹⁵ Vgl. hierzu ausführlich W. KUHLMANN, *Unhintergebarkeit*, Studien zur Transzendentalpragmatik, Würzburg 2009, 7-148; D. BÖHLER, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs*, 92-101.

und Umstände, die es sonst noch beeinflussen mögen, nicht nur den Charakter des logisch Unbeliebigen, sondern zugleich auch die jeweilige Berechtigung seiner konkreten Ausführung. Religiöse Vollzüge machen hiervon keine Ausnahme. Lassen sie hinsichtlich ihrer Gehalte und ihrer Praxis logische Widersprüche zu, verstoßen sie gegen die Autonomie der Vernunft – und ihres Subjektes. Was nicht widerspruchsfrei gedacht oder getan werden kann, kann auch nicht Gegenstand eines rational verantwortbaren Daseinsverhältnisses sein.

2.2 Gelingensbedingungen sprachlicher Interaktion: Kommunikative Rationalität

Die Kategorie *Vernunft* bzw. *Rationalität* steht für das Vermögen des Menschen, zum einen den Phänomenen der sinnlich erfahrbaren Welt (als Manifestation des Erkannten und Getanen) 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 die Fähigkeit, für die Berechtigung menschlichen Tuns und Wollens triftige Gründe anzugeben. Hierbei gilt es, sich Handlungsmotive, -ziele und -zwecke vorzunehmen und deren Zuordnung in einem widerspruchsfreien Rechtfertigungszusammenhang auf ihre Verantwortbarkeit hin zu testen.¹⁶

Das NWP markiert hierbei den Ausgangspunkt, von dem aus Verfahren für den Test auf die Gültigkeit von Phänomendeutungen und Handlungsrechtfertigungen zu entwickeln sind. Darüber hinaus ist es bedeutsam für die Identifikation von Gelingensbedingungen für sinnvolles Reden und verantwortbares Handeln. Diese Bedingungen sind ebenso wie das NWP erhebbbar aus dem Selbstvollzug der Vernunft bzw. aus der sprachlichen Verfassung dieses Selbstvollzuges. Anhand der semiotischen Dimensionen der Sprache lassen sich Struktur und Gelingensbedingungen eines auf Kommunikation und Verständigung angelegten Vernunftgebrauchs zusammenstellen: In einem kommunikativen Sprechakt wird vermittelt, *als* was etwas *für* wen und *von* wem *in* welchen Codes *durch* welche Bezeichnungen bzw. Zeichenträger *über* welche Verknüpfungsregeln bedeutsam und hinsichtlich seiner Bedeutung tradierbar ist. In semiotischer Hinsicht sind dabei zu unterscheiden

¹⁶ Mit I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft (WW VII), Frankfurt 1974, 121 f. (BA 29-31) lassen sich diese beiden Vermögen auch als „theoretische“ und „praktische“ Vernunft kennzeichnen. Damit ist nicht die Unterscheidung von „Theorie“ und Praxis“ gemeint. Vielmehr geht um zwei prinzipiell unterscheidbare Inanspruchnahmen oder Gebrauchsweisen der Vernunft auf dem Feld des Erkennens (Was kann ich wissen?) und des Handelns (Was soll ich tun?).

- die *Bezeichnungsdimension* qua Zeigefunktion der Sprache: Subjekte beziehen Zeichen auf Objekte, Sachverhalte und Ereignisse und machen sie dadurch benennbar und sprachlich vorzeigbar;
- die *Bedeutungsdimension* der Sprache: Subjekte beziehen sich mittels Zeichen auf die Bedeutung dessen, das ihnen *als* etwas erscheint, begegnet oder gezeigt wird;
- die *Beziehungsdimension* der Sprache: Subjekte beziehen sich mittels Zeichen aufeinander, deuten anhand eines gemeinsamen Zeichencodes etwas (*mit*)*einander* bzw. nehmen in einem gemeinsamen Code *füreinander* Deutungen vor und kommunizieren darüber;
- die *Regulierungsdimension* der Sprache: Subjekte bewegen sich innerhalb eines Zeichensystems und nehmen dabei Bezug auf Verknüpfungsregeln, welche die Beziehungen der Zeichen *zueinander* (bzw. ihre Verwendungs- und Verknüpfungsmöglichkeiten) innerhalb eines gemeinsamen Codes strukturieren und dadurch erst auf Dauer Kommunikations- und Traditionsvorgänge ermöglichen.

Diesen Dimensionen entsprechen vier Gelingensbedingungen verständigungsorientierter Interaktion, die auch als Kriterien intellektueller Redlichkeit angesehen werden können:¹⁷

- Das Kriterium der *Wahrheit* bzw. *Tatsächlichkeit* des Behaupteten besagt, dass die Existenzvoraussetzungen für den Inhalt einer Aussage erfüllt sind und der Aussageinhalt prinzipiell von seinen ontologischen Bedeutungsbedingungen her gerechtfertigt werden kann.
- Das Kriterium der *Wahrhaftigkeit* besagt, dass ein Sprecher es mit der Äußerung seiner Intentionen, Bedürfnisse, Interessen und Gefühle ernst meint bzw. dass er unverfälscht zum Ausdruck bringen will, als was ihm etwas im Blick auf seine Absichten, Ziele und Emotionen bedeutsam erscheint.
- Das Kriterium der *Vertretbarkeit* 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

¹⁷ Vgl. hierzu auch D. BÖHLER, Verbindlichkeit aus dem Diskurs, 287-299.

- Das Kriterium der *Verständlichkeit* einer Äußerung impliziert, dass ein Sprecher die Verwendungsregeln des jeweils gewählten Kommunikationsmediums so anwendet, dass ein Hörer ihm weitgehend fehler- und störungsfrei, d.h. unmissverständlich folgen kann.

Der Anspruch einer (deskriptiven) Aussage, das von ihr Behauptete *sei der Fall*, kann 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 *Vertretbarkeit* bzw. *Verantwortbarkeit* einer Handlung lässt sich durch rechtliche bzw. moralische Rechtfertigungen erweisen, indem ihre Übereinstimmung mit einem als legitim anerkannten normativen Kontext dargelegt bzw. ihr Vorzug gegenüber konkurrierenden Verhaltensweisen verdeutlicht wird. Vertretbarkeit 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 *Wahrhaftigkeitsansprüche* nur durch konsistentes Verhalten eingelöst werden. Die Aufrichtigkeit eines Subjekts lässt sich nicht durch Angabe von Gründen belegen, sondern nur in der Fortsetzung seines Verhaltens und an den Konsequenzen seines Wollens und Tuns ablesen. *Verständlichkeit* stellt eine faktisch eingelöste Gelingensbedingung dar, solange eine Kommunikation überhaupt ungestört verläuft. Wenn Missverständnisse auftreten, wenn die Regeln des Sprachspiels, dessen sich ein Sprecher bedient, seinem Partner so unklar sind, dass er die geäußerten Sätze auf semantischer, grammatischer oder sogar phonetischer Ebene nicht versteht, müssen beide versuchen, eine Einigung über mögliche Kommunikationsmedien herbeizuführen, die sie gemeinsam verwenden können.

Von der Pflicht zur Beachtung dieser Kriterien können auch die Vertreter religiöser Überzeugungen nicht dispensiert werden. Andernfalls käme die Behauptung, dass über ihre Berechtigung nicht im Sprachspiel der kommunikativen Vernunft entschieden werden könnte, dem ersten Satz einer Immunisierungsstrategie 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.

Vor allem im Hinblick auf Aussagen, welche die Existenz Gottes voraussetzen oder behaupten, scheint jedoch nicht jede dieser Bedingung erfüllbar zu sein. Wie soll man etwa den Geltungsanspruch der „Tatsächlichkeit“ einlösen, wenn Gott nach christlicher Überzeugung ex definitione nicht in der Welt der Tatsachen, empirischen Sachverhalte und raum-zeitlich bestimmbar Ereignisse antreffbar

sein kann?¹⁸ Allerdings wäre die Einlösungsforderung dieses Geltungsanspruchs missverstanden, wollte man darunter einen Tatsachenbeweis verstehen. Verlangt ist lediglich der Nachweis, dass die ontologischen Bedeutungsbedingungen eines Satzes („Gott existiert“) als erfüllt aufgezeigt werden können. Für einen solchen Aufweis reicht das methodische und begriffliche Repertoire der von K. Dormandy vertretenen „Belegbegründung“, die auf „repräsentationale Gehalte“ von Erfahrung rekurriert (vgl. Tz. 7-12) bei weitem nicht aus.¹⁹ Stattdessen müsste an der Schnittstelle von Sprachphilosophie und Ontologie der Status des Wortes „Gott“ geklärt werden.²⁰

Bei dem Bemühen um die Einhaltung der skizzierten Kriterien intellektueller Redlichkeit darf aber vor allem nicht vergessen werden, um welches existenzielle Bezugsproblem es in religiösen Vollzügen geht: Selbst-, Welt- und Daseinsakzeptanz des Menschen auch angesichts widriger Lebensumstände. Wenn der Glaube hierzu einen Beitrag leisten will, muss die Vermittlung dieses Beitrages nicht nur die Gelingensbedingungen kommunikativen Handelns erfüllen. Sein Beitrag muss darüber hinaus insoweit für die Vernunft interessant sein, dass er einen rational unabweislichen Aspekt des Ringens um Daseinsakzeptanz thematisiert.

¹⁸ Gemäß katholischer Dogmatik verdient in Wahrheit und in Wirklichkeit nur eine solche Größe „Gott“ genannt zu werden, „die wesentlich und wirklich von der Welt verschieden ist“ (Vaticanum I/DH 3001). Diese Verschiedenheit impliziert Alterität und Transzendenz – und zwar ontologisch sowie sprachlogisch. Von Gott muss daher auch gesagt werden: Er ist „über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“ (ebd.). Über Gott ist demnach nur eine „indirekte“ Rede möglich, d.h. er ist jene Größe, auf die als „Schöpfer der Welt“ alles Seiende unüberbietbar bezogen ist und von dem alles Geschaffene radikal verschieden.

¹⁹ Dies gilt ebenso für die in einem „kumulativen“ Verfahren arrangierten Belege, die zu einer Wahrscheinlichkeitsannahme bzgl. der Existenz Gottes führen. Vgl. dazu R. SWINBURNE, Glaube und Vernunft, Würzburg 2005, bes. 159-164. Swinburne trägt „Belege“ zusammen, welche die Annahme, dass Gott existiert, mit einer größtmöglichen Wahrscheinlichkeit ausstatten sollen. Allerdings müsste zuvor geklärt werden, ob jenes Wesen, dessen Existenz zu belegen ist, tatsächlich verdient in Wahrheit und in Wirklichkeit „Gott“ genannt zu werden. Wenn Swinburne Gott das Merkmal zuspricht, eine „körperlose Person“ zu sein (vgl. DERS., Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987, 16ff.), definiert er, was in Wahrheit ein Gespenst ist, von dem aufgeklärte Menschen wissen, dass es in Wirklichkeit nicht existiert.

²⁰ Zu einem Versuch, im Rahmen einer Relationalen Ontologie Gott als jene Größe zu bestimmen, die den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert, siehe H.-J. HÖHN, Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 72-128. Über weitere Ansätze, auf die „ontological commitments“ der Rede von Gott einzugehen, informieren H. v. SASS, Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie, Tübingen 2013, 16-27; I. U. DALFERTH/A. HUNZIKER (Hg.), Gott denken – ohne Metaphysik?, Tübingen 2014.

2.3 Auf dem Prüfstand der Vernunft: Religiöse Überzeugungen

Als Kulturwesen ist der Mensch gefragt, was er mit dem anfangen will und kann, was die Evolution aus ihm gemacht hat. Dieses evolutionäre „Zwischenergebnis“ ist bisher aber für keine Generation so gut gewesen, dass sie es nicht verbessern wollte. Darum hat sie unverzüglich Maßnahmen der Weltverbesserung eingeleitet. Dabei kommt jedoch nicht die Anstrengung menschlichen Tuns und Wollens an. Jeder Wille, durch Veränderung und Verbesserung der Lebensverhältnisse das Dasein akzeptabler zu machen, muss davon ausgehen, dass das In-der-Welt-Sein nicht von vornherein ein unaufhebbares Unglück darstellt. Hier gilt die Regel: „Fang nur mit dem etwas an, dessen Start- bzw. Ausgangsbedingungen ein gutes Ende nicht a priori verhindern!“ Verbesserbar ist somit nur dasjenige, das bereits im Ansatz unterscheidbar ist von einem fatalen Fehlschlag, einem unaufhebbareren Unglück oder einem unentrinnbaren Verhängnis. Aber das reicht noch nicht. Im Fall der Daseinsakzeptanz müsste die Welt auch die Überzeugung als berechtigt erweisen, es sei besser, das Dasein in ihr zu verbessern, als es zu unterlassen. Nur dann zeigt sich, dass das In-der-Welt-Sein nicht nur Verbesserungen braucht und ermöglicht, sondern dieses Aufhebens auch wert ist. Die Welt muss also per se wenigstens so gut sein, dass das, was in ihr ist, es wert ist, verbessert zu werden. Andernfalls wären alle Anstrengungen der Daseinsoptimierung aussichts-, zweck- und sinnlos. Allerdings schweigt sich die Welt darüber aus, ob ihr diese Qualität zukommt. Zumindest lässt sich mit den verfügbaren wissenschaftlichen Analyseinstrumenten kein entsprechender Befund ermitteln. Die fragliche „Bonität der Welt ist offensichtlich weder ein Emergenzphänomen eines evolutionären Prozesses, noch Resultat menschlicher Weltveränderung, sondern eine von der Vernunft als erfüllt zu unterstellende Sinnbedingung sozio-kultureller Daseinsoptimierungen.

Nur wenn die Welt ursprünglich bereits jene Qualität aufweist, um deren willen eine Weltverbesserung vom Menschen angestrebt werden, kann man es für besser halten, die angetroffenen Lebensverhältnisse zum Besseren zu verändern, als es bleiben zu lassen. Es kommt bei dieser Voraussetzung somit nicht auf das Tun des Menschen an. Dass sie erfüllt ist, lässt sich durch eigenes Dazutun nicht bewerkstelligen. Im Gegenteil: Hier handelt es sich um eine Sinnbedingung des Handelns, für die der Mensch nichts kann, d.h. zu deren Erfüllung er keinen Beitrag zu leisten vermag. Vielmehr muss er davon ausgehen, dass diese Bedingung ohne seine Selbstbeteiligung bereits erfüllt ist. Das In-der-Welt-Sein des Menschen muss bereits von sich aus wenigstens Akzeptanzsteigerungen ermöglichen und einen Anhalt dafür bieten, die Welt annehmbar zu machen. Allerdings

scheint zu wenig in der Welt für diese Annahme und zu viel gegen sie zu sprechen.²¹

Der Glaubensvollzug als fragend-hoffender Ausgriff nach einem Ermöglichungsgrund von Daseinsakzeptanz angesichts des kategorisch Inakzeptablen will eine Fehlanzeige überwinden, welche an dieser Stelle die Vernunft erstattet. Für die Vernunft ist ein solcher Ermöglichungsgrund zwar im Modus eines Postulates denkbar, dessen Erfüllung sie um der Erreichbarkeit des von ihr selbstgesteckten Ziel der Daseinsoptimierung willen unterstellen muss.²² Allerdings kann sie zur Einlösung dieses Postulates nichts beitragen. Offenkundig handelt es sich hier um eine „transpragmatische“ Sinnbedingung vernunftgemäßer Weltakzeptanz. Um sich ihrer zu vergewissern, muss man sich über den Radius vernunftgeleiteter Weltbewältigung „hinwegsetzen“. Die Möglichkeit einer Akzeptanz des Daseins angesichts des Inakzeptablen ist nämlich an den faktischen Gegebenheiten und Umständen des In-der-Welt-Sein nicht ablesbar und kann nur kontrafaktisch angenommen werden. Um dieser Möglichkeit willen muss das dem Menschen Gegebene, mit ihm Vorhandene, ihn Umgebende und ihm Zuhandene überschritten werden auf eine „Andersheit“, die weder etwas noch alles oder das Ganze der Wirklichkeit ist. Gesucht wird ein Ermöglichungsgrund, dass das, was überhaupt ist (anstatt nicht zu sein) trotz seines ebenso „guten“ Nichtseinkönnens sein und bejahend angenommen werden kann.

Dieser Prozess des Überschreitens und Transzendierens ist ein Charakteristikum des Glaubensvollzuges. Was er anstrebt und als „Sinngrund“ der Wirklichkeit behauptet, liegt offensichtlich außerhalb des Verfügungsbereiches der Vernunft. Zugleich aber darf er die Rückbindung an die Vernunft nicht aufgeben, wenn er seine Behauptung von illusionärem Wunschdenken unterscheiden will. Dies gelingt ihm nur, wenn er jenes „Andere“ der Vernunft thematisiert, dessen Annahme als „transpragmatisches Sinnapriori“ für die Vernunft unabweislich

²¹ Zu einer Auflistung entsprechender Belege siehe etwa F.-J. WETZ, *Die Kunst der Resignation*, Stuttgart 2000; DERS., *Die Gleichgültigkeit der Welt*, Frankfurt 1994.

²² Eine „postulatorische“ Erörterung von Transzendenzvollzügen wird meist (z.B. im Anschluss an I. Kants Postulatenlehre) auf den „Endzweck“ der Vernunft bzw. zur Überwindung einer Zerreißprobe von theoretischer und praktischer Vernunft in einem „eschatologischen“ Format unternommen (vgl. zuletzt P. ROHS, *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013, 71-89; H.-J. HÖHN, *Handeln unter Ungewissheit. Skizzen zu einer postsäkularen „Ethico-Theologie“*, in: M. Hofer u.a. (Hg.), *Der Endzweck der Schöpfung* (FS R. Langthaler), Freiburg/München 2013, 282-310). Im Folgenden wird versucht, sie bereits mit einem „Anfangsproblem“ rationaler Weltgestaltung in Beziehung zu setzen. Vgl. dazu auch H.-J. HÖHN, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001.

ist, um das Ringen um Daseinsakzeptanz ihrerseits von Illusionen und Projektionen unterscheiden zu können.²³

Indem der Glaube sich auf das „vernunftgemäße Andere“ der Vernunft bezieht, ist er vollzugstheoretisch verantwortbar. Aber die von ihm artikulierten Gehalte und sinnstiftenden (metaphysischen) Daseinsumstände – wie etwa die „Geschöpflichkeit“ der Welt – sind damit keineswegs gerechtfertigt. Inwieweit sie vernunftkompatibel sind, ist eigens zu erweisen. Dem Anspruch auf rationale Rechtfertigung der Aussagen über die Sinn- bzw. Transzendenz- oder Gottverwiesenenheit von Welt und Mensch darf sich der Glaube nicht mit dem Hinweis entziehen, er (re)präsentiere mit dem Anderen der Vernunft gerade jene Sachverhalte und Überzeugungen, die sich dem Zugriff der Vernunft entziehen bzw. von der Vernunft nicht generiert werden könnten. Dabei ist es auch unerheblich, ob angegeben wird, diese prä- oder metarationalen Momente der Daseinsdeutung verdankten sich einem nachträglichen Offenbarungsakt Gottes. Auch die in religiösen Kreisen häufige Berufung auf ein „Gnadenhandeln“ Gottes am Menschen bzw. auf das Einwirken des „Heiligen Geistes“, das zu Einsichten führe, die „höher“ seien als jede Vernunft, erteilt hierfür keine Dispens.

Derartige, im Anschluss an Dormandy als „fideistisch“ deklarierbare Positionen (vgl. Tz. 14-21) betonen zwar die rationale Unableitbarkeit von Glaubensinhalten, müssen aber andererseits auch die Autonomie der Vernunft anerkennen: Wenn nur das rational Unableitbare als Glaubensgegenstand in Frage kommt, scheidet alles rational Ableitbare als möglicher Glaubensinhalt aus. Was in die Zuständigkeit und in den Verfügungsbereich der Vernunft gehört, kann darum nicht ein Glaubensgegenstand sein. Daraus folgt, dass in den Kompetenzbereichen der Vernunft der Glaube nicht als Konkurrent der Vernunft auftreten kann. Was die Vernunft mit ihren eigenen Mitteln und Wegen zu erkennen und zu bewältigen in der Lage ist, kann und darf ihr vom Glauben nicht bestritten oder überboten werden.²⁴ Der Vollzug des Glaubens richtet sich vielmehr auf jene Inhalte, deren Bestand von der Vernunft prinzipiell nicht ermöglicht oder gesichert werden kann.

Aber selbst wenn dem Glauben unter dieser Rücksicht eine spezifische „Alterität“ zukommt, muss er gleichwohl hinsichtlich Vollzug und Gehalt vernunft-

²³ Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, Religion - das vernunftgemäße Andere der Vernunft?, in: M. Endreß u.a. (Hg.), Herausforderungen der Modernität, Würzburg 2012, 277-302.

²⁴ Unter dieser Rücksicht sind z.B. „kreationistische“ Korrekturen einer dem Evolutionsparadigma verpflichteten Weltentstehungstheorie obsolet. Mögliche Plausibilitätslücken vernunftgeleiteter Theorien sind auf deren eigenem Feld zu schließen und defizitäre Theorieansätze sind durch leistungsfähigere, rational begründete Paradigmen zu ersetzen – aber nicht von theologischen Prämissen ableitbar.

kompatibel sein, um nicht in eine Opposition zur Vernunft zu geraten. Was „anders“ ist als das, was die Vernunft repräsentiert, darf nicht wider alle Vernunft sein (auch wenn es meint, „höher“ als jede Vernunft zu reichen). Der Nachweis, dass diese Bedingung erfüllt ist, muss wiederum mit den Mitteln der Vernunft erbracht werden können. Der Umstand, dass etwas „anders“ ist als alle Vernunft und darum nicht rational ableitbar, muss seinerseits rational aufweisbar sein. Aber auch umgekehrt gilt: Wer die Vernunft beim geforderten Nachweis der Vertretbarkeit religiöser Überzeugungen für unzuständig erklärt, muss genau diese Nicht-Zuständigkeit diskursiv aufweisen.

Gleichwohl wäre es verfehlt, von Diskursen über die Verantwortbarkeit religiöser Überzeugungen zu erwarten, sie könnten ein philosophisches Auditorium mit Vernunftgründen zur Akzeptanz von Glaubensaussagen bewegen. Rationale Diskurse über das religiös Andere der Vernunft haben keine Stützfunktion, indem sie Aussagen über dieses Andere absichern oder stabilisieren sollen. Ihnen kommt lediglich 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 verantwortbar im Betracht, das nachweislich zumindest als nicht-unvernünftig aufgezeigt worden ist. Alles andere darf die Vernunft mit gutem Grund als nicht rechtfertigungsfähig ausscheiden. 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.

2.4 *Der Filter der Vernunft: Vernunftgemäße Alterität des Glaubens*

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.²⁵ So beweist die Unmöglichkeit, religiöse Sätze im Blick auf den Geltungsanspruch der Tatsächlichkeit in direkter Entsprechung 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 Status empirischen Wissens von Tatsachen oder von Informationen über empirische Tatsachen in der Welt. Würde der Geltungsanspruch der Rede von einer „Jungfrauengeburt“ darin bestehen, einen gynäkologischen Sachverhalt wiederzugeben und könnte man diesen Sachverhalt medizinisch verifizieren, so wäre damit eine Falsifikation dieser

²⁵ Vgl. hierzu auch Th. RENTSCH, *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011, 233-268.

Aussage als einer religiösen Aussage verbunden. Die religiöse Aussage würde dann dasselbe sagen, was in einer medizinischen Aussage formuliert wird. Dann aber wäre nicht mehr klar, was das religiöse Moment dieser Aussage sein soll. Weder die „Verdoppelung“ einer medizinischen Wahrheit noch die Behauptung einer „doppelten Wahrheit“ wäre hier ein Umstand, der ein Vernunftinteresse wecken könnte. 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 ebenfalls eine Widerlegung dieser Aussage als einer religiösen Aussage verbunden. Die religiöse Aussage würde dann denselben Sachverhalt beschreiben, der in einer geographischen oder physikalischen Aussage formuliert wird. Dann aber wäre wiederum nicht mehr klar, was das religiöse Proprium dieser Behauptung ausmacht. Sie käme als Dublette eines anderweitig bereits beschriebenen Sachverhalts daher. An solchen Dubletten besteht seitens der Vernunft weder Bedarf noch Interesse. 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 anhand welcher Eigenschaften eine Größe in Wahrheit und Wirklichkeit verdient „Gott“ genannt zu werden, nicht die Neugier, „wie“ Gott ist. Vielmehr geht es um die Bewahrung von Freiheit und Würde des Menschen angesichts der Versuchung (oder Nötigung), vor vermeintlichen Göttern in die Knie zu gehen.

Es widerspricht der Logik eines 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. 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 Aussagen der instrumentellen, strategischen, technischen, ethischen oder ästhetischen Vernunft zu subsumieren oder ihren Inhalt als vernunftwidrig zu erweisen. Mit den Mitteln der diskursiven Vernunft lässt sich die vernunftkompatible *Alterität* des Glaubens allenfalls derart aufzeigen, dass seine *Unvernünftigkeit* nachweislich *nicht* demonstrierbar ist. Dies hat die Erfüllung folgender Bedingungen zur Voraussetzung:

- (1) Man kann nachweislich nicht zeigen, dass der Inhalt einer *Glaubensaussage* 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 Glaubensaussage 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.

Die Überprüfung religiöser Überzeugungen anhand der skizzierten Geltungsansprüche führt auf den ersten Blick eher auf die „via negativa“ der Religionskritik als auf den steilen Pfad der Legitimation von religiösen Überzeugungen. Dies gilt nicht nur für religiöse Einzelaussagen. Der Test auf die „Wahrheitsfähigkeit“ religiöser Überzeugungen bezieht sich 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 bzw. die Kriterien intellektueller Redlichkeit 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 verschleiern (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.

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 der Glaube nachweislich mit der Vernunft gemeinsame Sache macht im Widerstand gegen alles Wider- und Unvernünftige, wird seine Vernunftgemäßheit offenbar. In einer solchen Praxis manifestiert sich auch die Glaubwürdigkeit und *Wahrhaftigkeit* seiner Proponenten. Und dies gilt „ad intra et ad extra“. Eine Religion, die im Innenverhältnis ihrer Angehörigen 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 religiöser Überzeugungen (und die Glaubwürdigkeit ihrer Proponenten) lässt sich somit nicht durch die Angabe von Gründen in einem Diskurs belegen, sondern nur noch diskursextern in der Praxis vernunftgemäßen Handelns aufweisen.

3 *Jenseits von Fideismus und Rationalismus: Verantwortung des Glaubens*

Die bisher skizzierten Standards und Kriterien der Prüfung von Geltungsansprüchen auch auf Themen des Glaubens anzuwenden, liegt im elementaren Interesse des Glaubens. Denn erst wenn sich der religiöse Glaube die Anliegen und den Anspruch einer diskursiven Unterscheidung des Vernünftigen vom Nicht-Vernünftigen und vom Vernunftwidrigen zu eigen macht, kann er sowohl ein „fideistisches“ als auch ein „rationalistisches“ Missverständnis seiner selbst sowie seiner Beziehung zur Vernunft 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. „Fideistisch“ ist ebenfalls die Auffassung, die Vertretbarkeit eines religiösen Glaubens 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 von Maßstäben erörtert werden, an denen sich Glaubende und Nichtglaubende gleichermaßen orientieren. Die Glaubenden begnügen sich mit der wiederholten Beteuerung, sie handelten in strikter Übereinstimmung mit ihrer „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;
- in Theorie und Praxis darauf verzichtet wird, eine säkulare Außenperspektive in die religiöse Innenperspektive einzubauen;
- 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. Eine solche Auffassung bestreitet letztlich jede mögliche Alterität des Glau-

bens 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. Es spricht a priori nichts dagegen, dass auch ein religiöses Exerzitium 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 Eskapaden 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.

Es gehört zur Kunst des unterscheidenden In-Beziehung-Setzens von Religion und Vernunft, dass sowohl die Alterität und Heterogenität des Religiösen als auch seine Nicht-Unvernünftigkeit mit den Mitteln der Vernunft aufzuzeigen ist, ohne dass aber damit eine rationale Ableitung des religiösen Anderen der Vernunft angezielt wird. Für beide Teile dieser Aufgabe gelten die Regeln und Verfahren diskursiver Rationalität. An sie sind die Verfechter religiöser Geltungsansprüche ebenso gebunden wie deren Verächter. 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“ (A. Plantinga, N. Woltersdorff). Die Beweislastverteilung ist dort so geregelt, dass eine Person solange „berechtigt“ ist, eine 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 nicht an der Überzeugungskraft beigebrachter Argumente, die sie stützen, sondern am Mangel an Argumenten, die sie widerlegen.

Hierbei werden die diskursiven Standards einer rationalen Verantwortung religiöser Überzeugungen jedoch unterboten. Religiöse Subjekte müssen sich 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.²⁶ Aus diskurstheoretischer 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 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 zu 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“)

²⁶ Bei ihrer Kritik am „Gemeinsamkeitsansatz der Belegbegründung“ bezieht sich K. DORMANDY auf „Gehalte von Erfahrungen, die der Gläubige und der Religions skeptiker beide gemacht haben, oder Propositionen, die beide glauben oder aus denen keine Propositionen logisch folgen, die der andere nicht glaubt“ (Tz. 31). Sie anerkennt, dass hierbei „Nichtgläubige in der Lage sind, einen rationalen Anhaltspunkt bezüglich religiöser Überzeugungen zu haben: Sie können die Welt religiöser Überzeugungen auf der Basis derselben Belege zu erkunden, die sie selber annehmen“ (Tz. 35). Allerdings reicht es nicht aus, dass de facto eine solche Gemeinsamkeit vorhanden ist, um sie als hinreichende Basis für die Vertretbarkeit einer Überzeugung zu akzeptieren. In diesem Falle könnte man rationale Diskurse durch Demoskopie ersetzen. Wenig überzeugend und hilfreich ist vor diesem Hintergrund Dormandys Rekurs auf A. Plantingas Kriterien für stichhaltige Überzeugungsbelege („selbstevident, nicht-korrigierbar und offensichtlicher Bezug zu den Sinnesorganen“) und ihre daraus folgende Kritik am Gemeinsamkeitsansatz (Tz. 37-40). Die in diskurstheoretischer Perspektive relevanten Gemeinsamkeiten von Glaubenden und Nichtglaubenden liegen auf einer anderen Ebene und betreffen die unhintergehbaren Prinzipien sinnvollen, geltungsfähigen Denkens und Handelns bzw. jene Maßstäbe, die maßgeblich sind für die Erstellung von Kriterien zur Überprüfung von Geltungsansprüchen. Aus diesem Grund greift auch Dormandys Plädoyer für den „Paritätsansatz“ (vgl. Tz. 58-68) zu kurz, da es auch dort diesen grundlagentheoretischen Reflexionen ausweicht.

ist allenfalls dann berechtigt, wenn einzelne religiöse Aussagen in einem Aussagenszusammenhang artikuliert (bzw. darin widerspruchsfrei „insetiert“) werden, dessen Vertretbarkeit zuvor diskursiv gerechtfertigt wurde.

Dass das Modell einer diskursiven Rechtfertigung von Überzeugungen auf religiöse Einsichten und Aussagen anwendbar ist, wird nicht selten 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.²⁷ 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 Intelligibilität besitzt, muss unabhängig von ihrer Emergenz nachweisbar sein.

Ähnlich verhält es sich mit einer religiös konnotierten Rede von „existenzieller Wahrheit“, bei der es um die Frage geht, wie ein Mensch mit sich und seiner Welt „ins Reine kommt“, um ein „wahres“, authentisches Leben führen zu können. Mit dem propositionalen Gehalt von Aussagen über die Welt, wie sie „wirklich“ ist, oder mit dem Hinweis auf die Feinabstimmung der Naturkonstanten lässt sich diese Frage ebenso wenig abgelenken, wie mit dem normativen Gehalt von Ratschlägen über Verhaltensweisen, bei denen man – wie im Fall von I. Kants kategorischem Imperativ – in den verschiedenen Lebensbereichen „alles richtig“

²⁷ Vgl. exemplarisch F. v. KUTSCHERA, Vernunft und Glaube, Berlin/New York 1990, 250: „Für eine zutiefst persönliche, das eigene Leben betreffende Entscheidung können nur eigene Überzeugungen und Bewertungen den Ausschlag geben, so dass es nicht sinnvoll ist, mehr zu fordern als subjektive Rationalität.“ In diskurstheoretischer Perspektive ist die Wendung „subjektive Rationalität“ eine „*contradictio in adiecto*“. Rationalität kann es nur als eine Größe geben, die intersubjektiv zum Austrag kommt.

macht. Sie versagen bei der Suche des Menschen nach „existenzieller Verlässlichkeit“, d.h. nach einem Beistand, auf den in den Wechselfällen des Daseins Verlass ist und der angesichts des Sterbens Halt gibt. Existenziell verlässlich sind nicht die Wahrheiten der ethischen, ästhetischen oder technischen Vernunft. Wer nach einer vernunftgemäßen Einstellung zum Leben und Sterben sucht, die das eigene Sterben und den Tod eines Mitmenschen zu bestehen hilft, muss nach anderen als den genannten Vernunftformen Ausschau halten und letztlich ganz auf das Andere der Vernunft setzen. Allerdings ist es voreilig, daraus andere, nicht-diskursive Formate einer Rechtfertigung dieser Alternativen ableiten zu wollen – etwa die existenzielle Identifikation mit einer Wahrheit, die nur über das persönliche Zeugnis in die Welt kommt und die aufzugeben einer Selbstaufgabe des Zeugen gleichkäme.²⁸ Religiöse Sinnofferten, deren Anspruch darin besteht, dass man aus ihnen lebt und für sie stirbt, verdienen dabei nur begrenzt Kredit. Sofern sie dem Gedanken Vorschub leisten, dass es statthaft ist, einen Menschen um einer religiösen „Wahrheit“ willen in den Tod zu schicken, vermehren sie in der Welt den Bestand des Inakzeptablen.

Verwendete Literatur

- APEL, Karl-Otto: Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt 1998: Suhrkamp.
- APEL, Karl-Otto: Paradigmen der Ersten Philosophie. Zu einer reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte, Berlin 2011: Suhrkamp.
- APEL, Karl-Otto/KETTNER, Matthias (Hg.): Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, Frankfurt 1996: Suhrkamp.
- BEINERT, Wolfgang: Art. „Regula fidei“, in: LThK³ VIII, 976-977.
- BÖHLER, Dietrich: Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Sprechen nach der sprachpragmatischen Wende, Freiburg/München 2013: Alber.

²⁸ Bei K. JASPERS, *Der philosophische Glaube*, München ⁶1974, 11, begegnet die Unterscheidung zwischen einer „Wahrheit, die durch Widerruf leidet, und Wahrheit, deren Widerruf sie antastet. ... Wahrheit, aus der ich lebe, ist nur dadurch, daß ich mit ihr identisch werde; sie ist in ihrer Erscheinung geschichtlich, in ihrer objektiven Aussagbarkeit nicht allgemeingültig, aber sie ist unbedingt. Wahrheit, deren Richtigkeit ich beweisen kann, besteht ohne mich selber; sie ist allgemeingültig, ungeschichtlich, zeitlos, aber nicht unbedingt, vielmehr bezogen auf Voraussetzungen und Methoden der Erkenntnis im Zusammenhang des Endlichen. Es wäre ungemäß, für eine Richtigkeit, die beweisbar ist, sterben zu wollen.“ Ist es aber angemessen, für eine Wahrheit, die man nur bezeugen kann, sterben zu wollen?

- DALFERTH, Ingolf U./HUNZIKER, Andreas (Hg.): Gott denken – ohne Metaphysik?, Tübingen 2014: Mohr.
- GRUNDMANN, Thomas: Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin/New York 2008: de Gruyter.
- HABERMAS, Jürgen: Nachmetaphysisches Denken, Frankfurt 1988: Suhrkamp.
- HIEKE, Thomas: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Die Rede vom Glauben im Alten Testament, in: *Theologie und Glaube* 99 (2009) 27-41.
- HÖHN, Hans-Joachim: Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011: Echter.
- HÖHN, Hans-Joachim: Handeln unter Ungewissheit. Skizzen zu einer postsäkularen „Ethico-Theologie“, in: M. Hofer u.a. (Hg.), *Der Endzweck der Schöpfung* (FS R. Langthaler), Freiburg/München 2013: Alber, 282-310.
- HÖHN, Hans-Joachim: Praxis des Evangeliums – Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis, Würzburg 2015: Echter.
- HÖHN, Hans-Joachim: Religion - das vernunftgemäße Andere der Vernunft?, in: M. Endreß u.a. (Hg.), *Herausforderungen der Modernität*, Würzburg 2012: Echter, 277-302.
- HÖHN, Hans-Joachim: Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010: Schöningh.
- HÖHN, Hans-Joachim: Zustimmung. Der zwiespältige Grund des Daseins, Würzburg 2001: Echter.
- HÖRISCH, Jochen: Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien, München 2009: Hanser.
- JASPERS, Karl: *Der philosophische Glaube*, München 1974: Piper.
- KANT, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft* (WW VII), Frankfurt 1974: Suhrkamp.
- KETTNER, Matthias., *Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft*, in: K.-O. Apel/Ders. (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996: Suhrkamp, 424-464.
- KETTNER, Matthias: Was macht gute Gründe zu guten Gründen?, in: P. Janich (Hg.), *Naturalismus und Menschenbild* (Deutsches Jahrbuch Philosophie 1) Hamburg 2009: Meiner, 257-275;
- KUHLMANN, Wolfgang: *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 2009: Königshausen & Neumann.
- KUTSCHERA, Fran v.: *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990: de Gruyter.
- RATZINGER, Josef: *Einführung in das Christentum*, München 1968: Kösel, 17-52.
- RENTSCH, Thomas: *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011: de Gruyter.
- ROHS, Peter: *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013: Mentis, 71-89;

- SASS, Hartmut von: Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie, Tübingen 2013: Mohr
- SCHÄRTL, Thomas: Rationalitätstypen und die Weisheit der Theologie, in: Ch. Böttigheimer/F. Bruckmann (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der »Zeichen der Zeit«, Freiburg/Basel/Wien 2012: Herder, 405-431.
- SCHUBBE, Daniel u.a. (Hg.): Warum ist überhaupt etwas und nicht nichts? Wandel und Variationen einer Frage, Hamburg 2013: Meiner.
- SWINBURNE, Richard: Glaube und Vernunft, Würzburg 2005: Echter.
- WERBICK, Jürgen: Einführung in die theologischen Wissenschaftslehre, Freiburg/Basel/Wien 2010: Herder.
- WERBICK, Jürgen: Theologischen Methodenlehre, Freiburg/Basel/Wien 2015: Herder.
- WETZ, Franz-Josef: Die Gleichgültigkeit der Welt, Frankfurt 1994: Knecht.
- WETZ, Franz-Josef: Die Kunst der Resignation, Stuttgart 2000: Klett-Cotta.