

Die Rationalität religiöser Überzeugungen

Der Waffenstillstand zwischen Religion und Religionskritik scheint aufgekündigt zu sein. Ein Überblick über eine Welle von Publikationen zum sogenannten „Neuen Atheismus“ belegt hinlänglich¹, daß sich die Theologie erneut mit atheistischen Anfragen auseinandersetzen muß². Die Debattenlage ist keineswegs nur auf den englischsprachigen Raum beschränkt, auch wenn sich dort ein dezidiert kulturkämpferisches Klima herausgebildet hat, sondern macht sich auch in der deutschsprachigen Landschaft bemerkbar – allerdings mit einigen Besonderheiten: Michael Schmidt-Salomon hat um sein „Manifest des evolutionären Humanismus“ eine erstaunliche Anzahl von Gelehrten, besonders Naturwissenschaftlern, aber auch Philosophen und Juristen, versammelt, so daß man den Eindruck haben könnte, daß es in Deutschland gerade intellektuelle Kreise sind, die Religionen und Kirchen kritisch gegenüberstehen. Kann man als intelligenter und aufgeklärter Mensch nicht (mehr) religiös sein?

An und für sich sind solche Anfragen nicht neu – Theologinnen und Theologen können ein Lied davon singen, wie sie von Universitätsleitungen behandelt werden, d.h. wie sehr manche Rektorate das Vorurteil spiegeln, Theologie sei nicht mehr als eine christliche Betschule und habe im Haus der Universität eigentlich nichts zu suchen. Neu ist die atmosphärische Aufladung der gegenwärtigen Religionskritik mit einer „theory of everything“, die man in der Evolutionstheorie gefunden zu haben glaubt. Richard Dawkins ist in diesem Kontext nur der Stimmungsmacher einer Bewegung, die monotheistischen Religionen eine klare Absage erteilt: Angesichts der Tatsache, daß man die eher planlose Evolution des Lebens nicht leugnen könne, werde der Glaube an einen guten und vorausschauenden Schöpfergott nicht nur überflüssig, sondern sogar unmöglich. Der Glaube an Gott, den Vater, sei daher nichts weiter als die Hingabe an eine Art „Über-Kuscheltier“, dem kindisch gebliebene Erwachsene immer noch anhängen, weil sie sich Tröstungen in allen Lebenslagen davon versprechen können.

Bernulf Kanitscheider, deutscher Naturphilosoph und bekennender Atheist, geht denn auch einen Schritt weiter und wirbt für eine Ethik ohne theologische Vorzeichen – für eine Ethik der Lust und des Augenblicks, die die großen Sinnfragen, die von den Religionen aufgeworfen werden, in kleinere Sinnerlebnisse zergliedert und sich damit begnügt³. Ob solche Ethiken nicht nur dann lebbar sind, wenn man sich in einer bürgerlich-privilegierten Position befindet, wenn man es sich – in anderen Worten ausgedrückt – *leisten* kann, die Sinnenfreuden des Augenblicks zu

genießen, ist eine andere Frage, die hier nicht weiter thematisiert werden muß. Kantscheider steht – so ließe sich der bisherige Eindruck verdichten – für eine sehr spezielle, europäische Form des Neuen Atheismus: Im Namen der wissenschaftlichen Weltauffassung wird dem religiösen Standpunkt eine Absage erteilt; zudem wartet man mit einem Ersatzstoff für Religion auf, der sich deutlich von den Idealen einer Vernunftreligion (wie sie von der europäischen Aufklärung etwa propagiert wurde) unterscheidet, weil an diesem Stoff nichts mehr religiös ist: Es geht darum, sich im Diesseits heimelig einzurichten, sein Tun allein diesseitigen Instanzen gegenüber zu verantworten und sich mit der Existenz eines augenblickshaften Bewußtseinsbläschens in einem tumben materiellen Universum zu bescheiden.

Auf der Suche nach Strategien

Der Slogan, den der Neue Atheismus prägen könnte, müßte lauten: „Wer wissenschaftlich denkt, kann nicht religiös sein.“ Man kann, wie Alister McGrath⁴ und John Haught⁵ in verschiedenen Veröffentlichungen gezeigt haben, an der Geltung dieses Slogans durchaus berechtigte Zweifel haben. Warum sollte die Evolutionstheorie im Widerspruch zum christlichen Gottesglauben stehen? Das wäre doch nur dann der Fall, wenn Christen allesamt hartgesottene Kreationisten wären. Ein Blick in modernere Entwürfe zur theologischen Schöpfungslehre bzw. zum Dialog zwischen Darwinismus und Theologie zeigt⁶, daß eine evolutionäre Weltanschauung nicht nur nicht im Widerspruch zum christlichen Credo steht, sondern vielleicht sogar dazu beitragen kann, den christlichen Gottesbegriff zu vertiefen⁷.

Der Streit um den richtigen Begriff von Gott ist allerdings nur eine von mehreren Diskursoberflächen in der gegenwärtigen Auseinandersetzung zwischen Theismus und Atheismus. Obwohl die Klärung des Gottesbegriffs erheblich zur Aufklärung über die teilweise berechtigten, teilweise jedoch überzogenen Anliegen des Neuen Atheismus beitragen kann, liegt das eigentliche Problem in der Frage nach der *Rationalität* religiöser Überzeugungen. Vor dem Hintergrund der angeblich uneingeschränkt wissenschaftlichen Vernünftigkeit naturwissenschaftlicher Verfahren scheinen religiöse Überzeugungen einen geradezu minderwertigen Status zu haben. In ihrer Erklärungsleistung scheinen sie naturwissenschaftlichen Theorien nicht nur unterlegen; in Teilbereichen dürfte es sogar der Fall sein, daß naturwissenschaftliche Hypothesen religiöse Vorstellungen ersetzt haben. Wer glaubt beispielsweise noch, daß Gott für Gewitter verantwortlich sei oder daß die Welt in sieben Tagen erschaffen wurde und das Erdalter demzufolge nur etwa 5000 Jahre betragen könne? Religionen wurden in der Konfrontation mit naturwissenschaftlichen Erkenntnissen zur Modifikation und zum Teil zur Aufgabe bestimmter Thesen gezwungen. Spricht dies nicht für das Methodenideal der Naturwissenschaften und gegen die Rationalität religiöser Überzeugungen?

Für den religiös Glaubenden sind die genannten Beispiele meist nur Marginalien. Heutzutage würden viele (zumindest europäisch gesinnte) religiöse Menschen unterstreichen, daß das Erdalter kein Gegenstand religiöser Überzeugungen sein kann und daß die Bibel sicher kein Buch ist, das wissenschaftliche Hypothesen präsentiert. Religiöse Überzeugungen beschäftigen sich, so könnte man vereinfachend sagen, mit anderen, mit „höheren“ Dingen. Aber welche Dinge sind das nun genau? Handelt es sich hier um einen besonderen Blick auf die Welt – eine Anschauung der Welt unter der Perspektive des Unendlichen? Und führt diese besondere Rücksicht dann zu einem Verständnis religiöser Überzeugungen, das sie von wissenschaftlichen Theorien im herkömmlichen Sinn verschieden sein läßt? Schließlich: Wie wirkt sich ein adäquates Verständnis religiöser Überzeugungen auf die Rationalität religiöser Überzeugungen aus?

Theoretisch stehen drei verschiedenen Möglichkeiten⁸ zur Verfügung, die genannten Fragen zu beantworten⁹: 1. Religiöse Überzeugungen sind von herkömmlichen Überzeugungen grundverschieden. Sie können nicht am Maßstab wissenschaftlicher Vernunft orientiert werden. 2. Religiöse Überzeugungen unterliegen wie alle Überzeugungen ein- und denselben Vernunftstandards. Im Hinblick auf die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen sind dieselben Standards in Geltung. 3. Religiöse Überzeugungen haben ein eigenes Gepräge. Dennoch gibt es Analogien im Bereich anderer Überzeugungen, die uns helfen könnten, die Rationalität religiöser Überzeugungen zu klären und darzulegen.

Vollkommen unterschiedliche Bedeutungswelten?

Diese erste Strategie kann in unterschiedlicher Weise ausgelegt werden. Eine mögliche, in der Frühphase der analytischen Religionsphilosophie durchaus vertretene Auffassung besagt, daß religiöse Überzeugungen nur wie Überzeugungen aussehen, die Propositionen zum Gegenstand haben, in Wirklichkeit aber keinen kognitiven Wert besitzen, sondern eine grundsätzliche Einstellung zum Leben ausdrücken oder den illustrativen Ausdruck und die Vermittlung ethischer Normen ermöglichen. Richard Bevan Braithwaite (1900–1990) beispielsweise hat das letztere vertreten¹⁰.

Nun stimmt es zwar zweifellos, daß religiöse Überzeugungen eng mit moralischen Überzeugungen verknüpft sind und daß sie – wie grundlegende Überzeugungen jeglicher Art – eine Grundeinstellung zum Leben ausdrücken; andererseits werden viele Menschen, die religiöse Überzeugungen haben, auch behaupten, daß damit ganz bestimmte Existenzbehauptungen verbunden sind: die Behauptung beispielsweise, daß Gott existiert, daß Jesus Christus existiert hat und von den Toten auferstanden ist, daß es ein ewiges Leben gibt usw. Braithwaites Position kann religiösen Überzeugungen auch dann noch einen gewissen Sinn abgewinnen, wenn sich

die erwähnten Existenzbehauptungen als sinnlos oder falsch herausstellen würden. Aber diese Möglichkeit ist gerade nicht das, womit der *religiöse* Standpunkt rechnet und was ihn kennzeichnet; der Ernst des religiösen Standpunkts schließt die oben angedeuteten Existenzbehauptungen gerade ein und unterstellt ihre Wahrheit und ihren Sinn.

Eine mögliche Variante dieser Strategie kann aber auch so aussehen, wie sie philosophisch von Dewi Z. Phillips (1934–2006) und seinem Lehrer und Mentor Rush Rhees (1905–1989) vertreten wurde. Beide wurden als herausragende britische Philosophen bekannt, die sich dem Erbe Ludwig Wittgensteins (1889–1951) verpflichtet fühlen. Dabei bleibt es allerdings im Detail umstritten, ob Wittgenstein selbst wirklich jene religionsphilosophische Anschauung vertreten hat, die ihm von Rhees¹¹ und Phillips¹² zugeschrieben wird.

Rhees und Phillips unterstreichen die Inkommensurabilität zwischen religiöser Weltsicht und wissenschaftlicher Vernunft. Religion und Wissenschaft hätten vollkommen unterschiedliche Bedeutungswelten zum Gegenstand. Religiöse Existenzbehauptungen seien demzufolge von wissenschaftlichen Existenzbehauptungen vollkommen verschieden, so daß sich alle theologischen Versuche, sich einem irgendwie wissenschaftlich agierenden Methodenideal anzugleichen – nehmen wir etwa die Gottesbeweise in ihrer klassischen und modernen Formulierung als typische Anläufe, die Existenzbehauptungen der religiösen Weltsicht zumindest in Teilen als vernünftig darzustellen – als aussichtslos herausstellen müssen. Gegner haben Rhees und besonders Phillips immer wieder den Fideismusvorwurf gemacht – ein Vorwurf, der im Kern besagt, daß am Ende nur der blinde Sprung in den Glauben bleibe, wo der Vernunft der Weg abgeschnitten wird¹³. Allerdings zeichnet dieser Vorwurf selbst nur eine Karikatur von dem, was *wirkliche* Fideisten, die für das Verständnis von Religion eine *religionskonforme* Vernunft einfordern, behaupten würden¹⁴.

Obwohl diese als Inkommensurabilitätsthese ausgelegte Strategie einen nicht zu leugnenden Reiz besitzt, weil sie viele atheistische Anfragen an Religion als irrelevant erscheinen läßt, hat sie doch auch einen enorm hohen Preis. In der Tradition von Augustinus von Hippo (354–430), Anselm von Canterbury (1033–1109) und Thomas von Aquin (1225–1274) bleiben Vernunft und Glaube spannungsvoll aufeinander bezogen. Diese Tradition scheint in der ersten Strategie aufgegeben zu sein. Die erwähnte Spannung selbst läßt sich durchaus mehrfach auslegen; die Bezogenheit schließt aber ein, daß sich Religion nicht von jeglichem Vernunftanspruch ausnehmen läßt, auch wenn der religiöse Glaube die Tätigkeit der Vernunft erweitert und auf neue Horizonte hin eröffnet¹⁵.

Gründe für den religiösen Glauben

Die zweite Strategie behandelt religiöse Überzeugungen mehr oder weniger wie alle anderen Überzeugungen auch. Unter den namhaften Religionsphilosophen der Gegenwart ist es besonders Richard Swinburne (geb. 1934), der diese Auffassung vertritt. Seiner Ansicht nach gibt es ausreichend viele Gründe, die den religiösen Glauben und die damit verbundenen Existenzbehauptungen vor dem Forum der Vernunft rechtfertigen können. Swinburne justiert den Glaubensbegriff an wahrscheinlichkeitslogischen Überlegungen¹⁶ und versucht im Rahmen seiner Revitalisierung der Gottesbeweise den Nachweis zu führen, daß die Existenz des Universums, das Wesen hervorgebracht hat, die über Bewußtsein, Moralität und religiöse Erfahrungen verfügen, unter der Hypothese, daß Gott existiert, wahrscheinlicher ist als unter der gegenteiligen Hypothese¹⁷.

Swinburne selbst geht davon aus, daß sein Wahrscheinlichkeitstheoretischer Ausgangspunkt auch einem nichttheistischen Wissenschaftler einleuchten könne, sobald man sich auf diese rationale Basis verständigt habe¹⁸. Doch würde ein naturalistisch argumentierender Atheist wie Dawkins sich wirklich mit diesem Vorschlag einverstanden erklären? Wäre ihm die Gestalt des *ganzen* Universums nicht ein viel zu ungenauer Datenpool? Würde er nicht das, was Swinburne als unwahrscheinlich ansieht, durch eine graduelle Akkumulierung des Unwahrscheinlichen zu erklären versuchen?¹⁹ Es zeigt sich hier bereits, daß beide Seiten vermutlich nicht denselben Erklärungs-begriff verwenden. Was dem Naturwissenschaftler als Erklärung genügt, mag dem Philosophen als *Erklärung* noch lange nicht genügen²⁰. Die großen philosophischen und theologischen Fragen beginnen erst dann zu bohren, wenn die naturwissenschaftlichen Fakten eingesammelt vorliegen. Dies ist der Ansatzpunkt der dritten Strategie.

Glaube als Gewißheit

Diese Strategie würde gegen Swinburne und gegen eine Ausrichtung der Rationalität religiöser Überzeugungen an quasiwissenschaftliche Standards einwenden, daß Gott keine Hypothese ist. Religiöser Glaube hat mit Gewißheit zu tun (und nicht mit relativer Wahrscheinlichkeit), auch wenn diese Gewißheit von der Gewißheit des Wissens noch einmal verschieden ist²¹. Zudem würden viele religiöse Menschen unterstreichen, daß sich der Glaube an Gott mehr oder weniger aufdrängt, wenn wir uns gezwungen sehen, bestimmten Grunderfahrungen im Leben einen Sinn zu geben. Außerdem zeigt jede noch so oberflächliche Analyse des Phänomens religiöser Erfahrung, daß man sich hier – anders als in der Wissenschaft – gerade nicht mehr neutral verhalten kann. Das Involviertsein aus der Perspektive der ersten Person ist typisch für die religiöse Erfahrung, den Glaubenakt und – in abgeleiteter Form – auch für die Glaubensbegründung²².

In ihren Einschätzungen kann sich diese Strategie zum Teil auf William James (1842–1910) und Ludwig Wittgenstein berufen²³. Sie würde daher auch von einem *analogen* Rationalitätsbegriff sprechen, der einerseits der Grundverpflichtung zur Rationalität nicht aus dem Weg geht, andererseits aber die Rationalität des Religiösen von wissenschaftlicher Rationalität zu unterscheiden sucht. Religionsphänomenologisch spricht sehr viel für diese dritte Strategie, denn sie würdigt die religiöse Gewißheit als ein Vorkommnis *sui generis*, das sich von den Gewißheiten wissenschaftlicher Verfahren unterscheidet, ja unterscheiden muß. Der Glaube an Gott, so lautet der Slogan dieser Strategie, ist keine Hypothese. Denn an Hypothesen hängen wir nicht unser Leben auf; die Sprachspiele wissenschaftlicher Verfahren legen es uns vielmehr nahe, Hypothesen gegenüber skeptisch zu sein und sie auf alle denkbaren Falsifikationsmöglichkeiten hin zu justieren. Im Kontext religiösen Glaubens jedoch verhalten wir uns anders. Sind wir deswegen irrational? Oder können wir uns – wie es diese Strategie nahelegt – darauf berufen, daß Rationalität in Religion und Wissenschaft jeweils etwas Unterschiedliches bedeutet?

Grundlegende Überzeugungen

Was die obengenannte dritte Strategie einklagt, ist das Eigenrecht und die Eigendynamik religiöser Überzeugungen. Das schließt ihre Vergleichbarkeit mit anderen Überzeugungen nicht aus. Aber zunächst gilt es, ihren besonderen Status genauer zu klären. Das hat von zwei Seiten aus zu geschehen: Zum einen kann man fragen, was religiöse Überzeugungen als Überzeugungen eigentlich ausmacht und was sie sind. Zum anderen ist zu klären, was das Attribut „religiös“ bedeutet und inwiefern dieser Zusatz der obengenannten und favorisierten dritten Strategie zuarbeitet und sie stützt²⁴.

Eine Auflistung verschiedener religiöser Überzeugungen könnte sehr schnell zeigen, daß es sich hierbei um grundlegende Überzeugungen handelt. Für solche Überzeugungen ist es typisch, daß sie den Rahmen meines Weltbilds darstellen. Dieses Weltbild ist gewissermaßen der Reim, den ich mir auf die Welt und ihre Phänomene mache. Es enthält daher nicht nur Existenzbehauptungen, die für mich selbstverständlich sind, sondern auch Werturteile und ethische Grundhaltungen; mein Weltbild ist so mit meinem Leben verbunden, daß es die Lebensformen prägt, die mich prägen²⁵. Grundlegende Überzeugungen unterscheiden sich von einfachen, problematisierbaren Überzeugungen gerade dadurch, daß ich sie nicht ohne weiteres aufgeben kann, weil ich meine eigene Identität und all das, wofür ich einstehen würde, damit verbunden sehe. Bei problematisierbaren Überzeugungen ist das nicht so. Wenn ich überzeugt bin, daß es bei der Inauguration des neuen Präsidenten in Washington schneit, dann spielt das für die Weise, wie ich mein Leben führe, vermutlich keine große Rolle (es sei denn ich bin, sagen wir, eine Art Scha-

mane, der von der Wettersituation am Tag der Inauguration das Schicksal der Amtsführung des Präsidenten und davon sein eigenes Wohl und Wehe abhängig machen würde). Sollte ich diese Überzeugung aufgeben müssen, so mag das vielleicht ärgerlich oder blamabel sein, aber es bringt mein Weltbild nicht zum Einsturz.

Anders ist es bei grundlegenden Überzeugungen wie etwa, daß Gott den Menschen ein ewiges Leben verheißen hat. Es ist einerseits gar nicht so leicht festzulegen, was mich im Detail vom Festhalten an dieser Überzeugung abbringen könnte. Andererseits aber – sollte ich diese Überzeugung aufgeben – wird mich dieser Verlust zu einem anderen Menschen machen (vorausgesetzt freilich, ich habe einmal *ernsthaft* daran festgehalten). Das ernsthafte Festhalten, das meine Identität betrifft, zeichnet *grundlegende* Überzeugungen vor problematisierbaren Überzeugungen aus²⁶.

Menschen haben grundlegende Überzeugungen nicht nur in religiösen Dingen; im Alltag sind es gar nicht so selten politische Ansichten, die uns vor Augen führen, was grundlegende Überzeugungen sind und wie schwer es sein kann, Menschen von grundlegenden Überzeugungen abzubringen oder zur Übernahme bestimmter grundlegender Überzeugungen zu überreden. Selbst die metaphysischen Überzeugungen unserer Lebenswelt sind grundlegende Überzeugungen, die freilich in einem seltsamen Osmoseverhältnis mit wissenschaftlichen Weltauffassungen stehen können: Daß Gegenstände nicht alle fünf Minuten verschwinden und danach ebenso spontan wieder in Existenz treten, daß materielle Gegenstände in Raum und Zeit lokalisiert sind, daß Kräfte meßbar sein müssen, daß artifizielle Gegenstände wie Tische oder Stühle keine Seele haben – all das ist Teil unseres Weltbilds und ruht auf *grundlegenden Überzeugungen* auf. Das macht sie gegenüber sogenannten wissenschaftlichen Erkenntnissen nicht blind; aber wissenschaftliche Erkenntnisse dirigieren unsere grundlegenden Überzeugungen nur insofern, als sie uns bisweilen zwingen können, unser Handeln und unser Verhalten, ja unsere Einstellungen gegenüber bestimmten Phänomenen zu verändern. Der Einfluß auf die Lebensform, die uns prägt, ist die entscheidende (aber auch komplexe) Schnittstelle. Denn grundlegende Überzeugungen sind nicht unmittelbarer Ausfluß spezifischer Einzelerfahrungen und Einzelerkenntnisse.

Religiöse Überzeugungen

Was macht religiöse Überzeugungen nun zu *religiösen* Überzeugungen? Die Diskussion dieser Antwort könnte Bände füllen, weil sich manche heutzutage scheuen, Religion *normativ* zu definieren, d. h. einen kriterialen Religionsbegriff vorzulegen, der uns helfen könne, Religion (nehmen wir das Christentum oder den Islam als konkretes Beispiel) von *Quasi-Religion* (denken wir an die rituellen Elemente eines Fußballspiels von Schalke 04 und die gelegentliche Beschwörung oder Verunglimp-

fung des Fußballgottes) zu unterscheiden. Dennoch muß eine Definition dieser Art – zumindest als Arbeitshypothese – versucht werden, um wenigstens im Ansatz zu verstehen, worüber wir sprechen, wenn wir von Religion reden.

Vielleicht ist in diesem Umfeld Friedrich Schleiermachers (1768–1834) Religionsbegriff noch brauchbar²⁷. Im Sinn Schleiermachers kann man Religion als die Anschauung des Universums unter der Perspektive des Unendlichen begreifen²⁸. Es ist die Dimension des Unendlichen bzw. Unbedingten, die religiöse Überzeugungen zu ebensolchen macht. Das unterscheidet das Religiöse einerseits von anderen Bereichen, auf die sich grundlegende Überzeugungen auch beziehen (wie etwa Metaphysik und Ethik), verbindet sie andererseits aber auch mit diesen; wo immer das Unbedingte in der Ethik und Metaphysik Thema wird, zeichnet sich ein religiöser Subtext ab. Insofern man mit Schleiermacher und der idealistischen Tradition sagen kann, daß Religion zur Vernunfttätigkeit des Menschen wesentlich gehört, aus ihr entspringt oder wenigstens mit ihr in einem organischen Einklang ist, wird man – gewissermaßen gegen David Humes (1711–1776) Verdikte²⁹, die im sogenannten Neuen Atheismus schemenhaft wieder aufgegriffen wurden – das Vorkommen religiöser Überzeugungen nicht als Problem oder Störung empfinden. Das rechtfertigt sie aber nur in einem sehr vagen und weiten Sinn (etwa so, wie man das Vorkommen von künstlerischen Ausdrucksformen oder Geschmacksurteilen rechtfertigen kann, ohne die Formen bzw. Urteile selbst zu rechtfertigen).

Zu zeigen, daß das Vorkommen von religiösen Überzeugungen legitim ist, weil religiöse Überzeugungen etwas thematisieren, was Gegenstand und Tendenz der menschlichen Vernunft selbst ist (nämlich der Ausgriff auf Unendliches oder das Gewahrwerden des Unbedingten in seinen vielfachen Schattierungen), ist bereits ein wichtiger Spielzug in der Auseinandersetzung mit jenen, die – gewissermaßen im Kielwasser von Friedrich Nietzsche (1844–1900), Sigmund Freud (1856–1939) und Dawkins – Religion als Degenerationserscheinung, Krankheit oder Wahnvorstellung betrachten, wenn sie nicht gleich Leichtgläubigkeit und Dummheit der Menschen für das Aufkommen religiöser Überzeugungen verantwortlich machen wollen. Aber, wie bereits angedeutet, dieser Spielzug deckt noch nicht ab, was wir als Rechtfertigung im spezifischen Sinn verstehen. Wir wollen *wissen*, ob es wahr ist, daß Gott existiert, daß es ein Leben nach dem Tod gibt, daß sich Gott in Jesus von Nazaret geoffenbart hat.

Rechtfertigung religiöser Überzeugungen?

Dieser Drang zur am Wissen orientierten Rechtfertigung stößt bei religiösen Überzeugungen auf allerlei Schwierigkeiten: Zum einen gilt – und das ist fast trivial –, daß Glaube *nicht Wissen* ist. Einer der Gründe für diese Ansicht, die zur Tradition gehört und sich im Konzept der eschatologischen Verifikation im Kontext zeit-

genössischer Diskussionen zur Bewahrheitung von Glaubensaussagen³⁰ wiederfindet, ist der Gedanke, daß wir Gott erst am Ende der Zeit von Angesicht zu Angesicht schauen können, wenn und weil unsere irdische Pilgerfahrt beendet sein wird und alles, was uns an einer vollkommenen Gottesbegegnung gehindert haben mag, weggefeht sein wird. Solange wir jedoch auf unserer irdischen Pilgerfahrt noch unterwegs sind, sind wir auf das Deuten von Ereignissen angewiesen, wobei uns dabei klar vor Augen steht, daß wir, während wir „unterwegs“ sind, keine Eindeutigkeit erzielen können. Unsere Deutungen hängen in gewisser Weise von unseren Einstellungen und Vorurteilen ab, so daß wir bestimmte Ereignisse in ihrem Licht sehen – und nicht andersherum (was aber nicht heißen soll, daß wir jede beliebige Deutung auf jedes beliebige Ereignis anwenden dürften).

Ein Filmbeispiel kann das verdeutlichen: Der Thriller „The Game“ (USA 1997, Regie: David Fincher) erzählt von einem reichen Großfinancier, Nicholas van Orton (gespielt von Michael Douglas), der von seinem Bruder mit einem nicht näher spezifizierten Spiel bekannt gemacht wird. Van Orton durchläuft verschiedene Eignungstests, wird von der Spielfirma CRS zunächst aber als Kandidat abgewiesen. Dennoch kommt es zu zahlreichen Vorfällen (eine Harlekinpuppe taucht vor der Tür seiner Villa auf; ein mit ihm vom TV-Bildschirm herabsprechender Nachrichtenmoderator gibt ihm Anweisungen usw.), die van Orton glauben lassen, daß er sich dennoch in einem ausgeklügelten Spiel befindet. Als die Vorfälle immer skurriler und lebensgefährlicher werden (ein Taxifahrer versenkt van Orton mit dem Taxi im Pazifik, van Orton kann sich durch eine glückliche Fügung gerade noch retten usw.; er wird von der Kellnerin, die sich zunächst mit ihm verbrüdete, betäubt und wacht auf einem mexikanischen Friedhof wieder auf), muß es der Hauptfigur so vorkommen, als sei er einer gigantischen Täuschung auf dem Leim gegangen, die nur den Zweck hat, ihn psychisch ans Ende seiner Kräfte zu führen, um ihm dann sein Vermögen abzunehmen. Erst ganz am Ende – in einem spannungsvollen Showdown – stellt sich heraus, daß auch die lebensgefährlichen Manöver noch Teil eines gigantischen, bis ins Detail ausgeklügelten Spiels waren, das von van Ortons Bruder mit der Unterstützung einer Spezialfirma für die Hauptfigur arrangiert hatte, um ihn zu einem „besseren“ Menschen zu machen.

Werfen wir einen Blick auf die epistemisch-hermeneutischen Herausforderungen, die der Plot illustriert. Die Hauptfigur *weiß* die meiste Zeit *nicht*, ob sie sich in einem Spiel oder in einer Falle befindet. Die längste Zeit halten sich die konkurrierenden Deutungsoptionen sogar die Waage, Ereignisse können sowohl als Teil des Spiels als auch als Teil eines gigantischen Bluffs gedeutet werden, obwohl nicht beide Deutungen gleichzeitig wahr sein können. Auch die fortschreitende Akkumulierung von Ereignissen führt nicht zur vollkommenen Eindeutigkeit. Die stellt sich tatsächlich erst am Ende des Films ein. In „The Game“ stehen sich zwei grundlegende Überzeugungen („Dies ist ein Spiel“ – „Dies ist eine Verschwörung“) rivalisierend gegenüber; der Hauptcharakter selbst springt sogar gelegentlich von der

einen in die andere Perspektive. Diese Sprünge sind nicht unbedingt irrational, wenn man bedenkt, daß es nicht nur darauf ankommt, Ereignisse zu sichten und zu gewichten, sondern auch zu *deuten*. Phasenweise scheinen beide Perspektiven gleichermaßen berechtigt zu sein. Und das Übergewicht einer bestimmten Perspektive läßt sich nie zur Eindeutigkeit hin verstetigen. Welche Perspektive ist nun – aus der Sicht der Hauptfigur – eigentlich die rationalere?

Der Film zeigt in der ihm eigenen Erzählform, daß wir im Hinblick auf die Rationalität bestimmter Deutungen nicht selten auf eine sozusagen eschatologische Perspektive angewiesen sind: Erst *vom Ende her*, wenn es keine neuen Ereignisse mehr zu sichten und zu bewerten gilt, läßt sich eine Deutungsperspektive verstetigen und vereindeutigen. Solange wir uns aber noch „mitten im Geschehen“ befinden, bleibt die gewünschte Eindeutigkeit eine Utopie. Das Problem der eschatologischen Blickrichtung ist, wie das Filmbeispiel zeigen kann, nicht allein für religiöse Überzeugungen von Belang, sondern im Grund auch überall dort, wo wir uns auf eine Ganzheit „einen Reim machen“ müssen, obwohl wir das Ganze *als* Ganzes noch nicht zu Gesicht bekommen haben.

„Vernünftig sein“ in religiösen Dingen

Ein anderes Problem, das im Hintergrund der Frage nach der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen steht, berührt den *Vernunftbegriff*. Es ist nämlich gar nicht so klar, was „vernünftige Rechtfertigung“ genau bedeutet. Das liegt nicht nur daran, daß der Vernunftbegriff selbst womöglich vage und unterbestimmt ist³¹, sondern auch daran, daß „vernünftig sein“ je nach Kontext ganz verschiedene Erfordernisse mit sich bringt. So ist es beispielsweise im Alltag durchaus vernünftig, sich auf Urteile anderer zu verlassen; im Kernbereich naturwissenschaftlichen Forschens ist es aber vernünftiger, grundsätzlich skeptisch zu sein, weil eine derartige Skepsis zu einem Wettbewerb der besseren Methoden führen kann. Es kann für einen Ehepartner vernünftig sein, einen Streitpunkt nicht bis in den letzten argumentativen Winkel zu verfolgen, um einer möglichen Entfremdung in der Partnerschaft nicht Vorschub zu leisten; für einen Rechtsanwalt, der die Tragfähigkeit bestimmter Argumente zu bewerten hat, kann es aber verheerend sein, wenn er mitten im Verfahren klein beigt und der Gegenseite großzügige Zugeständnisse macht.

Was sich als harter Kern des Vernünftigeins ausmachen läßt, ist vermutlich die schlichte Tatsache, daß es sich dabei um eine Haltung handelt, die die *Bewertung von Gründen*, die eine Person vorbringt, wenn es darum geht, eine Handlung von einem bestimmten Typ auszuführen (wobei in diesem Rahmen auch das Haben von Meinungen oder Überzeugungen als Handlung im weiteren Sinn verstanden werden kann) zuläßt und sich entsprechenden Bewertungsprozessen auch stellt³². Vernünftigsein ist in gewissem Sinn eine Praxis, die auf einer Haltung aufruht; die

dabei implizierten Bewertungen jedoch sind in höchstem Maß kontextbezogen, wie die oben erwähnten Beispiele belegen können.

Wie gestaltet sich das „vernünftig sein“ in religiösen Dingen? Es dürfte auf der Hand liegen, daß es bei religiösen Überzeugungen um andere Dinge und Fragen geht als in naturwissenschaftlichen Theorien. Wenn „vernünftig sein“ kontextuell bedingt und nur analog explizierbar ist, dann dürfen auch religiöse Überzeugungen ein gewisses Eigenrecht reklamieren. Aber – noch einmal: Wie gestaltet sich vernünftig sein in religiösen Kontexten? Die Frage ist schon deshalb nicht leicht zu beantworten, weil unsere Idee von Vernünftigsein vom politischen Öffentlichkeitsbegriff kontaminiert ist³³, so daß wir in Kosten- und Nutzenkategorien, in Schadensbeifferungskategorien und in privaten Freiheitsrechtskategorien zu denken gewohnt sind. Aber ist all das schon vernünftig, was anderen nicht wehtut und gesamtgesellschaftlich keinen Schaden anrichtet? Oder ist nur das vernünftig, was auch im Licht der Öffentlichkeit getan und vertreten werden kann? Oder ist gerade das vernünftig, was öffentlich allgemeine Anerkennung und Zustimmung fordert und keine Empörung auslöst?

„Guten Gewissens“ glauben

Klammern wir diese Zusatzaspekte, die die Fragestellung gleichzeitig auch ein wenig vernebeln, einmal ein, so würden wir jemand in religiösen Dingen für vernünftig erachten, der seine religiösen Überzeugungen „guten Gewissens“ vertritt und vertreten kann. Der Ausdruck „guten Gewissens“ ist seinerseits zunächst etwas vage, aber er läßt sich als Netz verwenden, um einige hilfreiche Kriterien einzufangen. Da sind zum einen negative Kriterien: Wer *guten Gewissens* an seinen religiösen Überzeugungen festhält, der kann nicht an etwas Inkonsistentes glauben und auch nicht an etwas, das die innere Architektur seines Weltbildes fragmentiert oder unterminiert. Jemand kann guten Gewissens an seinen religiösen Überzeugungen festhalten, wenn er andererseits vor dem Vorhandensein alternativer religiöser Weltbilder nicht die Augen verschließt, sondern versucht, sich einen Reim darauf zu machen, wie und wieso es zu den Unterschieden und zu den Gemeinsamkeiten in Hinsicht auf diese Weltbilder kommen konnte und von welcher Warte aus er sich überhaupt ein Urteil über diese Weltbilder erlauben darf.

Es gibt aber auch positive Kriterien, die die Grundlage einer Bewertung darstellen können: Wer guten Gewissens an seinen religiösen Überzeugungen festhält, der muß an der *Wahrheit* dieser Überzeugungen *interessiert* sein, d.h. an einer größtmöglichen Kohärenz mit anderen Überzeugungen und mit jenen Überzeugungen, die im Lauf der Zeit aus vielfachen Erfahrungen mit der Welt erwachsen. Und wer guten Gewissens an seinen religiösen Überzeugungen festhält, muß in der Lage sein zu zeigen, wo und wie diese Überzeugungen sein Leben prägen und wie sie sich im

Leben als „fruchtbar“ erweisen, auf welche existentielle Fragen sie eine Antwort zu geben versuchen, wie sie das Unbedingte und Unendliche im vernünftigen, bewußten Leben vergegenwärtigen und ob die Instanzen, von denen der Erwerb bestimmter Überzeugungen abhängt, ihrerseits vertrauenswürdig sind. Reichen diese Kriterien, die sozusagen eine Haltung des Vernünftigeins in religiösen Dingen zum Ausdruck bringen wollen, schon aus, um jemanden, der sich diese Kriterien zu eigen gemacht hat, schon als *vernünftigen Menschen* einzustufen?

Man kann durchaus zurückfragen, ob jemand in religiösen Belangen vernünftig ist, der sich darauf versteift, nur das gelten zu lassen, was er selbst unmittelbar erfahren hat und was ihm selbst als Wissen gewiß ist. Viele würden zugeben, daß eine solche Haltung die eines Skeptikers ist – eine Haltung, deren Alltagsuntauglichkeit erwiesen und deren Vorkaufsrecht auf den Vernunftbegriff durchaus nicht gesichert ist. Und man kann weiter fragen, ob das Vernünftigein in religiösen Kontexten auf Gedeih und Verderb daran hängt, daß wir die Wahrheit unserer Überzeugungen erweisen – und „Wahrheit erweisen“ heißt in diesem Zusammenhang nichts anderes als unsere Überzeugungen zu *Wissen* zu machen. Wäre solch ein Standard nicht viel zu übertrieben? Würde solch ein Standard sich nicht desaströs auf viele andere Formen von grundlegenden Überzeugungen auswirken?

Vernünftig sein ist primär eine Haltung; eine Haltung kann sich auch dann bewähren, wenn die Überzeugung, die in Rede steht, als solche nicht gerechtfertigt ist. Es gibt Bereiche (grundlegende Überzeugungen in Hinsicht auf Metaphysik, Ethik, Ästhetik und eben auch Religion), in denen der Standard eines absolut sicheren Wissens zu hoch oder zu übertrieben oder sogar unangemessen wirken könnte. Dennoch versuchen wir, in diesen Bereichen das Vernünftige vom Unvernünftigen zu trennen. Und wir tun dies dadurch, daß wir den Gehalt der in Rede stehenden Überzeugungen gewissermaßen mit den Haltungen der Personen, die diese Überzeugungen *haben*, „verrechnen“. Es ist gerade *nicht unvernünftig*, so etwas zu tun.

Überzeugungen und Erfahrung

Ein ganz eigenes Problem der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen ergibt sich aus ihrem Charakter als *grundlegende* Überzeugungen. Wer sich eine Übersicht über grundlegende Überzeugungen aus dem religiösen oder nichtreligiösen Bereich verschafft, wird schnell sehen, daß es sich hier nicht um Meinungs- und Gewißheitszustände handelt, die das unmittelbare Ergebnis bestimmter empirischer Erfahrungen sind oder die sich auf Propositionen beziehen, die schlicht analytisch und apriorisch gelten könnten. Gibt es einen Weg, grundlegende Überzeugungen wie zum Beispiel die Aussage: „Artifizielle Gegenstände wie Tische und Stühle haben keine Seele“ auf Erfahrungssätze zu stützen? Wir würden vermutlich sagen, daß solche Überzeugungen nicht aus Erfahrungssätzen abgeleitet werden können,

daß auf der anderen Seite Erfahrungen sie gebildet, gewissermaßen „erwirkt“ haben. Die Erwirkung durch Erfahrung läßt sich daran ablesen, daß sich die in Rede stehenden Überzeugungen im Umgang mit der erfahrenen und erfahrbaren Wirklichkeit bewähren. Das macht sie zwar noch nicht zu Wissen – *wie* wir zu Wissen kommen, ist uns erst auf der Grundlage von bestimmten Überzeugungen ermittelbar, so daß wir grundlegende Überzeugungen nicht noch einmal als Wissen einholen können –, aber hilft uns bei einer *kritischen Bewertung* von grundlegenden Überzeugungen: Leere Überzeugungen lassen sich nicht mehr von der erfahrbaren Wirklichkeit betreffen³⁴.

Das kann auch für religiöse Überzeugungen gelten; sofern sie erkenntnis- und handlungsleitend sind, können sie sich an der Erfahrung bewähren (Erfahrung hier in einem weiten Sinn verstanden). Es kann sein, daß die Erwirkung durch Erfahrung zu einer Modifikation, zu einem Umbau der Architektur oder zu einer Veränderung des Netzes von grundlegenden religiösen Überzeugungen führt. Vorgänge dieser Art sind komplex, weil sich Erfahrungen erst in einer Art Sedimentationsprozeß verfestigen müssen, um nachdrücklich auf Überzeugungen einzuwirken. Andererseits bildet die „Erwirkbarkeit“ zumindest im Umweg ein fundamentales Kriterium, um die Rationalität von Religiösem auszuweisen: Wo die Erwirkung durch Erfahrung unklar bleibt oder wo gerade die gegenteilige Überzeugung durch Erfahrung erwirkt wird, da ist das Festhalten an einer bestimmten Überzeugung fragwürdig geworden. Dieses Kriterium liefert zwar keine Begründung von grundlegenden Überzeugungen, verweist aber auf einen Grund und Boden, aus dem sie ihre Kraft speisen. Wie in anderen Bereichen so sind auch im religiösen Kontext „kraftlose“ Überzeugungen verdächtig und ob ihrer Wirkungslosigkeit leer.

Das hier noch einmal eigens entfaltete Kriterium der „Erwirkung“ durch Erfahrung zeigt uns allerdings auch, daß wir keine unmittelbare Bewahrheitung grundlegender Überzeugungen durch Erfahrung erwarten sollten. Das wäre nicht fair – nicht nur nicht fair bei religiösen, sondern auch nicht bei ethischen oder metaphysischen Überzeugungen. Die Eigendynamik führt rein rationalistische Erkenntnis-, Wissens-, und Wissenschaftsideale an ihre Grenzen. Andererseits leistet sie ebenfalls keinem reinen Fideismus Vorschub, der religiöse Überzeugungen von rationalen Anfragen auszunehmen hat.

Wie wirkt sich diese Einsicht auf die Auseinandersetzung mit den eingangs thematisierten Atheismen aus? Sofern sich die Diskussion um rationale Standards dreht, wird man rein empirisch-wissenschaftliche Rationalitätsstandards als unfair und überzogen werten dürfen, gerade weil sie bei grundlegenden Überzeugungen aller Art nicht greifen und auch nicht greifen können. Sofern es sich um die Prädominanz einer bestimmten Weltanschauung – nämlich einer naturalistischen – handelt, wird man auf den Überzeugungsrahmen einer Weltanschauung verweisen dürfen mit der Frage, welche Erfahrungen eine rein naturalistische Weltanschauung erwirkt haben könnten und wie diese Erfahrungen von den existentiellen und reli-

giösen Erfahrungen abweichen, die den Rahmen und das Netzwerk grundlegend religiöser Überzeugungen erwirkt haben.

ANMERKUNGEN

¹ Vgl. bes. R. Dawkins, *Der Gotteswahn* (Berlin 2007); Ch. Hitchens, *Der Herr ist kein Hirte* (München 2007); D. C. Dennett, *Den Bann brechen. Religion als natürliches Phänomen* (Frankfurt 2008); S. Harris, *Das Ende des Glaubens* (Winterthur 2007).

² Zur theologischen Diskussion vgl. *Wiederkehr des Atheismus? Fluch oder Segen für die Theologie*, hg. v. M. Striet (Freiburg 2008); Th. Schärfl, *Neuer Atheismus. Zwischen Argument, Anklage u. Anmaßung*, in dieser Zs. 226 (2008) 147–161. Zur philosophischen Auseinandersetzung vgl. P. Strasser, *Warum überhaupt Religion? Der Gott, der Richard Dawkins schuf* (München 2008).

³ Vgl. B. Kanitscheider, *Auf der Suche nach dem Sinn* (Frankfurt 1995); ders. u. B. Dessau, *Von Lust u. Freude. Gedanken zu einer hedonistischen Lebensorientierung* (Frankfurt 2000).

⁴ Vgl. A. u. J. C. McGrath, *Der Atheismus-Wahn. Eine Antwort auf Richard Dawkins u. den atheistischen Fundamentalismus* (Asslar 2007).

⁵ Vgl. J. F. Haught, *God and the New Atheism. A Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens* (Louisville 2008).

⁶ Vgl. ders., *Christianity and Science. Toward a Theology of Nature* (Maryknoll 2007).

⁷ Vgl. ders., *God after Darwin. A Theology of Evolution* (Boulder 2000); ders.: *Deeper than Darwin. The Prospect of Religion in the Age of Evolution* (Boulder 2003).

⁸ Zur parallelen Fragestellung und zur Positionierung dieser Alternativen vgl. F. Ricken, *Von Hume zu Augustinus – Wege der analytischen Religionsphilosophie*, in: *Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart*, hg. v. G. Kruck (Mainz 2003) 177–195; vgl. zudem A. Kreiner, *Formen analytischer Rationalität*, in: ebd. 197–212. Zu einigen historischen und religionsphilosophischen Detailaufnahmen im Hinblick auf diese Strategien vgl. M. Laube, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert* (Berlin 1999); vgl. zur allgemeinen Übersicht A. Loichinger, *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie u. Theologie*, 2 Teilbde. (Neuried 1999); W. Löffler, *Einführung in die Religionsphilosophie* (Darmstadt 2006).

⁹ Zu einer vergleichbaren Einteilung vgl. Th. M. Schmidt, *Objektivität u. Gewißheit. Vernunftmodelle u. Rationalitätstypen in der Religionsphilosophie der Gegenwart*, in: *Religiöse Überzeugungen u. öffentliche Vernunft. Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, hg. v. F. –J. Bormann u. B. Irlenborn (Freiburg 2008) 199–217.

¹⁰ Vgl. R. B. Braithwaite, *An Empiricists View on the Nature of Religious Belief* (Folcroft 1977).

¹¹ Vgl. Rush Rhees on Religion and Philosophy, hg. v. D. Z. Phillips (Cambridge 1997); R. Rhees, *Discussions of Wittgenstein* (Bristol 1996).

¹² Vgl. D. Z. Phillips, *Religion and Wittgenstein's Legacy* (Aldershot 2005); ders., *Religion and Understanding* (Oxford 1967); ders., *Religion Without Explanation* (Oxford 1976); ders., *Belief, Change, and Forms of Life* (Basingstoke 1986).

¹³ Vgl. ders. u. K. Nielsen, *Wittgensteinian Fideism?* (London 2005).

¹⁴ Vgl. St. Evans, *Faith Beyond Reason. A Kierkegaardian Account* (Grand Rapids 1998).

¹⁵ Vgl. P. Helm, *Faith and Understanding* (Grand Rapids 1997).

¹⁶ Vgl. R. Swinburne, *Faith and Reason* (Oxford 2005).

¹⁷ Vgl. ders., *Die Existenz Gottes* (Stuttgart 1984); engl.: *The Existence of God* (Oxford 2004).

¹⁸ Vgl. ders., *An Introduction to Confirmation Theory* (London 1973).

¹⁹ Vgl. R. Dawkins, *Der blinde Uhrmacher: Warum die Erkenntnisse der Evolutionstheorie beweisen, daß das Universum nicht durch Design entstanden ist* (München 2008).

²⁰ Vgl. P. Strasser, *Theorie der Erlösung. Eine Einführung in die Religionsphilosophie* (München 2006).

²¹ Vgl. hierzu Th. Schärfl, *Erfahrung, Exerzitium, Autorität u. Einsicht. Überlegungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen*, in: *Religiöse Überzeugungen u. öffentliche Vernunft* (A. 9) 132–173, 134f.

²² Vgl. weiterführend Th. Schärfl, *Gotteserfahrung denken*, in dieser Zs. 225 (2007) 444–456.

²³ Vgl. dazu insges. ders., *Wahrheit u. Gewißheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens* (Kevelaer 2004).

²⁴ Zur genaueren Analyse vgl. Th. Schärfl, *Was sind religiöse Überzeugungen?*, in: *Was sind religiöse Überzeugungen?*, hg. v. H. Joas (Göttingen 2003) 11–46.

²⁵ Vgl. Th. Schärfl, *Was heißt es, überzeugt zu sein? Anmerkungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen*, in: *ThPh* 79 (2004) 201–218.

²⁶ Vgl. ders. (A. 21) 143f.

²⁷ Auch wenn dialektische Theologien kritisch an diesem Begriff gerüttelt haben, so gibt es nach wie vor in der protestantischen Theologie Auffassungen, die Schleiermacher und mit ihm einen idealistisch getränkten Religionsbegriff freundlich aufnehmen. Vgl. zur Auseinandersetzung R. R. Niebuhr, *Schleiermacher on Christ and Religion* (London 1965); Karl Barth, *The Theology of Schleiermacher. Lectures at Göttingen, winter semester of 1923/24*, ed. by D. Ritschl (Grand Rapids 1982). Zur Anknüpfung an Schleiermacher und die idealistische Tradition vgl. U. Barth, *Gott als Projekt der Vernunft* (Tübingen 2005); ders.: *Religion in der Moderne* (Tübingen 2003); G. Wenz, *Religion. Aspekte ihres Begriffs u. ihrer Theorie in der Neuzeit* (Göttingen 2005).

²⁸ Vgl. F. Schleiermacher, *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern*, hg. v. R. Otto (Göttingen 82002) 50–55.

²⁹ Vgl. Ricken (A. 8) 177f.

³⁰ Vgl. bes. J. Hick, *Faith and Knowledge* (London 1957) 177f.

³¹ Vgl. zu dieser Fragestellung F. Kambartel, *Die Vernunft u. das Allgemeine. Zum Verständnis rationaler Sprache u. Praxis*, in: *Die eine Vernunft u. die vielen Rationalitäten*, hg. v. K.-O. Apel u. M. Kettner (Frankfurt 1996) 58–72.

³² Vgl. M. Kettner, *Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft*, in: *Die eine Vernunft* (A. 31) 424–464.

³³ Zu Detailanalysen vgl. das Sammelwerk *Religion in der pluralistischen Öffentlichkeit*, hg. v. Th. Schmidt (Würzburg 2008).

³⁴ Vgl. Schärfl (A. 21) 154–160.