

## **Probekapitel**

### **Hans Albert: Josef Ratzingers Rettung des Christentums**

#### **Ratzinger und Habermas im Dialog**

Daß sich Joseph Ratzinger zu einem Dialog mit Jürgen Habermas bereit gefunden hat, hat verständlicherweise großes Aufsehen erregt. Allerdings hatte sich schon in der Habermasschen Rede in der Paulskirche im Herbst 2001 eine Wende im Denken dieses Philosophen angedeutet, die diese Begegnung und die in ihr erreichte Verständigung zwischen den beiden Denkern plausibel erscheinen läßt. Er hatte damals von der säkularen Gesellschaft ein neues Verständnis von religiösen Überzeugungen gefordert, die nicht nur Relikte einer abgeschlossenen Vergangenheit seien, sondern eine kognitive Herausforderung für die Philosophie darstellten. Im Januar 2004 fand dann in der Katholischen Akademie Bayern das Gespräch zwischen Habermas und Ratzinger statt, das „weltweite Aufmerksamkeit“ gefunden hat.<sup>1</sup>

In seinem Referat macht Habermas den Vorschlag „die kulturelle und gesellschaftliche Säkularisierung als einen doppelten Lernprozeß zu verstehen, der die Traditionen der Aufklärung ebenso wie die religiösen Lehren zur Reflexion auf ihre jeweiligen Grenzen nötigt“.<sup>2</sup> Was „das Phänomen des Fortbestehens der Religion in einer sich weiterhin säkularisierenden Umgebung“ angehe, so möchte er es „nicht als bloße soziale Tatsache ins Spiel bringen“. Die Philosophie müsse dieses Phänomen vielmehr „auch gleichsam von innen her als eine kognitive Herausforderung ernst nehmen“.<sup>3</sup> Sie bestehe, so sagt er in einem Exkurs, „auf der generischen, aber keineswegs pejorativ gemeinten Unterscheidung zwischen der säkularen, ihrem Anspruch nach allgemein zugänglichen, und der religiösen, von Offenbarungswahrheiten abhängigen Rede“. Aber diese „grammatische Grenzziehung“ verbinde sich – anders als bei Kant und Hegel – „nicht mit dem philosophischen Anspruch, selber zu bestimmen, was von den Gehalten religiöser Traditionen – über das gesellschaftlich institutionalisierte Wissen hinaus – wahr oder falsch ist“. Die Philosophie habe „Gründe, sich gegenüber religiösen Überlieferungen lernbereit zu verhalten“.<sup>4</sup>

Als Beispiel für ein solches Lernen nennt er dann die „Übersetzung der Gottesebenbildlichkeit des Menschen in die gleiche und unbedingt zu achtende Würde aller Menschen“, eine „rettende Übersetzung“, die „über die Grenzen einer Religionsgemeinschaft hinaus den Gehalt biblischer Begriffe einem allgemeinen Publikum von Andersgläubigen und Ungläubigen“ erschließe. Der Ausdruck „rettende Übersetzung“, den der Philosoph hier einführt, um seinen Lesern die Bedeutung religiöser Auffassungen in der säkularen Gesellschaft zu verdeutlichen, ist, wie sein Beispiel zeigt, eine jener Habermasschen Wortschöpfungen, die geeignet sind, wichtige Unterschiede unter den Teppich zu kehren. Denn, was durch diese „Übersetzung“ verloren geht, ist eben die für den biblischen Begriff zentrale Gottesidee. Und was dabei suggeriert wird, ist die Idee, die Achtung der Menschenwürde sei für ihre Begründung auf diese „Übersetzung“ angewiesen.

In seinen Folgerungen für den Umgang gläubiger und säkularer Bürger miteinander ist dann „die keineswegs triviale Aufforderung“ zu finden, „das Verhältnis von Glauben und Wissen aus der Perspektive des Weltwissens selbstkritisch zu bestimmen“. Und das heißt, daß „religiösen Überzeugungen auch aus der Sicht des säkularen Wissens ein epistemischer Status zugestanden“ werde, „der nicht schlechthin irrational“ sei. „Säkularisierte Bürger“, so meint Habermas, dürften „in ihrer Rolle als Staatsbürger ... weder religiösen Weltbildern grundsätzlich ein Wahrheitspotential absprechen, noch den gläubigen Mitbürgern das Recht bestreiten, in religiöser Sprache Beiträge zur öffentlichen Diskussion zu machen. Eine liberale politische Kultur“ könne von ihnen

sogar „erwarten, daß sie sich an Anstrengungen beteiligen, relevante Beiträge aus der religiösen in eine öffentlich zugängliche Sprache zu übersetzen“.

Nun denkt natürlich keiner daran, gläubigen Mitbürgern das erwähnte Recht zu bestreiten. Aber die Forderung an ihre säkularisierten Mitbürger, sich „in ihrer Rolle als Staatsbürger“ der Religionskritik zu enthalten, ist keineswegs einzusehen, zumal in diesem Zusammenhang von einer entsprechenden Forderung an die Gläubigen keine Rede ist. Im deutschen Sprachbereich pflegen Vertreter religiöser Überzeugungen auch in ihrer Rolle als Staatsbürger jedenfalls die Auffassungen atheistischer Mitbürger zu kritisieren. Und was die Erwartung betrifft, daß sich säkularisierte Bürger an Übersetzungsbemühungen der erwähnten Art beteiligen, so nehme ich an, daß ihre gläubigen Mitbürger angesichts des fragwürdigen Charakters „rettender Übersetzungen“ gerne darauf verzichten werden.

Joseph Ratzinger geht in seinem Referat<sup>5</sup> darauf ein, „wie die sich begegnenden Kulturen ethische Grundlagen finden können, die ihr Miteinander auf den rechten Weg führen und eine gemeinsame rechtlich verantwortete Gestalt der Bändigung und Ordnung der Macht aufbauen können“. Es scheint ihm „offenkundig“ zu sein, daß die Wissenschaft das dazu erforderliche Ethos nicht hervorbringen kann. Andererseits sei „die grundlegende Veränderung des Welt- und Menschenbildes, die sich aus den wachsenden wissenschaftlichen Erkenntnissen ergeben“ habe, „wesentlich am Zerbersten alter moralischer Gewißheiten beteiligt“. Es gebe daher eine „Verantwortung der Wissenschaft um den Menschen, und besonders eine Verantwortung der Philosophie, die Entwicklung der einzelnen Wissenschaften kritisch zu begleiten“, das „nichtwissenschaftliche Element aus den wissenschaftlichen Ergebnissen auszuscheiden, mit denen es oft vermenget“ sei, „und so den Blick aufs Ganze, auf weitere Dimensionen der Wirklichkeit des Menschseins offen zu halten, von dem sich in der Wissenschaft immer nur Teilaspekte zeigen können“.

In einem Abschnitt über Macht und Recht kommt er dann zu der Konsequenz, daß das demokratische Mehrheitsprinzip „immer noch die Frage nach den ethischen Grundlagen des Rechts übrig“ lasse. Es gebe, so meint er dann, „in sich stehende Werte, die aus dem Wesen des Menschseins folgen und daher für alle Inhaber dieses Wesens unantastbar sind“. Dann geht er auf neue Formen der Macht und neue Fragen ihrer Bewältigung ein und weist in diesem Zusammenhang einerseits auf den durch religiösen Fanatismus gespeisten Terrorismus hin, und andererseits auf die Versuchung „mit Menschen zu experimentieren, die Versuchung, Menschen als Müll anzusehen und zu beseitigen“.

Nach einer Analyse der europäischen Rechtsentwicklung, des Natur- und des Vernunftrechts kommt er auf die Interkulturalität und ihre Folgen zu sprechen, zu denen vor allem „die faktische Nichtuniversalität der beiden großen Kulturen des Westens, der Kultur des christlichen Glaubens wie derjenigen der säkularen Rationalität“ gehören. Das ist angesichts der Tatsache, daß die letztere, soweit es sich die um die Wissenschaften handelt, inzwischen nahezu universale Geltung erreicht hat, eine zumindest mißverständliche Formulierung. Die religiösen Weltauffassungen streiten miteinander, während die Kultur des wissenschaftlichen Denkens sich inzwischen in der ganzen Welt durchgesetzt hat. Was sich nicht durchgesetzt hat, ist allerdings die damit verbundene wissenschaftliche Weltauffassung, und zwar deshalb, weil sie Konsequenzen hat, die mit den verschiedenen religiösen Lehren nicht vereinbar sind.

Aus seinen Überlegungen zieht Ratzinger die Konsequenz, daß es sowohl „Pathologien in der Religion“ als auch „Pathologien der Vernunft“ gebe, „eine Hybris der Vernunft, die nicht minder gefährlich, sondern von ihrer potentiellen Effizienz her noch bedrohlicher“ sei: „Atombombe, Mensch als Produkt“. Deshalb müsse „auch die Vernunft an ihre Grenzen gemahnt werden und Hörbereitschaft gegenüber den großen religiösen Überlieferungen der Menschen lernen“. Er spricht dann von einer „not-

wendigen Korrelationalität von Vernunft und Glaube, Vernunft und Religion ..., die zu gegenseitiger Reinigung und Heilung berufen“ seien, „und die sich gegenseitig brauchen und das gegenseitig anerkennen müssen“. Dabei sei es „für die beiden großen Komponenten der westlichen Kultur wichtig“, sich auch auf „eine wahre Korrelationalität“ auch mit den anderen Kulturen einzulassen.

Wer die Referate der beiden Dialogpartner miteinander vergleicht, wird in ihnen ohne weiteres Ansatzpunkte für eine Verständigung zwischen ihnen finden. Beide sind offenbar der Auffassung, daß religiöse Überzeugungen Einsichten enthalten, die den Wissenschaften nicht zugänglich sind und die sich legitimerweise auch auf der Grundlage wissenschaftlicher Forschungsergebnisse nicht kritisieren lassen. Und sie sind sich außerdem darin einig, daß solche Einsichten für die vernünftige Gestaltung und die Stabilität der sozialen Ordnung unentbehrlich sind. Die „Sinnquellen“ der Religion, so könnte man die gemeinsame Auffassung der beiden formulieren, seien auch in einer säkularisierten Gesellschaft durch nichts zu ersetzen. Wir werden sehen, daß Habermas später dem religiösen Denken noch weiter entgegenkommen wird.

In einem Artikel in der *Neuen Zürcher Zeitung* vom 10. Februar 2007 wendet er sich gegen zwei Positionen, nämlich „einerseits gegen die bornierte, über sich selbst unaufgeklärte Aufklärung, die der Religion jeden vernünftigen Gehalt abstreitet“ und andererseits auch „gegen Hegel, für den die Religion sehr wohl eine erinnerungswürdige Gestalt des Geistes darstellt, aber nur in der Art eines der Philosophie untergeordneten ‘vorstellenden Denkens’“. „Der Glaube“, so fährt er fort, „behält für das Wissen etwas Opakes, das weder verleugnet noch bloß hingenommen werden darf. Darin spiegelt sich das Unabgeschlossene der Auseinandersetzung einer selbstkritischen und lernbereiten Vernunft mit der Gegenwart religiöser Überzeugungen. Diese Auseinandersetzung kann das Bewußtsein der postsäkularen Gesellschaft für das Unabgeholte in den religiösen Menschheitsüberlieferungen schärfen. Die Säkularisierung hat weniger die Funktion eines Filters, der Traditionsgehalte ausscheidet, als die eines Transformators, der den Strom der Tradition umwandelt.“

Dann gibt er als Motiv seiner Beschäftigung mit dem Thema Glauben und Wissen seinen Wunsch an, „die moderne Vernunft gegen den Defaitismus, der in ihr selbst brütet, zu mobilisieren“. Er kommt dann auf das von ihm vertretene „nachmetaphysische Denken“ zu sprechen, das mit „dem Vernunftdefaitismus, der uns heute sowohl in der postmodernen Zuspitzung der ‘Dialektik der Aufklärung’ wie im wissenschaftsgläubigen Naturalismus begegnet“, alleine fertig werden könne. Anders verhalte es sich „mit einer praktischen Vernunft, die ohne geschichtsphilosophischen Rückhalt an der motivierenden Kraft ihrer guten Gründe verzweifelt, weil die Tendenzen einer entgleisenden Modernisierung den Geboten ihrer Gerechtigkeitsmoral weniger entgegenkommen als entgegenarbeiten“.

Was uns hier interessiert, ist zunächst nur der Anspruch, den Habermas mit dem „nachmetaphysischen Denken“ verbindet, das aus seinem hermeneutischen Pragmatismus hervorgegangen ist. Die Charakterisierung seiner eigenen philosophischen Auffassungen durch Habermas legt die Vermutung nahe, daß er die mit dem wissenschaftlichen Denken meist verbundene realistische Metaphysik und Erkenntnislehre und damit die Leistung dieses Denkens für den Aufbau unseres Weltbildes ablehnt. Diese Auffassung kann natürlich interessante Konsequenzen für die Behandlung der religiösen Problematik haben. Wir werden sehen, daß das tatsächlich der Fall ist.

Habermas hat zwar die von ihm früher gemeinsam mit Karl Otto Apel vertretene Konsens Theorie der Wahrheit aufgegeben, aber nicht die Nähe seiner Auffassung zum „internen Realismus“ Hilary Putnams,<sup>6</sup> der de facto auf eine moderne Version des Idealismus hinausläuft. Er räumt unnötigerweise ein, daß das Denken an die „Darstellungsfunktion der Sprache gekoppelt“ ist, unnötigerweise deshalb, weil es tatsächlich ein Denken gibt, ohne daß dabei die Sprache involviert ist,<sup>7</sup> behauptet aber

dann, daß „ein korrekt geäußertes Aussagesatz ... nicht deshalb wahr“ sei, „weil die Regeln der Satzverwendung den Konsens oder das Weltbild einer bestimmten Sprachgemeinschaft widerspiegeln, sondern weil sie bei richtiger Anwendung die rationale Akzeptabilität des Satzes gewährleisten“, eine Behauptung, die eine Verbindung von Wahrheit und Akzeptabilität unterstellt, wie sie einer epistemischen Wahrheitstheorie entspricht, die er dann im nächsten Satz wieder in Frage stellen wird.

Ich werde mich aber hier nicht weiter mit dem Gewirr der Habermasschen Unterstellungen beschäftigen, die er uns in diesem Buch in seiner gewohnten Manier anbietet, sondern auf die Konsequenzen seiner Auffassungen für die Religionsproblematik eingehen, die er uns in einigermaßen klarer Weise vermittelt. Das „nachmetaphysische Denken“, das dieser Denker uns als Rahmen für die Lösung dieser Problematik anbietet, „besteht“, wie er sagt, „auf der Differenz zwischen Glaubensgewißheiten und öffentlich kritisierbaren Geltungsansprüchen“ und „enthält sich ... der rationalistischen Anmaßung, selbst zu entscheiden, was in den religiösen Lehren vernünftig und was unvernünftig ist“. <sup>8</sup> Eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln“ sei, so meint er, „nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie“. Den ihm fremden „opaken Kern der religiösen Erfahrung“ muß dieses Denken offenbar unberührt lassen, denn es „enthält ... sich ... des Urteils über religiöse Wahrheiten“. Und es „besteht ... auf einer strikten Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen“. Es wendet sich „gegen eine szientistisch beschränkte Konzeption der Vernunft“, die dazu neigt, „die Grenze zu verwischen zwischen theoretischen Erkenntnissen der Naturwissenschaften, die für die Selbstdeutung des Menschen und seine Stellung in der Natur relevant sind“, und „einem daraus synthetisch hergestellten naturwissenschaftlichen Weltbild“.

Man sieht also, wie weit dieser Denker, der seinerzeit gegen einen „positivistisch halbierten Rationalismus“ zu Felde gezogen ist, inzwischen mit seiner Regulierung des Vernunftgebrauchs in pragmatischer Absicht gekommen ist. Was ist dazu zu sagen? Zunächst ist seine Charakterisierung der Philosophie als „agnostisch“ eine Einschränkung des philosophischen Denkens auf eine bestimmte Position, die innerhalb der Philosophie selbst heute noch als kontrovers gelten darf. Es gibt heute noch ausdrücklich theistische und atheistische Positionen innerhalb des philosophischen Denkens. <sup>9</sup> Schon aus diesem Grunde involviert die Habermassche These eine Entscheidung, deren Berechtigung schwerlich plausibel zu machen ist. Sie hängt offenbar mit seiner Auffassung zusammen, daß die „Konkurrenz zwischen Weltbildern und religiösen Lehren, die die Stellung des Menschen im Ganzen der Welt zu erklären beanspruchen“, „sich auf der kognitiven Ebene nicht schlichten“ läßt.

Nun hat es in der Geschichte des philosophischen Denkens seit der Antike stets konkurrierende Auffassungen gegeben, in denen es auch um Probleme von der Art gegangen ist, wie sie hier von Habermas beschrieben werden, und sie wurden „auf der kognitiven Ebene“ diskutiert, natürlich ohne daß man hier von einer „Schlichtung“ reden konnte. Ich habe nicht den Eindruck, daß sich diese Situation durch ein Habermassches Diktat ändern wird.

Das religiöse Denken ist, wie wir gesehen haben, meist mit metaphysischen Auffassungen verbunden, die mit anderen Auffassungen dieser Art zu konkurrieren pflegen, wobei es um die Lösung der gleichen Probleme geht. Und was den „opaken Kern der religiösen Erfahrung“ angeht, so handelt es sich um ein Phänomen, das sich keineswegs, wie Habermas meint, einer Analyse entzieht. <sup>10</sup> Es ist jedenfalls nicht einzusehen, daß sich die Philosophie in dieser Hinsicht um Enthaltensamkeit bemühen sollte. Die Verfechter des „nachmetaphysischen Denkens“ sind natürlich durchaus berechtigt, sich nicht an der Lösung solcher Probleme zu beteiligen, aber sie sollten ihre freiwillige Selbstbeschränkung nicht zu einer allgemeinen Verpflichtung erheben und damit ihre Scheuklappen für andere Denker verbindlich machen.

Was die „strikte Grenzziehung zwischen Glauben und Wissen“ angeht, die von Habermas vorgeschlagen wird, so entspricht sie den von Ratzinger und übrigens auch von Küng vertretenen Auffassungen, in denen eine ähnliche Kompetenzregelung zwischen Theologen und den Vertretern anderer Disziplinen vorgenommen wird, wie sie nun von Habermas vorgeschlagen wird. Er vertritt offenbar wie diese beiden Theologen die These, daß die betreffenden Problembereiche inkommensurabel seien, so daß sich diese Kompetenzregelung gewissermaßen aus der Natur der Sache ergibt. Tatsächlich handelt es sich dagegen um eine künstliche Grenzziehung, die bestenfalls dafür sorgen kann, daß mögliche Widersprüche zwischen Resultaten des Denkens in verschiedenen Bereichen unter den Teppich gekehrt werden. Abgrenzungen zwischen Disziplinen sind Tatbestände der wissenschaftlichen Arbeitsteilung, die sich bekanntlich als Hindernisse für den Erkenntnisfortschritt erweisen können.<sup>11</sup>

Man kann dem Verfechter des „nachmetaphysischen Denkens“ daher mit einigem Recht eine willkürliche Einschränkung des Vernunftgebrauchs bescheinigen, wie sie im philosophischen Denken jedenfalls ungewöhnlich ist. Sie mag durchaus in „pragmatischer Absicht“ erfolgt sein, wie vieles, was wir von diesem Denker gewohnt sind. Sie dient vielleicht der Befriedigung durchaus verständlicher menschlicher Bedürfnisse. Aber sie steht nicht im Einklang mit einem kritischen Denken, das auf die Lösung zentraler philosophischer Probleme gerichtet ist. Gegen einen kritischen Realismus, der die Resultate der Wissenschaften als Beiträge zur Erfassung wirklicher Zusammenhänge deutet und sie zur Kritik überlieferter Wissensformen und zur Verbesserung unseres Weltbildes verwertet, ist bei Habermas wie schon bisher kein schlüssiges Argument zu finden. Er verzichtet in seiner Philosophie ohne jede Not auf eine zentrale philosophische Aufgabe und glaubt damit einem Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion aus dem Wege gehen zu können, der sich legitimerweise daraus ergeben kann, daß die Erkenntnisansprüche, die in beiden Bereichen erhoben werden, einander widersprechen können.

Daß im Rahmen des theologischen Denkens selbst immer wieder Probleme aufgetaucht sind, die damit zusammenhängen, daß Glaubenswahrheiten durch Forschungsergebnisse der Realwissenschaften – zum Beispiel durch Resultate historischer Untersuchungen – in Frage gestellt wurden, muß nach dieser Auffassung wohl auf Mißverständnissen beruhen. Offenbar war zum Beispiel Albert Schweitzer nicht in der Lage zu erkennen, daß die Resultate seiner Forschungen für seinen religiösen Glauben irrelevant waren. Er hatte, um es mit Wittgenstein zu sagen, unglücklicherweise zwei eigentlich inkommensurable Sprachspiele miteinander vermengt, indem er als Theologe ernst nahm, was sich aus seiner historischen Forschung ergeben hatte.<sup>12</sup> Hätte er das „nachmetaphysische Denken“ gekannt, so hätte er sich die Habermassche Grenzziehung zunutze machen können. Allerdings hätte er dann seine kritische Einstellung gegen die Illusion eingetauscht, man könne durch geeignete hermeneutische Setzungen der Metaphysik entkommen.

Wer sich nicht bereit findet, die willkürlichen Grenzziehungen und die damit verbundenen Kompetenzregelungen zu honorieren, die uns von theologischer Seite und von einem philosophischen Ansatz zugemutet werden, der einer pragmatisch motivierten Beschränkung des Vernunftgebrauchs das Wort redet, darf, so meine ich, die Konsequenz ziehen, daß die Religionskritik der Aufklärung keineswegs überholt ist. Nur eine korrupte Hermeneutik, also eine Konzeption, die die Suche nach Wahrheit dem Streben nach Konsens opfert, konnte einen anderen Eindruck erwecken. Daß Habermas sich den Theologen, die eine solche Hermeneutik praktizieren, nun zugesellt hat, wird niemanden überraschen, der die Dominanz des Konsensmotivs in seinem Denken zur Kenntnis genommen hat.

Er hat sich, so darf man wohl sagen, nach einer langen Entwicklung, die mit einer hermeneutischen Umdeutung des Marxismus und mit einer Betonung des Anspruchs auf

Aufklärung begann, nun dazu bereit gefunden, der Aufklärung buchstäblich in den Rücken zu fallen. Der mehr oder weniger verschleierte Fundamentalismus des deutschen Papstes, den die meisten Leute mangels hinreichender Lektüre nicht bemerkt haben, scheint ihn nicht zu stören, da er ihn vermutlich dem „opaken Kern der religiösen Erfahrung“ zuordnen kann. Damit hat er sich die Anerkennung der politischen und medialen Prominenz im deutschen Sprachbereich gesichert, die seit einiger Zeit ununterbrochen mit religiösen Parolen aufwartet.

- 
- <sup>1</sup> So Florian Schüller in seinem Vorwort zu Jürgen Habermas/Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, 7. Auflage, Freiburg/Basel/Wien 2005.
- <sup>2</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Vorpolitische Grundlagen eines demokratischen Rechtsstaates?*, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, S. 17.
- <sup>3</sup> Vgl. ebenda, S. 28.
- <sup>4</sup> Vgl. ebenda, S. 30.
- <sup>5</sup> Vgl. Joseph Ratzinger, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, in: *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, S. 39-60.
- <sup>6</sup> Vgl. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt am Main 2005, S. 35f. Vgl. dazu Erwin Tegtmeier, *Pragmatismus und Realismus. Eine Kritik an der Erkenntnistheorie Hilary Putnams*, und Alan Musgrave, *Putnams modelltheoretisches Argument gegen den Realismus*, in: Volker Gadenne (Hrsg.), *Kritischer Rationalismus und Pragmatismus*, Amsterdam/Atlanta 1998, und Richard Schantz, *Wahrheit, Referenz und Realismus. Eine Studie zur Sprachphilosophie und Metaphysik*, Berlin/New York 1996.
- <sup>7</sup> Vgl. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 77, und meinen Beitrag *Zur Erkenntnisproblematik nach Darwin*, in: Wolfgang Buschlinger/Christoph Lütge (Hrsg.), *Kaltblütig. Philosophie von einem rationalen Standpunkt*, Stuttgart/Leipzig 2003, S. 23-38.
- <sup>8</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*, S. 141-150.
- <sup>9</sup> Die religionskritischen Bücher von John L. Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985, und von Norbert Hoerster, *Die Frage nach Gott*, 2. Auflage, München 2005, enthalten wie zahlreiche andere Arbeiten nach üblicher Einschätzung wohl philosophische Untersuchungen.
- <sup>10</sup> Vgl. dazu schon William James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur*, Olten/Freiburg 1979; Georg Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, hrsg. von Horst Jürgen Helle, Berlin 1989; Walter Kaufmann, *Religion und Philosophie*, München 1966; Wayne Proudfoot, *Religions Experience*, Berkeley/Los Angeles/London 1984.
- <sup>11</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz *Der methodologische Revisionismus und die Abgrenzungsproblematik*, in: Dariusz Aleksandrowicz/Hans Günther Ruß (Hrsg.): *Realismus – Disziplin – Interdisziplinarität*, Amsterdam/Atlanta 2001, S. 111-130.
- <sup>12</sup> Albert Schweitzer hatte Philosophie, Theologie und Medizin studiert, und er war offenbar nicht bereit, diese Disziplinen so sauber auseinanderzuhalten, wie es dem „nachmetaphysischen Denken“ zufolge eigentlich nötig gewesen wäre.