

Glaube und Vernunft : die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses in der Postmoderne

Autor(en): **Jahae, Raymond**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **65 (2018)**

Heft 1

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-825857>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

RAYMOND JAHAE

Glaube und Vernunft

Die Bestimmung ihres gegenseitigen Verhältnisses in der Postmoderne

1. DIE ZUSPITZUNG DES PROBLEMS VON „GLAUBE UND VERNUNFT“ DURCH DIE PROBLEMATISIERUNG DER BEDEUTUNG DES WORTES „VERNUNFT“ IN DER SOG. POSTMODERNE

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft ist geradezu so alt wie die christliche Theologie selbst, wird diese Frage doch etwa bereits im ersten Brief des heiligen Apostels Paulus an die Christen von Korinth angesprochen. Er spricht von der Spannung zwischen der Weisheit der Welt, die Torheit ist vor Gott, und der Weisheit Gottes, die der Welt törricht scheint (1 Kor 1,18–2,16). Diese Aussage darf nicht aus dem Ganzen des Denkens Pauli isoliert und als solche betrachtet werden, sagt er in seinem Brief an die Römer doch auch, daß die Vernunft Gott durch Seine geschaffenen Werke erkennen kann (Röm 1,19–20). Es ist nicht unbedingt deutlich, wie die zitierten Aussagen des mutmaßlich ersten christlichen Schriftstellers überhaupt jeweils und in ihrem gegenseitigen Verhältnis zu verstehen sind. Das hat wohl dazu beigetragen, daß das Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft seitdem in der christlichen Theologie nicht zur Ruhe gekommen ist. Logischerweise sind verschiedene Positionen zu dieser Frage denkbar. Man kann einen nicht zu überwindenden Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft, die gegenseitige harmonische Zuordnung beider bzw. die Aufhebung des einen Poles des Verhältnisses im anderen oder auch die schlechthinnige Heterogenität und somit die prinzipielle Spannungslosigkeit zwischen beiden behaupten. Die faktische Verschiedenheit von Stellungnahmen zum Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft in der Theologieggeschichte hängt mit einer Spannung im Selbstverständnis des Christentums zusammen. Es versteht sich nicht als Philosophie, als bloß von Menschen Ausgedachtes und menschlich Plausibles, sondern als in göttlicher Offenbarung mit Blick auf das Heil der Menschen begründet. Diese ist einerseits nur bestimmten Personen – „auserwählten Zeugen“ (Apg 10,40–41) – zuteilgeworden und *qua* historische, endliche Wirklichkeit notwendig ein Partikulares, andererseits aber eine naturgemäß universale Wahrheit, die außerdem – und hierin liegt ihre entscheidende Besonderheit – den Anspruch erhebt, jeden Menschen unbedingt anzugehen. Die Spannung zwischen historischer Kontingenz und universalem Anspruch ist dem Christentum inhärent und dürfte

zumindest zum Teil erklären, warum manche Theologen die Spannung zwischen Glaube und Vernunft, andere die gegenseitige Einheit beider betonen. Aber die faktische Uneinigkeit der Theologie bzgl. des besagten Problems liegt wohl auch am Umstand, daß sie nicht von einem eindeutigen Verständnis dessen, was Vernunft ist und was als vernünftig gelten darf, ausgehen kann. Auch das außerchristliche bzw. säkulare Denken gibt keine eindeutige Antwort auf die Frage, was Vernunft ist. Wie H.M. Baumgartner gezeigt hat, unterliegt das Wort „Vernunft“ einem historischen Bedeutungswandel. Die Vernunft, so Baumgartner, „wandelt sich von einem obersten, das Wesen des Menschen charakterisierenden Erkenntnisvermögen mit einem, sei es objektivem sei es transzendentalen ‚Inhalt‘“, so in der vormodernen Philosophie,

„zu einem Mittel, zu einem Instrument der Bearbeitung vorgegebener Erkenntnis, und sie wird schließlich zu einem selber geschichtlichen Bedingungsgefüge für Prozeduren möglicher Kommunikation. Bezüglich ihres Inhalts verläuft dieser Prozeß von der Erkenntnis des Seins und der göttlichen Wahrheit über die Selbstgewißheit des Denkens und die Erkenntnis regulativer Prinzipien aller Erfahrungskennntnis zum selber inhaltsleeren, nur noch formalen Verfahrenskriterium für die vielfältige intersubjektive Verständigung über und Diskussion von sei es theoretischen oder praktischen oder ästhetischen Geltungsansprüchen“.¹

Baumgartners Worte lassen schon erahnen, daß es auch heute kein einheitliches philosophisches Verständnis von Vernunft gibt. Ein flüchtiger Blick auf die einschlägige Literatur bestätigt diese Vermutung. So ist unter Jürgen Habermas' „kommunikativer Vernunft“ etwas anderes zu verstehen als unter Wolfgang Welschs „transversaler Vernunft“. Wer heute das Problem von Glaube und Vernunft thematisiert, soll diesem Umstand unbedingt Rechnung tragen. Die Theologie soll nicht unbedarft von „der Vernunft“ reden, denn es ist mitnichten klar, was „die Vernunft“ sein könnte, ja ob es „die Vernunft“ überhaupt gibt. Wenn die Theologie das Verhältnis von Glaube und Vernunft thematisieren und artikulieren will, soll die Theologie zunächst fragen, was denn unter Vernunft zu verstehen sei, bzw. gegenüber welcher Vernunftgestalt sie den Glauben positionieren will.

Die Theologie hat damit Rücksicht zu nehmen auf den „Streit um die Vernunft“, die nach dem bereits zitierten Wolfgang Welsch die sog. Postmoderne charakterisiert. Er lehnt die weitverbreitete Ansicht, sie sei im Wesentlichen ein „Streit ums Subjekt“, ab. Ihr zufolge breche die Postmoderne insofern mit der Moderne, als diese ein „starkes“ Subjekt vertrete, d.h. den Menschen als den unumschränkten Herrn seiner selbst, seines

¹ BAUMGARTNER, Hans Michael: *Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens*, in: SCHEFFCZYK, Leo (Hg.): *Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen* (= Grenzfragen 16). Freiburg: Alber 1989, 167–203, hier 199.

Denkens und Lebens und seiner Welt verstehe, die Postmoderne aber die vermeintliche Autonomie und Autarkie des modernen Subjektes wegen seiner vielfältigen Fremdbestimmtheit als illusorisch entlarve und es damit „dekonstruiere“. Tatsächlich findet nach Welsch eine Art von Dekonstruktion des modernen Subjekts statt, doch ist sie nicht als Auflösung des Subjekts überhaupt zu verstehen, und sie ist nichts Ursprüngliches, sondern die Folge eines gegenüber früher veränderten Verständnisses von Vernunft, das, bevor es überhaupt zum Thema der Philosophie wurde, bereits längst in den verschiedenen Bereichen des Lebens – Wissenschaft, Kunst usw. – am Werke war. Grundlegend für die Postmoderne ist also nicht die Dekonstruktion des Subjektes, sondern das veränderte Verständnis von Vernunft. Während die sog. Neuzeit, exemplifiziert im Denken Descartes', einen einheitlichen Begriff von Vernunft im Sinne einer *mathesis universalis*, d.h. die umfassende Orientierung von Leben und Denken an einer einheitlichen mathematischen Rationalität, vertrat, habe sich schon in der Moderne – man denke etwa an die Vernunftkritik Kants – das Bewusstsein einer Pluralität heterogener, nicht aufeinander zurückzuführender Rationalitätstypen angekündigt. In der Postmoderne habe dann endgültig eine uniforme Vernunftkonzeption einer pluriformen Platz gemacht, und mit diesem Übergang sei die innere Differenzierung des vorher einförmigen Subjektes zu einem vielgestaltigen einhergegangen. Es handelt sich bei alledem nach Welsch um einen Umbruch in der Geschichte des Denkens, den er begrüßt und für einen Fortschritt hält, den man gleichwohl zunächst einmal als Faktum wahrzunehmen habe, bevor man sich daran macht, ihn zu bewerten. Der Theologe tut gut daran, die philosophiegeschichtlichen und systematisch-philosophischen Analysen des Vernunftbegriffs von Welsch zur Kenntnis zu nehmen, weil sie den Theologen nicht nur mit der Vernunftproblematik, wie sie sich dem säkularen Denken heute stellt, vertraut machen, sondern auch neues Licht auf die für die Theologie überhaupt ihrem Selbstverständnis nach grundlegende Frage des Verhältnisses von Glaube und Vernunft werfen können. Wichtig ist die Tatsache, daß nach dem heutigen Verständnis von Vernunft eine Pluralität von Rationalitätstypen anzuerkennen ist und vom Theologen nicht erwartet wird, daß er aufzeigt, daß der Offenbarungsglaube einer vorgefassten, ihm fremden Norm des angeblich Vernünftigen entspricht, sondern, daß er die dem Glauben immanente Rationalität bzw. Vernünftigkeit offenlegt. Vorausgesetzt, daß eventuell sich auftuende Spannungen zwischen begründungsfähigen christlichen Glaubensaussagen und anderslautenden, jedoch gleichermaßen begründungsfähigen nichtreligiösen bzw. nichtchristlichen Überzeugungen nicht immer sofort zugunsten dieser oder jener zu entscheiden sind, sind die betreffenden Spannungen gegebenenfalls, nämlich dann, wenn sich keine überzeugenden Lösungen aufdrängen, als Spannungen auszuhalten. Allein so dürfte dem Anspruch der Wahrheit Genüge getan werden.

2. DAS NEUE VERSTÄNDNIS VON RATIONALITÄT UND VERNUNFT IN DER POST-MODERNE NACH W. WELSCH²

Die Rede von der Postmoderne im Verhältnis zur Moderne hat seit dem Anfang dieses Jahrhunderts viel von der Beliebtheit, die sie in den letzten Jahrzehnten des vergangenen Jahrhunderts genoss, verloren. Die nach W. Welsch mit dieser Rede bezeichnete Sache ist jedoch immer noch aktuell. 1987 hat er in einem bis in die Gegenwart hinein immer wieder neu aufgelegten Buch unter dem Titel *Unsere postmoderne Moderne* versucht, den Begriff der Postmoderne zu klären. Dabei weiß sich sein Verfasser dem Denken J.-F. Lyotards verpflichtet. Er ist mit seinen Büchern *La condition postmoderne* (1979) und *Le différend* (1983) für Welsch der Theoretiker schlechthin der Postmoderne, dem er gebührende Zustimmung zollt, den er gleichwohl an einem entscheidenden Punkt zu kritisieren sich genötigt weiß. Entscheidend für die Postmoderne im Verhältnis zur Moderne ist nach Welsch, wie wir gesehen haben, nicht der Gedanke vom „Tod des Subjekts“, sondern ein verändertes Verständnis von Vernunft. Mit ihm stellt die Postmoderne jedoch keinen Bruch mit der Moderne, sondern deren konsequente Weiterentwicklung dar. Die Postmoderne stelle allenfalls einen Bruch mit der sog. Neuzeit (17. Jahrhundert) dar. Dem Begriff der Vernunft hat Welsch eine monumentale Monographie, *Vernunft* (1995), gewidmet. In ihr kommt vielleicht noch besser als in *Unsere postmoderne Moderne* zum Ausdruck, daß die Sache der Postmoderne, der Begriff einer nicht monolithischen, sondern sozusagen innerlich differenzierten und in diesem Sinne vielförmigen Vernunft, in der Geschichte des Denkens mindestens apokryph immer schon präsent war und im als Postmoderne bezeichneten Zeitalter allenfalls konsequent entfaltet und neu und ausdrücklich ins Bewusstsein gehoben wird. Die Sache ist nach Welsch tatsächlich schon zumindest ansatzweise bei Aristoteles, Pascal, Kant und Wittgenstein vorhanden.

Welsch unterscheidet zwischen Moderne und Neuzeit. Letztere zeichnet sich wie bei Descartes durch eine umfassende Kritik der Tradition aus, der herkömmlichen Gestalt des Denkens, die sich als Quelle von Irrtümern erwiesen hat, und somit durch den Willen zur radikalen und durchgehenden Neugestaltung des Denkens von seinen Fundamenten her. Tatsächlich ist dieses Unternehmen beseelt vom Bestreben, Leben, Denken und Handeln ganz am Ideal der als sicheres Wissen ausgewiesenen wissenschaftlichen Denkform auszurichten. Vernunft erhält damit eine eindeutige, ja uniforme Gestalt: die Gestalt der mathematischen Physik. Was sich

² Zu diesem Abschnitt, siehe WELSCH, Wolfgang: *Unsere postmoderne Moderne*. 5. Auflage. Berlin: Akademie Verlag 1997; WELSCH, Wolfgang: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft* (= Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 1238). Frankfurt: Suhrkamp 1996.

nicht auf quasimathematische Art und Weise nachweisen lässt, kann nicht beanspruchen, vernunftgemäß, Wissen, allgemeingültig und/oder universal bindend zu sein. Die neuzeitliche Vernunft, die sich nach dem Ideal einer *mathesis universalis* bestimmt, ist jedoch repressiv, denn sie marginalisiert alles, was sich nicht auf logisch zwingende Art und Weise beweisen lässt. Tatsächlich lässt sich schon in der Neuzeit selbst der Ansatz zu einer Kritik des Ideals von Vernunft als *mathesis universalis* ausfindig machen, nämlich bei Descartes' Zeitgenossen Pascal. Er betrachtet die Heterogenität der drei von ihm so genannten Ordnungen von Liebe, Geist und Fleisch bzw. Glauben, Wissenschaft und Politik als Inkompatibilität: Sie können nicht aufeinander bzw. auf eine von ihnen zurückgeführt oder in einer umfassenden Vernunftgestalt aufgehoben werden, sondern stellen jeweils originäre, eigenständige Rationalitätstypen dar, so daß das, was im einen sinnvoll ist, im anderen sinnlos sein kann und umgekehrt. Pascal ist nach Welsch jedoch insofern inkonsequent, als die gegenseitige Inkompatibilität bzw. – im Sprachgebrauch Welschs – Inkommensurabilität der Rationalitätstypen bedeutet, daß zwischen ihnen keine Hierarchie besteht, Pascal aber Wissenschaft und Politik dem Glauben unterordnet. Auf diesen Punkt wird noch zurückzukommen sein. Freilich, nicht nur die Lehre von den drei Ordnungen, sondern auch die Unterscheidung zwischen *esprit de géométrie* und *esprit de finesse* verrät Pascals Bewusstsein von der inneren Differenziertheit der Vernunft, die nicht auf die mathematische Denkform zu reduzieren ist. In Kants Vernunftkritik, seinem Unterschied zwischen spekulativer Vernunft, praktischer Vernunft und Urteilskraft, sieht Welsch dasselbe Bewusstsein am Werke. Kant achtet die gegenseitige Irreduzibilität von Erkenntnis des faktisch Gegebenen, insbesondere Naturwissenschaft, und Wissen von dem, was zu tun ist, Moral bzw. Ethik. In Kants Differenzierung der Vernunft widerspiegelt sich schließlich der aristotelische Unterschied zwischen *theoria*, *praxis* und *poiesis*, bzw. Wissen, Handeln und Technik. Die neuzeitliche Bestimmung der Vernunft im Lichte des Ideals einer einheitlichen *mathesis universalis* erweist sich somit als eine bedauerliche akzidentelle, freilich korrigierbare Fehlentwicklung in der Geschichte des Denkens und wird von der Moderne selbst überwunden.

Die postmoderne Differenzierung der Vernunft, die Anerkennung der Heterogenität gegenseitig inkommensurabler, prinzipiell gleichberechtigter Rationalitätstypen, ist nach Welsch nichts anderes als die konsequente Fortführung einer bereits in der Moderne in Gang gekommenen Tendenz, erhielt ihre entscheidenden Antriebe jedoch nicht von der Philosophie, sondern von Entwicklungen in Architektur, Kunst und Wissenschaft. Wichtig waren vor allem Entwicklungen in der sog. *hard science*, Mathematik und Physik. Das Ideal von der Vernunft als *mathesis universalis*, nach dem das Ganze der Wirklichkeit auf logisch konsistente Art und Weise mit mathematischer Notwendigkeit zu rekonstruieren und in einem

einheitlichen theoretischen System zu erfassen ist, war von ihnen ausgegangen; an ihnen sollte es auch scheitern. Seit der Entstehung der Quantenmechanik sieht sich die Physik prinzipiell außerstande, das Ganze der Natur genau zu bestimmen bzw. in einer einzigen, einheitlichen, umfassenden Theorie zu erfassen. Ebenso weiß sich die Mathematik dank Gödels Unvollständigkeitssatz als prinzipiell unfähig, ein einziges einheitliches formales System, in dem alle möglichen Aussagen entschieden werden können, zu entwickeln. Damit steht für Mathematik und Physik nebst der Unmöglichkeit des Erfassens alles dessen, was erfasst werden kann bzw. soll, in einer einzigen, umfassenden, einheitlichen, innerlich restlos konsistenten Theorie die Unumgänglichkeit einer Pluralität nicht aufeinander zurückzuführender, also gegenseitig inkommensurabler formaler Systeme bzw. Theorien zum Erfassen des zu Erfassenden fest. Den Entwicklungen in der „harten Wissenschaft“ entsprechen solche in der Philosophie, wie sie sich vor allem im Werke Wittgensteins beobachten lassen. Hatte sein *Tractatus logico-philosophicus* (1921) noch sinnvollen Sprachgebrauch mit der Beschreibung von Tatsachen bzw. Sachverhalten durch die Physik unter Ausschluss jeder anderen Rede identifiziert, freilich um den Preis der Untergrabung des Sinnes des nicht naturwissenschaftlichen, sondern philosophischen Werkes, das der *Tractatus* ist, so unterscheiden Wittgensteins *Philosophische Untersuchungen* (1953) eine Vielzahl von Sprachspielen, die jeweils in entsprechenden Lebensformen wurzeln und mit Blick auf sie jeweils eigenständig ihren Sinn ausweisen. Die Sprachspiele, wie Beschreiben, Befehlen, Bitten usw., sind logisch nicht aufeinander bzw. auf ein einziges, ausgezeichnetes Sprachspiel zurückzuführen, sondern sind in ihrer jeweiligen logischen Eigenständigkeit, die auch ihre jeweilige Begrenztheit ausmacht, zu achten.

Mit Wittgensteins Theorie der Sprachspiele findet eine entscheidende Radikalisierung der bereits von Aristoteles, Pascal und Kant vollzogenen inneren Differenzierung der Vernunft statt. Während sie nur drei Vernunftgestalten anerkennen, gibt es für Wittgenstein logischerweise eine große Vielfalt an Sprachspielen. Seine Sprachspieltheorie steht der von Welsch vertretenen postmodernen Vernunftkonzeption sehr nahe. Sie geht aus von der faktisch anzutreffenden Vielzahl von „Diskursarten“, in denen sich ebenso viele „Rationalitätstypen“ zu Wort melden. So sind wissenschaftliche, ethische, ästhetische usw. Diskursarten bzw. Rationalitätstypen voneinander zu unterscheiden. Wie der Gebrauch der Mehrzahl bereits andeutet, gibt es nicht einfach „den“ wissenschaftlichen oder „den“ ethischen Diskurs bzw. Rationalitätstyp, sondern vielmehr unterschiedliche wissenschaftliche bzw. ethische Rationalitätstypen. So umfasst der ethische Diskurs den deontologischen Rationalitätstyp, den utilitaristischen usw. Ebenso wenig gibt es „die Naturwissenschaft“, geschweige denn „die Wissenschaft“. Der Wissenschaftsbegriff deckt eine Vielzahl von Disziplinen bzw. Subdisziplinen ab, die sich je selbst nach Methoden und

Gegenständen bestimmen und dementsprechend voneinander unterscheiden. Die betreffenden Methoden und Gegenstände machen den jeweiligen Rationalitätstyp aus und bestimmen damit, was in der betreffenden Diskursart sinnvollerweise gesagt werden kann und was nicht. So betrachtet, sind die verschiedenen Rationalitätstypen selbstgenügsam. Ihre jeweilige Autonomie bzw. Autarkie geht mit gegenseitiger Heterogenität, ja Inkommensurabilität gepaart und führt gegebenenfalls zu nicht aufzulösenden Widersprüchen zwischen ihnen. Dieser Umstand lässt sich auf verschiedenen Ebenen feststellen. Die wissenschaftliche Beschreibung dessen, was der Fall ist, hat im Prinzip nichts mit der ethischen Bewertung von Handlungen zu tun. Eine für die Wirtschaft gute, ja notwendige Maßnahme kann sich aus ökologischer Sicht verbieten. Eine Handlung, die eine deontologische Ethik gut nennt, kann der Utilitarismus für schlecht befinden und umgekehrt. Wir stoßen hier auf Beispiele vom Widerstreit, der sich zwischen Rationalitätstypen auftun kann und der in der gegenseitigen Unvereinbarkeit ihrer jeweiligen Aussagen, Handlungsoptionen usw. besteht. Er lässt sich insofern nicht auflösen, als jeder Rationalitätstyp sich nach ihm eigenen Rationalitätsstandards bestimmt, jene von anderen Rationalitätstypen ihm fremd sind und rationale Kriterien, aufgrund derer entschieden werden könnte, daß der eine Rationalitätstyp dem anderen vorzuziehen sei, sich nicht ausmachen lassen. Der Versuch, solche Kriterien zu bestimmen, gliche den sog. Metaerzählungen der Neuzeit, die jeweils einen bestimmten, also partikularen Wert – etwa die Wissenschaft oder den Fortschritt – verabsolutierten, diesem Wert alles opferten und sich damit als repressiv, ja zerstörerisch erwiesen. Demgegenüber ist daran festzuhalten, daß die verschiedenen Rationalitätstypen je eigenständig ihren Sinn ausweisen, sie keinem vermeintlichen umfassenden Sinn, der sich gar nicht feststellen lässt, zu opfern sind und ihren Geltungsansprüchen somit gerecht zu werden ist. Die Vernunft ist nach Welsch das Vermögen, das zwischen Rationalitätstypen unterscheidet, Verknüpfungen zwischen ihnen herstellt, feststellt, ob bzw. inwiefern sie miteinander vereinbar sind usw. Die Arbeit, die von der Vernunft geleistet wird, kann nicht von den verschiedenen Rationalitätstypen selbst oder von einem von ihnen geleistet werden, da ein jeder Rationalitätstyp nur seiner Selbstbestimmung fähig ist und nichts über die anderen Rationalitätstypen bzw. sein Verhältnis zu ihnen zu sagen vermag. Ein Beispiel: Die Biologie kann nichts über ihren eigenen ethischen Wert sagen, sowie die Ethik nichts zu den biologisch zu beschreibenden Hirnprozessen, die ethischen Entscheidungen als ihr materielles Substrat zugrunde liegen, sagen kann. Die Ethik kann nur von Ethischem sprechen, die Biologie nur von Biologischem – und die Vernunft kann sich weder zum einen noch zum anderen äußern – versuchte sie es, so griffe sie unberechtigterweise in die Eigenkompetenz der Rationalitätstypen ein –, ist jedoch in der Lage, den biologischen und den ethischen Diskurs voneinander zu unterscheiden, damit aber auch

Verbindungen zwischen den beiden Diskursen herzustellen, was etwa dann geschieht, wenn auf den ethischen Wert bestimmter biologischer Forschungsprojekte hingewiesen wird. Welsch nennt die Vernunft, wie er sie konzipiert, „transversale“ Vernunft. Vernunft gibt für ihn keine inhaltliche Bestimmung von dem ab, was wissenschaftlich wahr, ethisch gut oder ästhetisch schön ist, sondern stellt Querverbindungen zwischen den verschiedenen wissenschaftlichen, ethischen, ästhetischen u.a. Diskursarten her, indem sie diese formal voneinander unterscheidet, herausstellt, inwiefern sie miteinander zusammengehen, auf Konflikte zwischen ihnen hinweist usw. Wo sie auf solche Konflikte stößt – etwa den Konflikt zwischen dem politisch begründeten Interesse an maximaler nationalstaatlicher Autonomie und dem wirtschaftlich begründeten Interesse an enger internationaler Zusammenarbeit –, kann sie sie insofern nicht lösen, als die wechselseitige Inkommensurabilität der Rationalitätstypen einen Vergleich zwischen ihnen und damit das rational begründete Vorziehen des einen Rationalitätstyps vor dem anderen bzw. der einen Handlungsoption vor der anderen unmöglich macht. Es gilt somit, solche Konflikte auszuhalten und dort, wo ob Handlungsdrucks man sich zugunsten der einen Handlungsoption auf Kosten der anderen entscheiden muss, sich der Ungerechtigkeit, die der getroffenen Entscheidung anhaftet, bewusst zu bleiben. Es handelt sich nach Welschs großem philosophischem Vorbild J.-F. Lyotard insofern um Ungerechtigkeit, als es im Prinzip keinen rationalen Grund gibt, die eine Option der anderen vorzuziehen.

3. DIE BEDEUTUNG DES POSTMODERNEN VERNUNFTBEGRIFFS FÜR DIE THEOLOGIE, INSBESONDERE DAS ÜBERDENKEN DES VERHÄLTNISSSES VON GLAUBE UND VERNUNFT

a) Positive Bedeutung: die Möglichkeit der Würdigung der eigenständigen Vernunftgestalt von Glaube und Theologie inmitten der Vielfalt von Vernunftgestalten

„Theologie“ ist Rede von Gott. Daß von etwas geredet wird, bedeutet, daß es sich der Vernunft erschließt und es sich bei ihm um einen prinzipiell universal vermittelbaren Gehalt handelt. Der christliche Gottes- bzw. Offenbarungsglaube ist *qua* sprachlich vermittelter an sich vernünftig; die „wissenschaftliche“ Theologie ist bloß dazu da, seinen immanenten vernünftigen Sinn nachträglich zu explizieren. So betrachtet, stehen Glaube und Vernunft einander nicht wie zwei fremde Größen gegenüber, obwohl die Rede von „Glaube und Vernunft“ das suggerieren könnte. Das Problem, auf das diese Rede hinweist, besteht nicht darin, daß der Glaube an sich vernunftlos, die Vernunft an sich glaubenslos und Vermittlung zwischen ihnen somit faktisch unmöglich wäre, sondern darin, daß zwischen der dem Glauben immanenten Vernünftigkeit bzw. Rationalität und den Ver-

nunft- bzw. Rationalitätsgestalten, die sich in nichtreligiösen bzw. nichtchristlichen Diskursarten zu Wort melden, offensichtlich eine nicht leicht zu lösende Spannung besteht. Auf ein derartiges Problem stoßen jedoch nicht nur Religion und Theologie, sondern, was oft übersehen wird, auch die verschiedenen Profanwissenschaften. Das zeigt sich auf verschiedenen Ebenen. Bereits die verschiedenen Naturwissenschaften, etwa Physik und Biologie, lassen sich keineswegs miteinander vermitteln. Das Verhältnis zwischen Natur- und Geistes- oder Humanwissenschaften zu klären, gestaltet sich noch schwieriger. Besonders dornig ist das Problem des Verhältnisses zwischen den theoretischen, bloß Sachverhalte beschreibenden Wissenschaften und den praktischen, d.h. aufs Handeln ausgerichteten Wissenschaften wie Jura und Ethik: Jene suchen quasideterministische Verhältnisse in der Welt, denen alles Weltliche unterliegt und auch der Mensch sich nicht entziehen kann, diese setzen voraus, er sei vernünftig und frei und handle in Eigenverantwortung.³ Es käme jedoch kaum jemandem in den Sinn, wegen solcher Spannungen zwischen den Wissenschaften, Spannungen, die suggerieren, daß die Wissenschaften nicht alle gleichermaßen wahr sein können, die eine oder andere von ihnen als falsch, irrational, unvernünftig und/oder pseudowissenschaftlich zurückzuweisen. Ein solches Vorgehen wäre schwerlich rational zu verantworten. Es gibt Gründe, an der Freiheit des Menschen und an seiner Verantwortung für sein Verhalten festzuhalten; es gibt ebenso Gründe anzunehmen, es sei fremdbestimmt. Die Spannungen zwischen den verschiedenen Wissenschaften sind also nicht aufzulösen, indem die eine oder andere von ihnen unterdrückt wird; denn alle weisen sich *qua* Formen des Erfassens von Gegebenem so, wie es sich darstellt, als sinnvoll aus. Zugleich bedeutet die offenbar nicht aufzuhebende Vielfalt der Wissenschaften, wie sie sich vor allem im Widerstreit zwischen den praktischen und den theoretischen Wissenschaften bekundet, die Beschränktheit und Relativität einer jeden von ihnen. Keine kann sich als „absolutes Wissen“ gerieren. Das läuft nicht auf die vollständige Preisgabe des Unterschieds zwischen Sinn und Unsinn bzw. wahr und falsch – die vermeintliche Beliebigkeit der Postmoderne, das oft heraufbeschworene Schreckgespenst des *anything goes* – hinaus. Die Selbstbestimmung einer bestimmten Wissenschaft mit Blick auf ihren Gegenstand und ihre Methoden entscheidet darüber, welche Aussagen sie erlaubt und welche nicht. Sie kann sich jedoch nicht zu Sinn und Wahrheit von Aussagen überhaupt äußern, sondern nur zu Sinn und Wahrheit, die Aussagen innerhalb der Diskursart haben, die sie ausmacht und die sie eigenständig bestimmt. Jeder Rationalitätstyp ist autonom und autark – als solcher aber auch nicht kompetent, sich zu anderen Rationalitätstypen zu äußern.

³ Siehe dazu HAEFFNER, Gerd: *Philosophische Anthropologie* (= Grundkurs Philosophie 1). 3. Auflage. Stuttgart: Kohlhammer 2000, 187–194.

So stellt sich in Welschs Augen die Lage der Wissenschaften heute, in der Postmoderne, dar. Sie ist demnach grundsätzlich religionsfreundlich. Bevor man sich über ihren – vermeintlichen oder echten – Relativismus beschwert, ist es zunächst einmal positiv zu bewerten, daß sie, wie allen geschichtlich gewachsenen und bewährten Sinngestalten, so auch Religion und Christentum die Gelegenheit gibt, sich selbst, die ihnen immanente Rationalität, zu explizieren, statt von vornherein von ihnen zu fordern, sich an einer ihnen fremden Vernunftgestalt messen zu lassen.⁴ Die Selbstexplikation des Glaubens ist die primäre Aufgabe der Theologie, die sich dabei allerdings bereits nichttheologischen Wissens bedienen wird. In einem zweiten Schritt wird sie dann explizit die im Christentum sich artikulierende Rationalitätsgestalt mit den Rationalitätsgestalten konfrontieren, die sich in nichtchristlichen bzw. außerreligiösen Diskursarten – vornehmlich den nichtchristlichen Religionen und den Profanwissenschaften – melden. Es geht dabei nicht primär darum auszumachen, welche von ihnen wahr und welche von ihnen falsch sind – die Theologie ist ja nicht in der Lage, über nichttheologisches Wissen zu urteilen, und umgekehrt –, sondern darum, verschiedene Perspektiven auf die Wirklichkeit, die sich bereits bewährt haben, miteinander ins Gespräch zu bringen. Dabei wird sich zeigen, inwiefern sie miteinander verträglich sind. Das Problem des Verhältnisses von Glaube und Vernunft erweist sich dabei als ein vielgestaltiges, da es „die“ nichtchristliche bzw. außerreligiöse Vernunft, zu der sich die Theologie in Beziehung zu setzen hätte, nicht gibt, sondern nur eine Vielfalt von Rationalitätsformen, denen gegenüber sich die Theologie je auf eigene Art und Weise positionieren und artikulieren muss. So wird die Auseinandersetzung der Theologie mit den Naturwissenschaften sich anders gestalten als die mit den verschiedenen moralphilosophischen Entwürfen der Gegenwart. Diese wird viel intensiver als jene sein, weil es kaum Berührungspunkte zwischen Christentum und modernen Naturwissenschaften gibt, zwischen christlicher Religion und Moral hingegen ein enges Band besteht. Spannungen zwischen nichtchristlichen bzw. außerreligiösen Diskursarten und christlicher Theologie sind auszuhalten, solange es keinen vernünftigen Grund gibt, sich zugunsten einer der einander widerstrebenden Rationalitätsformen auf Kosten der anderen zu entscheiden. Das bedeutet z.B., daß man weder die theologische Rede vom freien Handeln Gottes in und an der Welt noch die naturwissenschaftliche Rede von Naturgesetzen fallenzulassen braucht, wenn beide Redeweisen, auch wenn sie zueinander in Spannung zu stehen scheinen, sich als sinnvoll ausgewiesen haben. Eine solche Haltung, die als typisch postmodern be-

⁴ So verfährt MOINGT, Joseph: *Croire au Dieu qui vient*. T. I: *De la croyance à la foi critique*. Paris: Gallimard 2014, 86–95, mit Blick auf die Rationalität von Religion überhaupt und insbesondere auf jene der vorchristlichen Religionen.

trachtet wird, ist, so meinen wir, durchaus vernünftig, intellektuell redlich, zu nennen.

Freilich: Das soeben gegebene Beispiel der postmodernen Art und Weise, mit Spannungen zwischen unterschiedlichen Rationalitätstypen umzugehen, bezog sich auf den Umgang mit der Spannung zwischen theoretischen Vernunftgestalten („Weltbildern“). Er ist insofern unproblematisch, als man nicht genötigt ist, sich zugunsten der einen auf Kosten der anderen zu entscheiden. Der Umgang mit der Spannung zwischen einander ausschließenden Handlungsoptionen, zwischen denen man, weil unter Handlungsdruck stehend, sich entscheiden muss, ist weniger unproblematisch. Nach der postmodernen Vernunftkritik scheint eine rational begründete Entscheidung kaum möglich zu sein. Sie wird vielmehr insofern willkürlich ausfallen, als die verschiedenen sich anbietenden Optionen in verschiedenen Rationalitätstypen wurzeln, diese aber inkommensurabel sind, so daß man keinen vernünftigen Grund hat, den einen Rationalitätstyp dem anderen vorzuziehen, also nicht diesem, sondern vielmehr jenem gemäß zu handeln.⁵ Übrigens dürfte die ungelöste Spannung zwischen anscheinend kaum miteinander zu vermittelnden theoretischen Vernunftgestalten („Weltbildern“), obzwar weit weniger problematisch als die Spannung, die dadurch entsteht, daß man sich zwischen einander ausschließenden, aber gleichermaßen sinnvoll scheinenden Handlungsoptionen entscheiden muss, gleichwohl für das Individuum seelisch schwer auszuhalten sein, so daß es praktisch dazu geneigt sein wird, das ihm weniger plausible Weltbild zugunsten des ihm plausibler erscheinenden fallenzulassen. Es erhebt sich die in der Tat von vielen Kritikern der Postmoderne gestellte Frage, ob man wirklich beim Widerstreit der Rationalitätstypen, der letztlich doch auf so etwas wie irrationale Beliebigkeit hinauszulaufen droht, stehenbleiben kann oder es doch nicht möglich, ja geboten ist, zu versuchen, ihn irgendwie zu überwinden. Ein solcher Versuch darf jedoch nicht dazu führen, daß eine sich zeigende unaufhebbare Heterogenität von Rationalitätstypen unterdrückt, verschwiegen oder bagatellisiert wird. Mit solchen Verdrängungsmechanismen ist der Sache der Vernunft nicht gedient. Es gehört zu den Verdiensten des postmodernen Vernunftbegriffs, darauf eindringlich hingewiesen zu haben. Mit Blick auf die Theologie ist anzuerkennen, daß er das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft insofern korrekt bestimmt, als die Postmoderne den Glauben nicht *a priori* am Maßstab einer ihm fremden Vernunft messen will, sondern ihm wie jedem anderen geschichtlich gewachsenen Sinngebilde auch die Gelegenheit gibt, die ihm inhärente Rationalität zu explizieren, was überhaupt die Voraussetzung dafür ist, daß er in der Öffentlichkeit wahrgenommen und anerkannt wird.

⁵ Dieses Problem wird von WELSCH: *Vernunft*, 716–747, wahrgenommen und angegangen, aber nicht wirklich gelöst.

b) Das Problem: die praktische Sterilität des postmodernen Vernunftbegriffs durch die Verkennung notwendiger Wahrheiten und der führenden Rolle der Ethik unter den Rationalitätstypen

Zu kritisieren an Welschs Vernunftkonzeption ist zunächst der Umstand, daß sie unter den Diskursarten überhaupt keine Rangordnung anerkennt. Welsch wirft Pascal vor, die Heterogenität der Ordnungen nicht zu respektieren, weil er Politik und Wissenschaft dem Glauben unterordne. Der Kritik an Pascal entspricht, daß Welsch eine letzte gegenseitige Inkommensurabilität der Diskursarten für unüberwindbar hält und daraus zumindest implizit den Schluss zieht, es bestehe keine Hierarchie unter ihnen und es könne und dürfe auch keine unter ihnen bestehen.⁶ So wird aber eine Feststellung von Wahrheit stillschweigend und auf logisch fragwürdige Art und Weise in einen ethischen Imperativ verwandelt: Das Faktum der Inkommensurabilität von Diskursarten impliziere die Pflicht, sie alle als gleichberechtigt anzusehen und zu behandeln. Diese Implikation gibt es aber nicht. Das Eigene des Ethischen besteht gerade darin, Leben und Handeln überhaupt Orientierung zu verschaffen. Das Ethische ist von seiner Natur her allen anderen Rationalitätstypen übergeordnet. Wie Pascal richtig bemerkte, impliziert die Inkommensurabilität der Diskursarten eine Rangordnung unter ihnen: Das Eigentümliche des Ethischen impliziert seinen hervorgehobenen, alles bestimmenden Platz unter den Diskursarten. Welsch scheint diesem Umstand im Buche *Vernunft* Rechnung zu tragen, wenn der Vernunfttheoretiker betont, die Vernunft als die allen partikularen Rationalitätstypen übergeordnete Instanz habe ein Interesse daran, daß unter allen Umständen den Menschenrechten Rechnung getragen werde.⁷ Gegenüber dieser Bemerkung erhebt sich die Frage, wie die transversale Vernunft, die ursprünglich doch als ein bloßes Instrument zur formallogischen Unterscheidung und Verknüpfung von Rationalitätstypen gedacht war, imstande sein soll, einem bestimmten Inhalt als unbedingt zu beachtender Norm unter allen Lebens- und Handlungsoptionen einen vorrangigen Platz einzuräumen. Im Lichte der früheren Überlegungen Welschs zu den ethischen Rationalitätstypen, von denen angeblich vernünftigerweise keiner die Priorität vor den anderen erhalten kann, mutet die Bestimmung der Menschenrechte – deren Gültigkeit wir nicht in Frage stellen wollen, die Philosophie jedoch nicht einfach hinnehmen bzw. unreflektiert voraussetzen darf – als eben diese Norm an wie die rational unbegründete, willkürliche Hervorhebung einer partikularen ethischen Sicht, eben der typisch westlichen des Liberalismus und des Bürgertums, somit wie ein Akt der Ungerechtigkeit, nämlich der irrationa-

⁶ Die „transversale Vernunft“ kann aufzeigen, inwiefern bestimmte Rationalitätstypen einander vertragen, aber unter den Rationalitätstypen keinen „ausgezeichneten“, der die anderen überbiete, ausmachen.

⁷ Siehe WELSCH: *Vernunft*, 723.

len Unterdrückung anderer ethischer Diskursarten mit jeweils grundsätzlich gleichwertigem Geltungsanspruch.⁸ Freilich: Als unvermeidlich handelndes, d.h. zum Handeln genötigtes Wesen, nimmt der Mensch unvermeidlich Bewertungen der sich ihm anbietenden Optionen vor. Man darf sich fragen, wozu eine Vernunft, die bei der Durchführung solcher Bewertungen überhaupt keine Orientierung zu verschaffen vermag, überhaupt gut ist.

Nicht nur aus praktisch-philosophischer, sondern auch aus theoretisch-philosophischer Perspektive stellt sich bei Welschs Konzept von Vernunft eine Frage. Wenn es auch stimmt, daß jede Rede einer bestimmten Diskursart und somit einem bestimmten Rationalitätstyp zuzuordnen ist, so bedeutet das u.E. noch nicht, daß die fragliche Rede die Partikularität ihrer Diskursart nicht übersteigt. So ist nicht einzusehen, wie man leugnen kann, daß es etwas gibt, daß man existiert, daß man etwas weiß usw. Es handelt sich hier um unbedingtes Wissen, nämlich um ein Wissen, das nicht von der vernünftig letztlich nicht zu begründenden, also mehr oder weniger willkürlichen Annahme nichtnotwendiger Axiome und dergleichen abhängt. Es handelt sich hier um metaphysisches Wissen im Sinne des Wissens von Unbestreitbarem. Die Metaphysik ist eine bestimmte und somit partikulare Diskursart, aber die Partikularität der Metaphysik besteht gerade darin, daß sie das, was unvermeidlich als wahr bzw. wirklich bestätigt wird, ans Licht bringt. Letzteres ist möglich durch Retorsion, ein Verfahren, durch das aufgezeigt wird, daß man im Akt der ausdrücklichen Verneinung einer bestimmten Aussage stillschweigend diese immer noch bejaht bzw. ihre Wahrheit kundtut.⁹ So manifestiert die dem Gorgias zugeschriebene Behauptung, daß es nichts gibt, daß wir, wenn es etwas gäbe, es nicht wissen könnten, und daß wir, wenn wir etwas wüssten, es nicht sagen könnten,¹⁰ die Wahrheit der entgegengesetzten Behauptung. Der gegen die Behauptung der Möglichkeit unbedingten Wissens bzw. unbedingter Wahrheit erhobene Einwand, jede Bestätigung von Wahrheit sei doch sprachlich vermittelt und damit bedingt, nämlich an einer bestimmten Sprache und damit an einer bestimmten Weltsicht gebunden, ist

⁸ Strenggenommen sind die Menschenrechte für Welsch kein nicht zu hinterfragendes Dogma. Aber wenn er ihre Vernünftigkeit bzw. allgemeine, allgemein akzeptable und allgemein anzuerkennende Gültigkeit verteidigt (siehe WELSCH: *Vernunft*, 739–747), ignoriert er den Umstand, daß sie etwa mit dem islamischen Rechtsverständnis bzw. bestimmten Auffassungen von diesem nicht kompatibel sind.

⁹ Zur Bedeutung der Retorsion für die Metaphysik, siehe etwa WEISSMAHR, Béla: *Ontologie* (= Grundkurs Philosophie 3). Stuttgart: Kohlhammer 1985, 31–35. Bei LAMBERT, Dominique/LECLERC, Marc: *Au cœur des sciences. Une métaphysique rigoureuse* (= Bibliothèque des Archives de Philosophie. Nouvelle série 60). Paris: Beauchesne 1996, wird die Retorsion speziell mit Blick auf die rationale Verantwortung der Methode der Naturwissenschaften bedacht.

¹⁰ Siehe dazu kurz SCHÖNDORF, Harald: *Erkenntnistheorie* (= Grundkurs Philosophie 2). Stuttgart: Kohlhammer 2014, 61–62.

zu entkräften mit dem Hinweis, daß universale Verständigung unter den Menschen über die Partikularität von Sprachen hinweg – auch wenn diese durch die Übersetzung eines Textes von der einen Sprache in die andere nicht weggewischt wird – möglich ist. Es mag sein, daß man aus fernöstlicher Sicht sagen kann: „Es gibt mich nicht; ich bin nicht wirklich, sondern nur Schein“ – richtig verstanden, wird diese Aussage Descartes' *cogito*, richtig verstanden, nicht widerlegen, von ihm aber auch nicht widerlegt! Diese Feststellung hat nichts mit Beliebigkeit und Willkür zu tun, sondern mit dem richtigen Verständnis der beiden Aussagen, die inhaltlich einander nicht unbedingt widersprechen müssen. Mithilfe des Retorsionsverfahrens ist es auch möglich, die soeben festgestellte schmerzliche Lücke in Welschs transversaler Vernunft zu füllen, nämlich Orientierung im Praktischen, insbesondere ethische Orientierung zu erhalten. Es gibt auch im Praktischen Wahrheiten bzw. Werte, Normen usw., die man unvermeidlich bejaht. So erschließt sich die prinzipielle Pflicht, den Menschen *qua* Vernunftwesen als Zweck an sich im Sinne von Ziel zu achten, aus der Selbstachtung, die ein jeder Mensch *qua* Vernunftwesen notwendig sich selbst entgegenbringt.

Von den verschiedenen Rationalitätstypen darf erwartet werden, daß sie mit den durch Retorsion als notwendig bejaht ausgewiesenen Wahrheiten, Werten usw. verträglich sind. Die Zurückweisung derselben wäre widersinnig. Sie stellen auch eine vernünftige Norm jeder Religion, einschließlich des Christentums, dar.

c) *Schluss*

Das postmoderne Vernunftverständnis, wie es von W. Welsch vertreten wird, wirft ein erhellendes Licht auf das Problem, das unter dem Begriffspaar „Glaube und Vernunft“ verhandelt wird. Von der christlichen Theologie wird nicht primär erwartet, daß sie ihren Sinn beweist, indem sie zeigt, daß sie den Ansprüchen einer ihr fremden, vermeintlich absoluten und absolut gültigen Vernunft als der nicht zu hinterfragenden Norm alles Menschlichen genügt. Vom Christentum darf, wie von allen historisch gewachsenen Institutionen, angenommen werden, daß es einen immanenten Sinn hat und dieser sich in der Geschichte bewährt hat. Die Aufgabe der Theologie besteht primär darin, diesen dem Glauben immanenten vernünftigen Sinn zu explizieren. In zweiter Instanz wird die Vernunftgestalt, die sich im Christentum manifestiert, der Konfrontation mit anderen, sowohl religiösen als auch profanen, Vernunftgestalten ausgesetzt. Mit Recht verlangt die postmodern verstandene Vernunft im Falle von Konflikten zwischen unterschiedlichen Vernunftgestalten nicht, daß die eine oder andere von ihnen ihre Geltungsansprüche fallenlässt, wenn dazu kein überzeugender Grund besteht. Mit dem von Welsch vertretenen postmodernen Vernunftkonzept aber – darin besteht seine entscheidende Schwäche – ist

es überhaupt nicht möglich, Konflikte zwischen unterschiedlichen Rationalitätstypen auf befriedigende Art und Weise zu lösen, ja es erweist sich als schlechterdings unfähig, im Leben praktische Orientierung zu geben. Dieses Problem lässt sich zumindest im Ansatz dadurch überwinden, daß durch Retorsion die notwendige Akzeptanz bestimmter Wahrheiten, Werte, Normen usw. aufgewiesen werden kann. Die Vernünftigkeit des Christentums weist sich u.a. dadurch aus, daß es diese Wahrheiten, Werte usw. ausdrücklich bejaht.

Zusammenfassung

Die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft stellt sich in der Postmoderne als die Frage nach dem Verhältnis des Rationalitätstyps, das sich in der christlichen Religion meldet, zu den Rationalitätstypen, die in den nichtchristlichen Religionen und den nichtreligiösen (den verschiedenen wissenschaftlichen, ethischen usw.) Diskursarten begegnen. Der postmoderne Vernunftbegriff ermöglicht es der christlichen Religion wie jedem anderen Rationalitätstyp auch, sich selbst zu explizieren, gibt aber keine Orientierung im Falle eines Widerstreits zwischen verschiedenen Rationalitätstypen. Eine solche bietet das Retorsionsverfahren, mit dem Unleugbares ans Licht gebracht wird.

Abstract

In postmodernism, the problem of the relationship between faith and reason appears as the problem of the relationship between the type of rationality that we find in the Christian religion and the various types of rationality that we meet in the various non-Christian religions and the various non-religious (scientific, ethical, etc.) forms of speech. The postmodern concept of reason deserves credit for allowing the Christian religion, just like any other type of rationality, to explain itself, but offers no orientation in case of conflict between various types of rationality. Establishing undeniable truth by means of retortion indicates a way out of the postmodern dilemma.