

CORNELIUS HELL / PAUL PETZEL /
KNUT WENZEL (HG.)

Glaube und Skepsis

Beiträge zur Religionsphilosophie
Heinz Robert Schlettes



GRÜNEWALD

Cornelius Hell/Paul Petzel/Knut Wenzel
(Hg.)

Glaube und Skepsis

Beiträge zur Religionsphilosophie
Heinz Robert Schlette

Matthias Grünewald Verlag

VERLAGSGRUPPE PATMOS

PATMOS
ESCHBACH
GRUNEWALD
THORBECKE
SCHWABEN

Die Verlagsgruppe
mit Sinn für das Leben

Für die Schwabenverlag AG ist Nachhaltigkeit ein wichtiger Maßstab ihres Handelns. Wir achten daher auf den Einsatz umweltschonender Ressourcen und Materialien. Dieses Buch wurde auf FSC®-zertifiziertem Papier gedruckt. FSC (Forest Stewardship Council®) ist eine nicht staatliche, gemeinnützige Organisation, die sich für eine ökologische und sozial verantwortliche Nutzung der Wälder unserer Erde einsetzt.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle Rechte vorbehalten

© 2011 Matthias Grünewald Verlag der Schwabenverlag AG, Ostfildern
www.gruenewaldverlag.de

Umschlaggestaltung: Finken & Bumiller, Stuttgart,
unter Verwendung eines Aquarells von Walter Prinz, ohne Titel, 2010
Druck: CPI – buchbücher.de, Birkach
Hergestellt in Deutschland
ISBN 978-3-7867-2898-6

Inhaltsverzeichnis

| | |
|---|-----|
| Vorwort | 7 |
| I. Künstlerisch-literarisches Präludium | |
| <i>Walter Prinz</i> | 11 |
| <i>Cornelius Hell</i> „Vater unser“. Meditationen eines skeptischen Katholiken | 12 |
| <i>Beatrice Eichmann-Leuchtenegger</i> „Einst zog ich Gott mit meinen Kleidern ab...“. Das Nein im religiös geprägten Kontext moderner deutschsprachiger Lyrik | 18 |
| II. Religionswissenschaftliche Perspektiven | |
| <i>Albert von Brunn</i> Asche der Erinnerung | 33 |
| <i>Manuel Gogos</i> Wegbeschreibungen und Wegbeschreitungen – Zu Raimon Panikkar | 43 |
| <i>Wolfgang Gantke</i> Die Bedeutung der „Skeptischen Religionsphilosophie“ Heinz Robert Schlettes für eine problemorientierte Religionswissenschaft | 55 |
| III. (Religions-)Philosophische Perspektiven | |
| <i>Nikolaus Klein</i> „...etiam si Indus esset.“ Zu einer Formulierung von Bartolomé de Las Casas | 69 |
| <i>Thomas M. Schmidt</i> Militante Religionskritik oder skeptische Enthaltensamkeit? Zum „methodischen Atheismus“ der Philosophie | 79 |
| <i>Werner Post</i> Europa, Skepsis und Empörung | 94 |
| <i>René Buchholz</i> Die „Furie des Verschwindens“. Fundamentalismus und regressive Modernisierung | 107 |
| <i>Annemarie Pieper</i> Kein Weg, nirgends? Sinnvoll leben in der Aporie | 120 |
| <i>Maurice Weyembergh</i> „Die korrigierte Schöpfung“. Camus, Blumenberg und Jünger | 139 |
| <i>Sarah Rosenbauer</i> Le cogito pieux et indigué. Dialektisierungsperspektiven auf die skeptische Religionsphilosophie | 150 |

| | |
|---|-----|
| <i>Saskia Wendel</i> | |
| „...die allem endlichen Leben anlebende Traurigkeit...“ Melancholie und religiöse (Un-)Musikalität bei Kierkegaard und Camus | 159 |
| <i>Magnus Striet</i> | |
| Warum ich immer noch Camus lese. Auch künftig | 172 |
| <i>Hartwig Bischof</i> | |
| Der Gärtner und das nachdenklich Gelassene. Religion und Kunst bei Martin Heidegger | 183 |
| <i>Klaus-Peter Pfeiffer</i> | |
| Erfolg ist nicht alles – Der ‚Mythos‘ von Oknos | 201 |

IV. Theologische Perspektiven

| | |
|--|-----|
| <i>Hans Waldenfels</i> | |
| Am Rande des Abgrunds | 223 |
| <i>Albert Gerhards</i> | |
| Denken in Gegensätzen – Anmerkungen zur Guardini-Rezeption bei Heinz Robert Schlette | 234 |
| <i>Reinhold Boschki</i> | |
| „Theologie der Religionen“ als Theorie religiöser Bildung? Religionspädagogische Perspektiven auf das Werk Heinz Robert Schlettes | 249 |
| <i>Johannes Broseder</i> | |
| Nichtchristliche Religionen – „objektiv defizitär“? Die Sicht der Glaubenskongregation | 264 |
| <i>Ottmar John</i> | |
| Glaube und Pietät. Die Bedeutung kritischer Religionsphilosophie für die Theologie | 277 |
| <i>Paul Petzel</i> | |
| Zweifel im Christuscredo? oder: Impulse von Carravagios „Ungläubigem Thomas“ | 297 |
| <i>Felix Senn</i> | |
| Empörung statt Pietät. Theologische Aktualität einer religionsphilosophischen These von Heinz Robert Schlette | 315 |
| <i>Knut Wenzel</i> | |
| Ja im Nein; Nein im Ja. Subjekttheoretische Abschweifungen zu einem Thema von Heinz Robert Schlette | 329 |
| <i>Mirja Kutzer</i> | |
| Amor ordinatus. Verhandlungen über den Wert der Welt als Welt | 346 |
| Bibliographie Heinz Robert Schlette (1955–2011) | 359 |
| Verzeichnis der Autorinnen und Autoren | 375 |

Militante Religionskritik oder skeptische Enthaltensamkeit?

Zum „methodischen Atheismus“ der Philosophie

Von Thomas M. Schmidt

Heinz Robert Schlette hat in den frühen 70er Jahren die Situation der Religionsphilosophie auf eine Weise reflektiert und beschrieben, die bis heute nichts von ihrer Prägnanz und analytischen Kraft eingebüßt hat (Schlette 1970/Schlette 1972). Skepsis und Aporetik bilden die Leitbegriffe seiner philosophischen Standortbestimmung. Skepsis bezeichnet die subjektive, psychologische Charakteristik dieser Situation. Diese Haltung wird von Schlette als eine gegenwärtig naheliegende intellektuelle Haltung beschrieben, die er selbst aber ausdrücklich nicht einnimmt. Er sieht nur zu genau, dass eine voluntaristische Haltung der Glaubensverweigerung nur allzu schnell in bewusste unreflektierte Affirmation umschlagen kann. Schlette ist vielmehr an einer begrifflichen Analyse der objektiven philosophischen Denksituation interessiert. Diese ist besser mit dem Begriff der Aporetik zu fassen, der von Skepsis klar zu unterscheiden ist (Schlette (1972), 16). Mit dem Begriff der Aporetik charakterisiert Schlette die philosophische Situation nach dem Ende der klassischen Metaphysik. „Aporetik“ bezeichnet die objektive Unmöglichkeit der positiven inhaltlichen Setzung des Gehalts der klassischen metaphysischen Ideen. „Über die metaphysischen „Inhalte“ Gott, Freiheit, Unsterblichkeit lässt sich philosophisch nichts sagen“ (Schlette (1972), 25), so Schlette. Diese philosophische Konstellation schließt aber genauso die Unmöglichkeit ihrer begrifflichen und theoretischen Widerlegung ein. Auch einem kämpferischen Atheismus, der die Nichtexistenz Gottes mit rationalen Mitteln definitiv beweisen möchte, ist nach Schlette der Boden entzogen worden. Die Behauptung, dass die Aporetik, der „gegenwärtigen Welt- und Selbsterfahrung“ am besten entspricht, „wendet sich gegen jene, die noch immer den Atheismus, das heißt das sichere Wissen von der radikalen (transzendenzlosen) „Immanenz“ der Wirklichkeit vertreten zu können meinen. Ich halte den leidenschaftlichen Atheismus für eine Angelegenheit des 18., 19. und frühen 20. Jahrhunderts; heute sehen wir einen ernüchterten Atheismus, der leicht als Agnostizismus zu bestimmen ist“ (Schlette (1972), 31). Diese Einschätzung scheint heute durch das Erstarken eines neuen, kämpferischen Atheismus widerlegt. Dies ist aber bestenfalls ein oberflächlicher Eindruck. Welche analytische Kraft und aufklärerische Wirkung die Einsich-

ten Heinz Robert Schlettens auch heute noch entfalten, zeigt sich gerade im Licht einer philosophischen Reflexion des sogenannten „neuen Atheismus“.

Die „Rückkehr des Atheismus“ ist für viele ein überraschendes und irritierendes Phänomen. Woher stammt dieser neue Bekennermut, der doch ganz überflüssig zu sein scheint in einer weitgehend säkularisierten, religionslosen Gesellschaft? Der neue Atheismus kann zunächst als eine *negative* Reaktion verstanden werden. Er stellt einen Abwehrreflex auf die proklamierte „Rückkehr der Religionen“ (Riesebrodt 2000) dar. Die „Revitalisierung der Weltreligionen“ (Habermas (2009), 387–407), die Artikulation und sichtbare Darstellung religiöser Überzeugungen und Haltungen in der politischen Öffentlichkeit einer pluralistischen Gesellschaft, wird von vielen Vertretern des neuen Atheismus nicht als eine produktive intellektuelle „Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne“ wahrgenommen, sondern als eine bedrohliche und modernitätsfeindliche „Wiederkehr der Götter“ (Graf 2004). Religion wird in dieser Perspektive als Hauptursache des globalen politischen Terrors betrachtet: ohne den wahnhaften Glauben an Gott gäbe es keinen politischen Fanatismus, keine Intoleranz und keine Diskriminierung. Exemplarisch und medial besonders einflussreich wird diese Haltung durch Christopher Hitchens (Hitchens 2007) vertreten.

Der neue Atheismus lässt sich aber auch als eine *positive* Reaktion verstehen. Er verhält sich zur führenden Rolle der Naturwissenschaften in unserer Kultur, indem er sie ausdrücklich bejaht und zum einheitlichen Maßstab des Denkens erhebt. Die empirischen Wissenschaften, und nur sie, sagen uns, was es gibt und welche Überzeugungen wahr sind. Eine solche Auffassung beruft sich häufig auf das berühmte Diktum von Wilfrid Sellars: „Die Wissenschaft ist das Maß aller Dinge, der Seienden, dass sie sind, und der Nicht-Seienden, dass sie nicht sind (Sellars (1963), 173).“ Die Auffassung, dass dies eben auch für die in religiösen Aussagen artikulierten Inhalte gelte, wird von den „neuen Atheisten“ wie Richard Dawkins (Dawkins 2007) zugespitzt. Charakteristisch für diese Strömung ist die These, dass eine wissenschaftliche Haltung mit religiösem Bewusstsein prinzipiell unvereinbar sei. Wissenschaft habe daher die Aufgabe, Religion offensiv als Illusion zu entlarven und für ihre Abschaffung einzutreten.

1. Der methodische Atheismus und seine Kritik durch Dawkins

Die Position von Dawkins fordert damit nicht nur den religiösen Glauben heraus, sondern auch eine Auffassung von Philosophie, die sich unter dem Titel eines „methodischen Atheismus“ (Habermas (1992), 129; 139) agnos-

tisch und enthalten gegenüber der Religion verhalten möchte. Das Neue und Herausfordernde am Neuen Atheismus eines Dawkins besteht darin, dass er ein philosophisches Arrangement in Frage stellt, das bislang in modernen Gesellschaften eine wichtige Voraussetzung für intellektuellen Frieden darstellte. In vielen Zirkeln und Instituten der kontinentaleuropäischen Philosophie herrschte lange die stillschweigende Übereinkunft, dass Philosophie nicht mehr aus eigenem Recht über Gott reden könne oder dürfe. Zum Ausgleich verzichtete eine dezente Philosophie auf eine vehemente Kritik an der Religion – zum großen Teil natürlich auch deshalb, weil Religion nicht als satisfaktionsfähig und aufgrund ihres vermeintlich garantierten Verschwindens im Mahlstrom der Säkularisierung nicht mehr besonders irritierend und provozierend erschien.

Diese Situation hat sich in einer Welt nach dem 11. September 2001 politisch, gesellschaftlich und kulturell dramatisch geändert. Die Situation hat sich aber auch in philosophischer Hinsicht geändert. So verzeichnet der philosophische Diskurs in jüngster Zeit eine erstarkte Präsenz der Religion, die von seriösen Entwicklungen wie einer Renaissance der philosophischen Gotteslehre im Kontext der analytischen Philosophie bis zu solch bizarren Erscheinungsformen wie dem Kreationismus oder der „intelligent design“-Bewegung reicht. Vor dem Hintergrund dieser Veränderungen, angesichts dieser Verschiebung der intellektuellen Kontinente, erhält Dawkins' vehemente Kritik an einem bloß methodischen Atheismus philosophische Bedeutung. Dawkins' zentrale These lautet nämlich, dass Philosophie im Streit zwischen Religion und Wissenschaft nicht enthalten bleiben könne, ganz gleich, ob diese Enthaltensamkeit nun Agnostizismus oder methodischer Atheismus genannt werde. Die schieflich-friedliche Arbeitsteilung zwischen Religion und Wissenschaft, welche der methodische Atheismus voraussetzt, ist in Dawkins' Augen ein fauler Kompromiss, wie er typisch ist für dekadent und blutleer gewordene liberale Gesellschaften. Diese Haltung führe zu einem trügerischen Frieden, welcher der falschen und laschen politischen Toleranz gegenüber dem religiösen Fundamentalismus entspreche.

Um die von ihm kritisierte Haltung der falschen Toleranz zu kennzeichnen, nimmt Dawkins ein griffiges Kürzel auf, das Stephen Jay Gould eingeführt hat: NOMA (Gould (1999), 5). Diese Abkürzung steht für „non-overlapping magisteria“, also für eine Auffassung, die Religion und Wissenschaft als unterschiedene, sich „nicht-überlappende Wissensbereiche“ betrachtet. Dawkins bezieht sich auf eine klassische Stelle aus Goulds „Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life“ (Gould 1999), in der diese Haltung prägnant zum Ausdruck gebracht wird:

The net, or magisterium, of science covers the empirical realm: what is the universe made of (fact) and why does it work this way (theory). The magisterium of religion extends over questions of ultimate meaning and moral value. These two magisteria do not overlap, nor do they encompass all inquiry [...] To cite the old clichés, science gets the age of rocks, and religion the rock of ages; science studies how the heavens go, religion how to go to heaven (Gould (1999), 6).

Die Naturwissenschaft deckt Gould zufolge also den empirischen Bereich, die Religion den der Bedeutung und der moralischen Werte ab. Es scheint zunächst, als würde diese von Gould skizzierte Arbeitsteilung zwischen Religion und Wissenschaft helfen, einen intellektuellen Bürgerkrieg zu vermeiden. Als methodische Unterscheidung ermöglicht sie zudem, gerade aufgeklärte religiöse Bürger als Bündnispartner gegen Irrglauben, fundamentalistischen Gesinnungsterror und Wissenschaftsfeindlichkeit zu gewinnen. Die Verhältnisbestimmung von Religion und Wissenschaft im Sinne der NOMA-Konzeption bietet nicht nur die Voraussetzung, effektive Koalitionen gegen den Kreationismus und andere wissenschaftsfeindliche Strömungen zu schmieden. Sie stärkt auch den Widerstand gegen eine szientistische Selbstverstümmelung der Philosophie. In diesem Sinne hat Jürgen Habermas die Religion zunehmend als Mitstreiter im Kampf gegen eine positivistische Selbstverkürzung der Philosophie und unseres humanen Selbstverständnisses überhaupt entdeckt. Dabei hält Habermas daran fest, dass die Vernunft den kognitiven Sinn moralischer Urteile auch ohne religiöse Begründung rechtfertigen kann. Die Geltung moralischer Urteile verdankt sich jener vernünftigen Einsicht, zu der alle Lebewesen fähig sind, die sich sprachlich verständigen können. Aber die unbedingte Bindungskraft, welche die moralische Einsicht zwingend in Handlungsmotivation überführt, kann eine postkonventionelle kognitive Moral selbst nicht erzeugen. Mit anderen Worten: Philosophie kann den kognitiven Geltungssinn der Moral explizieren. Die Frage, warum wir überhaupt moralisch sein sollen, kann sie nicht beantworten. Vor diesem Hintergrund halten die religiösen Überlieferungen laut Habermas noch ein semantisches Potential bereit, dass Bindungskräfte dieser Art zu generieren vermag. Damit wächst der Religion zugleich die Rolle eines möglichen Bündnispartners gegen eine „entgleisende Moderne“ zu. Sie bietet genuine Ressourcen im Kampf gegen eine einseitige Modernisierung die in der Dominanz des naturwissenschaftlichen Paradigmas von Rationalität ihren Niederschlag findet. Diese Entwicklung artikuliert sich praktisch im Fortschritt der Biowissenschaften, theoretisch vor allem in der metaphysischen Überhöhung des naturwissenschaftlichen Weltbildes in Gestalt eines philosophischen Naturalismus. Gerade in der Auseinandersetzung mit den Bio- und Neurowissenschaften zeigt sich laut Habermas, dass bestimmte moralische Emp-

findungen „bisher nur in religiöser Sprache einen hinreichend differenzierten Ausdruck“ (Habermas (2001), 29) gefunden haben (siehe dazu Schmidt 2009).

Überlegungen dieser Art zu einer kooperativen Arbeitsteilung zwischen Wissenschaft, Philosophie und Religion werden von Dawkins strikt abgelehnt. Sein generelles Urteil über solche Vorschläge lautet, dass sie nur solange „großartig“ klingen, „bis man einmal kurz darüber nachdenkt“ (Dawkins (2007), 80). Was ist nach Dawkins so falsch an einer NOMA-Strategie, an einer methodischen Trennung zwischen Religion und Wissenschaft? Zunächst erscheint NOMA schlicht und ergreifend langweilig. Sie verkörpert nach Dawkins das alte und „langweilige Klischee“ (Dawkins (2007), 81), demzufolge die Naturwissenschaft sich mit Fragen nach dem Wie beschäftigt, „während nur die Theologie die Voraussetzungen mitbringt, Fragen nach dem Warum zu beantworten“ (Dawkins (2007), 81). Die Bedeutung des Faktors Langeweile für die Ablehnung der Religion sollte in der intellektuellen Atmosphäre von Oxford nicht unterschätzt werden: Religion ist langweilig und abgeschmackt, sie amüsiert nicht und erfrischt nicht den Geist. Darüber hinaus ist die methodische Toleranz gegenüber der Religion aber vor allem auch gefährlich, weil sie der Religion, das Recht zugesteht, Warum-Fragen zu beantworten, also ihr die Kompetenz einräumt, zu entscheiden, was gut und recht ist. Da die Wissenschaften das Maß des Vernünftigen repräsentieren, gewinnt mit dieser Ermächtigung die Religion als eine unvernünftige Instanz die Autorität über Moral, Recht und die gesamte praktische Lebensführung. Dies erscheint Dawkins als selbstmörderisches Zurückweichen der liberalen Freiheit vor einem Aggressor. Dawkins bezeichnet die NOMA-Strategie daher ausdrücklich als eine Neville-Chamberlain-Haltung im Sinne einer rüchgratlosen oder naiven Politik des „appeasements“ gegenüber einem diktatorischen, zu allem entschlossenen Angreifer. Dieses politische Etikett wird von Dawkins mit Bedacht gewählt. Michael Ruse (Ruse 2001/2005), der prominente Wissenschaftshistoriker und Philosoph der Biologie, vergleicht nämlich die Koalition zwischen Wissenschaft und aufgeklärter Religion als ein Zweckbündnis höchst unterschiedlicher Partner zur Bekämpfung eines gemeinsamen Feindes, der fundamentalistischen und abergläubischen Wissenschaftsfeindlichkeit, ausdrücklich mit der Anti-Hitler-Koalition der Alliierten. Churchill und Roosevelt hätten sich mit Stalin verbündet, nicht weil sie den Kommunismus mochten, sondern weil sie die Nazis besiegen wollten. Ganz in diesem Sinne sollten sich Ruse zufolge säkulare wie aufgeklärte religiöse Anhänger der Evolutionstheorie gegen antiwissenschaftliche Strömungen wie den Kreationismus verbünden. Solche Einstellungen sind Dawkins zufolge

aber gefährlich naiv. Sie verstehen nicht, dass sie in diesem Zweckbündnis instrumentalisiert werden und genau jenen Gegner stärken, den sie eigentlich bekämpfen wollen. Dawkins zitiert daher zustimmend den Genetiker Jerry Coyne, der Ruse vorwirft, dass dieser nicht begreife, worum es im Konflikt zwischen Evolutionstheorie und Kreationismus wirklich gehe. Der „wahre Krieg“ tobe „zwischen Rationalismus und Aberglauben. Naturwissenschaft ist eine Form des Rationalismus, und Religion ist die am weitesten verbreitete Form des Aberglaubens“ (Dawkins (2007), 97f.). So sei der Kreationismus nur ein Symptom für das, was Dawkins als den größeren Feind der Vernunft ansieht, nämlich die Religion als solche.

Angesichts dieser Infragestellung ist zu prüfen, ob es gute philosophische oder bloß taktische Gründe für die Auffassung gibt, Wissenschaft und Religion als unterschiedene, sich nicht überlappende Wissensgebiete anzusehen. Daran entscheidet sich, ob Dawkins seine radikale Kritik an der Arbeitsteilung zwischen Wissenschaft und Religion und an einem rein methodischen Atheismus der Philosophie selbst auf philosophische Argumente stützen kann oder nur auf politische und psychologische Motive. Bei dieser Auseinandersetzung geht es im Kern um die Beantwortung der Grundfrage, ob Philosophie anstelle eines diskreten methodischen Atheismus einen offensiven ontologischen Atheismus vertreten sollte, sich also argumentativ für die Entlarvung und Abschaffung des Gotteswahns einsetzen muss, wenn sie sich konsequent als eine Unternehmung der vernünftigen Kritik verstehen will. Dabei ist die These leitend, dass sowohl naturalistische Reduktionisten als auch religiöse Fundamentalisten, zwar von den entgegengesetzten Enden des Spektrums her, aber mit gleicher Vehemenz, den methodischen Atheismus der philosophischen Vernunft attackieren. So gerät ein prozedurales und offenes Verständnis von Vernunft, das die Grundlage einer pluralistischen und gewaltfreien intellektuellen Kultur bildet, in den Zangenangriff von Szientismus und Fundamentalismus. Um die Offenlegung der methodischen Voraussetzungen dieser szientistischen Kritik am methodischen Atheismus geht es im Folgenden.

2. Begründungsstrategien des methodischen Atheismus

Vor die Frage nach der angemessenen Verhältnisbestimmung von Wissenschaft und Religion gestellt, bieten die von Ian Barbour in seinen Gifford Lectures unter der Überschrift „Religion in an Age of Science“ (1990) eingeführten Differenzierungen eine gute begriffliche Ausgangsbasis. Seine klassisch gewordene Einteilung macht vier mögliche Arten von Relationen aus, in denen Religion und Wissenschaft zu einander stehen können. So unter-

scheidet Barbour das Verhältnis des Konflikts von dem der Unabhängigkeit, der Dialoges und der Integration. Unabhängigkeit, Dialog und Integration betrachtet er dabei als unterschiedliche Strategien, das erste Verhältnis, den Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft, zu vermeiden. Im Kontext dieser Einteilung entspricht die von Gould als NOMA-Auffassung bezeichnete Position dem Verhältnis der Unabhängigkeit im Sinne einer Trennung von Religion und Wissenschaft in zwei ‚wasserdicht‘ abgeschottete, vollkommen unabhängige und autonome Bereiche. Die philosophischen Argumente, die Barbour zufolge für die These einer Unabhängigkeit der genannten Bereiche mobilisiert werden können, sind vor allem methodologischer (1) und sprachphilosophischer (2) Natur. Im zuerst genannten Fall zielen sie darauf ab, dass Religion und Wissenschaft unterschiedlichen Standards und Verfahrensweisen folgen; im zuletzt genannten Fall darauf, dass sie verschiedene Sprachen sprechen.

(1) Um die These vom methodologischen Unterschied zwischen Religion und Wissenschaft zu erhärten, greift Barbour wiederum auf vier von Langdon Gilkey (1970) eingeführte Unterscheidungen zurück. Danach versucht Wissenschaft erstens, objektive, öffentliche und wiederholbare Daten zu erklären, während Religion nach Ordnung und Schönheit in der Welt und nach Erfahrungen unseres inneren Lebens fragt. Zweitens trennt Wissenschaft und Religion ihre jeweilige Leitfrage. Wissenschaft ist nach Gilkey dadurch geprägt, dass sie objektive Fragen nach dem „Wie“ eines Sachverhaltes stellt und nach kausalen Erklärungen sucht; Religion dagegen beschäftigt sich mit persönlichen Fragen nach dem „Warum“ – nach Bedeutung und Zweck, nach dem letzten Ursprung und der höchsten Bestimmung. Ein dritter bedeutender Unterschied besteht in der legitimierenden Autorität. In der Wissenschaft liegt die Basis aller Autorität in der logischen Kohärenz und experimentellen Angemessenheit der Hypothesen. Die höchste und letzte Autorität der Religion gründet dagegen in Gott und seiner Offenbarung. Viertens und letztens besteht ein entscheidender methodischer Unterschied darin, dass Wissenschaft quantitative Aussagen und Voraussagen formuliert, die empirisch überprüft werden können. Religion, verstanden als Bezugnahme auf ein wesentlich transzendentes Wesen, ist demgegenüber in der Herausbildung ihrer Annahmen auf eine symbolische und analoge Redeweise angewiesen.

(2) Dieser von Gilkey als viertes Merkmal der Differenz zwischen Wissenschaft und Religion angeführte Punkt verweist bereits auf die zweite Klasse von Argumenten, die Barbour zufolge für eine Unabhängigkeit von Religion und Wissenschaft angegeben werden, nämlich die sprachphilosophischen Ansätze. Bei der Rekonstruktion des Arguments der Unterschiedlichkeit der

religiösen und der wissenschaftlichen Sprache, bezieht sich Barbour auf theologische Konzeptionen wie die von Georg Lindbeck in „The Nature of Doctrine“ (Lindbeck 1984) vertretene. Lindbeck unterscheidet dort drei Sichtweisen der Bedeutung und Funktion religiöser Lehren und Überzeugungen: Religiöse Lehren können in propositionaler, in expressiver und in „linguistischer“ Perspektive betrachtet werden. In der propositionalen Perspektive sind sie Wahrheitsansprüche über objektive Realitäten. Diese Betrachtungsweise ist insofern eine Form des Realismus, als sie nach Lindbeck unterstellt, dass wir Aussagen über eine Realität machen können, wie sie an sich, d. h. unabhängig von unserem Geist, existiert. Der expressiven Auffassung zufolge sind die religiösen Lehren als Symbole innerer Erfahrung zu verstehen. Diese Sicht tendiert dazu, die private und individuelle Seite der Religion stärker zu betonen als die gemeinschaftliche und institutionelle. In der sogenannten linguistischen Perspektive, die Lindbeck selbst vertritt, werden religiöse Aussagen und Überzeugungen als Diskursregeln verstanden, die mit individuellen und gemeinschaftlichen Lebensformen verbunden sind. Lindbeck vertritt somit eine nicht-realistische Auffassung von religiöser Rede. Religiöse Überzeugungen referieren aus seiner Sicht nicht auf unabhängig existierende Tatsachen. Zugleich umgeht er die relativistischen Konsequenzen, die sich aus einer unmittelbaren Rückführung religiöser Überzeugungen und Lehren auf individuelle Erfahrung ergeben, indem er letztere unter Verweis auf die begriffliche und sprachliche Bedingtheit von Erfahrung ausschließt. Auf diese Weise werden Individualismus und Subjektivismus der expressiven Interpretation religiöser Rede und Doktrin vermieden. Lindbecks „linguistic view“ minimiert so die Rolle von Überzeugungen und Wahrheitsansprüchen im Horizont der religiösen Sprache. Dadurch entkommt er dem Konflikt zwischen Wissenschaft und Religion, der als Konsequenz der propositionalen Auffassung entstehen kann. Lindbecks Position kann demnach gelesen werden als einschlägiges Beispiel für eine Unabhängigkeitsthese im Barbourschen Sinne einer Konfliktvermeidungsstrategie: Wenn Wissenschaft und Religion schon durch ihre sprachliche Ausdrucksgestalt unterschieden und voneinander unabhängig sind, so lassen sie sich nur durch eine Nichtbeachtung oder Verwischung dieser Grenzen im Modus des Konflikts aufeinander beziehen. Den von Lindbeck beschrittenen Weg, Religion und Wissenschaft als unabhängige Sprachen und autonome Diskurse zu verstehen, bezeichnet Barbour denn auch als eine Form der Trennung von Religion und Wissenschaft, die noch effektiver erscheint als die Betonung der methodischen Unterschiede.

3. Die Unabhängigkeitsthese und ihre Kritik: Metaphysische und erkenntnistheoretische Implikationen

Vor diesem Hintergrund können nun Einwände an der NOMA-Auffassung genauer verstanden werden als Einwände gegen die genannten methodologischen und sprachtheoretischen Begründungen für eine Unabhängigkeit von Religion und Wissenschaft. Dabei lässt sich die Kritik an der Unabhängigkeitsthese in metaphysische (1) und epistemologische (2) Einwände unterteilen.

(1) Der zentrale metaphysische Einwand gegen die Konzeption einer Arbeitsteilung von Religion und Wissenschaft lautet, dass beide Wissensbereiche mit widerstreitenden ontologischen Annahmen verknüpft sind. Unterschiedliche Methoden und Sprachen beziehen sich nach dieser Auffassung letztlich immer auf eine gemeinsame und einheitliche Realität. Daher erscheint der Hinweis auf unterschiedliche Methoden und Funktionen der religiösen Sprache allein als nicht ausreichend, um eine Trennung der beiden Bereiche zu behaupten. Dieses Plädoyer für eine propositionale Auffassung der religiösen Rede verstärkt sich in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion. Hier ist in den letzten Jahren eine zunehmende Tendenz zu einer realistischen Deutung religiöser Rede zu beobachten (siehe dazu Jäger (1999), 13 ff.). Dieser Zug zum epistemologischen und linguistischen Realismus wird nicht zuletzt durch die Überlegung motiviert, dass der religiöse Glaube ohne die Unterfütterung durch eine realistische Metaphysik und eine nicht-epistemische Theorie der Wahrheit dem Projektionsverdacht ausgeliefert wäre. Der religiöse Glaube, so das Argument des religionsphilosophischen Realismus, beruht wesentlich auf der Annahme, dass es einen Gott gibt, der von menschlichen Vorstellungen unabhängig ist. Demnach enthalten religiöse Überzeugungen ein nicht reduzierbares konstatives Element. Religiöse Aussagen müssten, wenn sie rational sind, auch als Behauptungen über Sachverhalte verstanden werden können, nicht nur als Appelle oder Berichte innerer Zustände.

Unter bestimmten Voraussetzungen führt diese realistische, propositionale Auffassung religiöser Rede aber unweigerlich zu einer Konkurrenz von Religion und Wissenschaft im Sinne widerstreitender Geltungsansprüche. Unterstellt man nämlich, dass moderne Naturwissenschaft mit einer naturalistischen Haltung verbunden ist, so scheinen den religiösen Überzeugungen ontologische Annahmen zugrunde zu liegen, die mit den metaphysischen Implikationen moderner Wissenschaft unvereinbar sind. Insofern eine naturalistische Haltung notwendig mit einer monistischen materialistischen Meta-

physik verbunden zu sein scheint, lässt sie für die Annahme eines wesentlich immateriellen Gottes keinen Raum.

Diese Ausschließlichkeit wird deutlich, wenn man die naturalistische Lesart der drei metaphysischen Ideen 'Welt', 'Seele' und 'Gott' ihrer religiösen Deutung gegenüberstellt. So setzt die Auffassung von der Welt als Schöpfung eines sie transzendierenden Schöpfers offenbar eine dualistische, die Evolutionstheorie hingegen eine monistische und materialistische Metaphysik voraus. Ähnliches gilt für die traditionelle Metaphysik der Seele. Es ist nicht zuletzt die mit dem Theismus verbundene Erlösungshoffnung, welche der Tradition eine dualistische Auffassung des Verhältnisses von Leib und Seele nahe gelegt hat. Der Dualismus erschien somit traditionell als die für die monotheistischen Religionen passende, gewissermaßen natürliche Ontologie des Bewusstseins und der menschlichen Person. Einerlei, ob die religiöse Erlösungshoffnung eher im Sinn der Lehre von der Unsterblichkeit der Seele oder der jüdisch-biblischen Überlieferung von einer leiblichen Auferstehung artikuliert wird, es scheint, dass diese zentrale Erlösungsvorstellung sich nur dann vernünftig explizieren und rechtfertigen lässt, wenn ein Leib-Seele-Dualismus oder mindestens eine grundlegende kategoriale Unterscheidung zwischen Geist und Natur verteidigt werden kann. Eine solche Unterscheidung ist jedoch unvereinbar mit der materialistischen Auffassung des Mentalen, die den Geist auf physikalische Phänomene reduziert. Es scheint also, als müsse allein schon aus soteriologischen Gründen der Naturalismus in der Philosophie des Geistes zurückgewiesen werden.

Schließlich werden herkömmliche philosophische wie theologische Bestimmungen Gottes durch eine Ontologie in Frage gestellt, die nur physikalischen Gegenständen Realität zuerkennt. Unter naturalistischen Voraussetzungen kann die Existenz eines persönlichen Gottes jenseits der physikalischen Welt nicht gerechtfertigt werden. Der traditionelle philosophische Theismus wie der theologische Theismus betrachten Gott gemeinhin als eine Entität, der Wissen und Wille zugeschrieben werden müssen. Er ist zugleich ein rein geistiges Wesen; Gott besitzt eine Personalität, die nicht an Materialität gebunden ist. Diese klassisch theistische Vorstellung Gottes als eines immateriellen aber zugleich personalen, eines wissenden und wollenden Wesens, wird systematisch durch eine naturalistische Position untergraben, die das Auftreten mentaler Zustände streng an physikalische Zustände bindet oder sogar mit ihnen vollständig identifiziert. Personalität und Geistigkeit Gottes können nicht vollständig mit Materie bzw. physikalischen Phänomenen identifiziert werden. Das Gottesbild des Theismus scheint eine sinnvolle Unterscheidung zwischen dem Geistigen und dem Materiellen vorauszusetzen. Wenn der Na-

turalismus richtig ist, dann ist das traditionelle theistische Verständnis falsch. Die ontologischen Verpflichtungen, die mit dem naturalistischen Weltbild der Naturwissenschaften und dem theistischen Gottesbild der Religion notwendig einherzugehen scheinen, legen ihre jeweiligen Anhänger auf widerstreitende und unvereinbare metaphysische Annahmen fest.

Eine mögliche Strategie zur Entschärfung dieses Konflikts zwischen naturalistischer und theistisch-religiöser Ontologie besteht gerade in der Unterscheidung zwischen metaphysischem und methodischem Naturalismus. So mag es zwar sein, dass die Religion auf eine dualistische Ontologie angewiesen ist oder zu einer Metaphysik tendiert, die nicht rein materialistisch ist. Ihre Unwissenschaftlichkeit ist damit aber noch nicht gezeigt. Denn es wurde noch nicht die These widerlegt, dass unterschiedliche metaphysische Annahmen mit moderner Wissenschaftlichkeit vereinbar sind. Dieser These zufolge besteht Wissenschaftlichkeit nämlich nicht in der Verpflichtung zur Akzeptanz einer bestimmten metaphysischen Doktrin, sondern in der Einnahme eines bestimmten Habitus. Wissenschaftlichkeit, so die Position des methodischen Naturalismus, ist mit unterschiedlichen metaphysischen Optionen kompatibel. So ist beispielsweise die Unvereinbarkeit der Evolutionstheorie mit dem Dualismus nicht zwingend gegeben. Denn die evolutionäre Darstellung ist genetisch, nicht metaphysisch. Materielle Bedingungen anzugeben, unter denen biologisch identifizierte menschliche Lebewesen entstehen, lässt die Frage offen, ob diese ihrer Beschaffenheit nach rein materiell sind oder nicht. Die Frage, welche metaphysischen Positionen man einnehmen sollte, um die impliziten ontologischen Auffassungen der Religion rational und kohärent zu explizieren, ist daher von der Frage zu unterscheiden, ob sich Religion mit Wissenschaftlichkeit vereinbaren lässt.

Robert Audi charakterisiert dieses Verständnis von Wissenschaftlichkeit als Anerkennung der „epistemologischen Souveränität der Wissenschaft“ (Audi (2006), 89). Damit meint Audi „grob gesprochen, eine Überzeugung, für die erstens die wissenschaftliche Methode [...] das Paradigma einer rationalen Wissenssuche ist, und für die zweitens die Wissenschaften die einzige autoritative Quelle allgemeinen empirischen Wissens darstellen, wobei empirisches Wissen jegliches Wissen oder jegliche gerechtfertigte Überzeugung über ‚die Welt‘ einschließen soll“ (Audi (2006), 89). In einer entsprechenden Metaphysik bestünde die Verpflichtung, Entitäten nur dann als real gelten zu lassen, wenn prinzipiell ein Wissen über sie erworben werden kann, das dem epistemologischen Standard der Wissenschaft gehorcht. Die von Sellars formulierte maßgebliche Autorität der Wissenschaft wird hier zunächst epistemologisch und nur in einem davon abgeleiteten Sinn metaphysisch verstanden. Die mit

der Wissenschaftlichkeit einhergehenden ontologischen Verpflichtungen müssen also nicht zwangsläufig exklusiv materialistisch sein. Daher ist Audi überzeugt, „dass man sich nicht dem philosophischen Naturalismus verschreiben muss, um in der wissenschaftlichen Forschung das richtige Instrument zur Beantwortung jener Arten von Fragen zu sehen, die ins Ressort der Wissenschaft fallen“ (Audi (2006), 89).

Allerdings vermag auch die Strategie der ontologischen Enthaltung bei gleichzeitiger Differenzierung der Methoden von Wissenschaft und Religion den Neuen Atheismus nicht zu überzeugen. So bestreiten Religionskritiker wie Dawkins, dass die Anerkennung der epistemologischen Souveränität der Wissenschaft von der ontologischen Verpflichtung auf einen metaphysischen Materialismus entkoppelt werden kann. So behauptet Dawkins, dass eine Welt, in der Gott existiert, sich grundlegend von einer Welt ohne Gott unterscheidet; dass mithin sämtliche Inhalte der Religion zugleich legitime Gegenstände der naturwissenschaftlichen Betrachtung sind. Indem er Sellars' Diktum von der Souveränität der Wissenschaft im Gegensatz zu Audi in einem ontologischen Sinne versteht, interpretiert er auch die Frage nach der Existenz Gottes als eine Fragestellung, die mit den Methoden der Naturwissenschaft entschieden werden kann.

(2) Selbst dann, wenn die These der Unabhängigkeit der wissenschaftlichen Methodologie von einer materialistischen Metaphysik akzeptiert wird, bleibt der epistemologische Einwand gegen das NOMA-Modell einer Bereichsabtrennung und Koexistenz von Religion und Wissenschaft bestehen. Er stützt sich auf die Auffassung, dass religiöse Überzeugungen und Haltungen zwangsläufig dogmatisch und kritikunfähig seien. Religiöser Glaube ist demnach per se autoritätshörig und geprägt durch blinden Gehorsam. In diesem Sinne betont Dawkins, dass bereits ein gemäßigter Glaube in letzter Instanz dem Fundamentalismus und Fanatismus zugute kommt. So seien die Anschläge vom 11. September 2001 wie alle religiös motivierten Terroranschläge letztlich nur deshalb möglich gewesen, weil die Attentäter wirklich überzeugt waren, nach ihrem Tod als Märtyrer in das Paradies zu gelangen. Diese religiöse Überzeugung, welche die Voraussetzung der terroristischen Gesinnung bildet, hätte überhaupt nur verbreitet und akzeptiert werden können, weil die moderne Gesellschaft diesen Glauben, der offensichtlich im Widerspruch zu ihren wissenschaftlichen Prinzipien steht, als harmlos einstuft und toleriert. Die Gewissheit des religiösen Glaubens widerspricht nach Dawkins aber einer durch die Prinzipien der Kritik und des Fallibilismus geprägten wissenschaftlichen Haltung radikal. In der Konsequenz untergräbt diese irrationale Einstellung mit den Prinzipien moderner Wissenschaftlichkeit zugleich die

Grundlagen moderner politischer Toleranz und gesellschaftlicher Aufklärung. Mit der epistemologischen Grundlage einer Unabhängigkeit von Religion und Wissenschaft entfallen gleichzeitig die politischen Gründe, eine im Widerspruch zu den ontologischen Grundannahmen und epistemischen Prinzipien der Wissenschaftlichkeit stehende Religiosität zu dulden.

Eine mögliche Antwort auf diesen konstatierten Gegensatz zwischen der wissenschaftlichen Hypothesenbildung und der Festlegung einer religiösen Überzeugung liegt in der Betonung, dass der religiöse Glaube über seine eigenen Rechtfertigungsgründe verfügt und seinen eigenen epistemischen Bereich besitzt, der in erkenntnistheoretischer Hinsicht autonom ist. Die Kriterien der rationalen Rechtfertigung von Überzeugungen dürfen nicht in einem engen szientistischen Sinn interpretiert werden. Dagegen kann aus der Perspektive des neuen Atheismus wiederum der Einwand erhoben werden, dass Religion vollständig als ein natürliches Phänomen unter anderen betrachtet werden kann (Dennett 2006). Religiöser Glaube ist ein möglicher und legitimer Gegenstand umfassender empirischer Forschung. Damit fällt eben der religiöse Glaube als epistemische Einstellung und nicht nur als soziales Phänomen oder als Institution vollständig in die Domäne empirischer Wissenschaft.

Auf diese Weise wäre die wesentliche Voraussetzung der NOMA-These erschüttert. Wenn eine prinzipielle Trennung und Aufgabenteilung zwischen Religion und Wissenschaft unmöglich ist, dann kann es dauerhaft keine friedliche Koexistenz zwischen beiden geben. Die Unterscheidung und wechselseitige Unabhängigkeit von Religion und Wissenschaft setzt den gemeinsamen Boden der politischen und kulturellen Verfassung einer Gesellschaft und die Einheit der psychischen Verfassung jener Person voraus, die sowohl religiösen wie wissenschaftlichen Prinzipien folgt. Ohne diese Voraussetzung richtet sich Religion entweder aggressiv gegen die Wissenschaft oder sie akzeptiert deren Standards und zerstört sich damit selbst. Der Konflikt zwischen Religion und Wissenschaft erscheint unausweichlich, wenn man der Unterscheidung zwischen methodologischem und ontologischem Naturalismus nicht folgen zu können glaubt. Für die Philosophie würde dies bedeuten, dass die Option der ontologischen Neutralität entfällt. Die metaphysische Enthaltbarkeit, die der methodische Atheismus impliziert, wäre demnach mit dem Anspruch auf Rationalität nicht vereinbar. Wenn Dawkins recht hat und es keine unabhängige Koexistenz und partielle Kooperation von Religion und Wissenschaft geben kann, dann wird Philosophie ihrem Selbstverständnis als einem Unternehmen rationaler Argumentation nur gerecht, indem sie die Religion frontal attackiert.

Positiv gesprochen heißt dies: Die Rechtfertigung eines bloß methodischen Atheismus der Philosophie setzt eine begrifflich gehaltvolle Begründung der Unabhängigkeit von Wissenschaft und Religion und die Bestimmung der Möglichkeit und Grenzen ihrer Kooperation voraus. Von der Beantwortung der hier genannten metaphysischen und erkenntnistheoretischen Fragen hängt die Antwort auf die allgemeine Frage ab, ob Philosophie ihren methodischen Atheismus preisgeben muss zugunsten einer offensiven und militanten Religionskritik.

Hier kann der Blick auf Schlettes Programm einer religionsphilosophischen „Kritik der Pietät“ weiterhelfen. Die Deutung der philosophischen Situation als Aporetik schließt nämlich nicht aus, dass diese auf intellektuell verantwortbare Weise transzendiert werden kann. Diese Überschreitung ist als rational gerechtfertigte Operation aber nur auf eine Weise möglich, die garantiert, dass im Akt dieser Überschreitung nicht wieder hinter die gewonnenen Einsichten der aporetischen Grundsituation zurückgefallen wird. Eine Kriteologie zu entwickeln, die einen solchen Rückfall zu verhindern hilft, ist nach Schlette die vorrangige Aufgabe gegenwärtiger Religionsphilosophie. Religion kann nämlich als verantworteter Akt des Überschreitens der aporetischen Grundkonstellation kein neues, schon gar nicht metaphysisch abgesichertes Einverständnis mit der Welt im Ganzen restituieren. Dies ist das Wahrheitsmoment der szientistischen Kritik am Theismus. Der Glaube an Gott kann nicht auf eine Weise inhaltlich argumentativ abgesichert werden, die den Rationalitätskriterien der falliblen Wissenschaften methodisch entspricht. Der religiöse Grundakt, wie er heute, angesichts einer „nachmetaphysischen“ Wissenschaftskultur noch verantwortbar scheint, kann nicht der eines theoretisch fundierten Einverständnisses sein, das in der öffentlich zugänglichen, wissenschaftlich erforschbaren Welt objektive Spuren Gottes zu finden glaubt. Angemessene nachmetaphysische Religiosität manifestiert sich Schlette zufolge vielmehr in einer Haltung des Nicht-Einverstandenseins. Es ist der Protest gegen das Gegebene, gegen das unterstellte Sinnganze, der Religion auszeichnet. Darin liegt das Wahrheitsmoment der Religion gegenüber dem Positivismus. Als solcher Widerspruch gegen das positivistische Selbstmissverständnis von Wissenschaftlichkeit repräsentiert die religiöse Protesthaltung gerade einen zutiefst humanen Grundakt. Dies ist eine alte Einsicht der kritischen Theorie, die vor allem Horkheimer artikuliert hat (Horkheimer 1985) und wie sie von Habermas in letzter Zeit wieder aufgegriffen wurde (Habermas 2005). Der neue szientistische Atheismus erscheint dagegen zutiefst banal und naiv, weil er die philosophischen Tiefendimensionen unserer objektiven intellektuellen Situation – der „nachmetaphysischen“ Aporetik –

nicht zu begreifen vermag. Eine Rückerinnerung an die religionsphilosophischen Einsichten und Positionen von Heinz Robert Schlette erscheint daher dringend geboten und höchst wünschenswert.

Literatur

- Audi, R. (2006), *Religion, Wissenschaft und philosophischer Naturalismus*, in: Schmidt, Th.M./Lutz-Bachmann, M. (Hg.) (2006), *Religion und Kulturkritik*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 85–97.
- Barbour, I. (1990), *Religion in an Age of Science: The Gifford Lectures 1. 1989–1991*, London: SCM Press.
- Dawkins, R. (2007), *Der Gotteswahn*, Berlin: Ullstein.
- Dennett, D.C. (2006), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, New York: Viking Penguin.
- Gilkey, L. (1970), *Religion and the Scientific Future*, New York: Harper & Row.
- Gould, S.J. (1999), *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*, New York: Ballantine.
- Graf, F.W. (2004), *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: Beck.
- Habermas, J. (1992), Exkurs: Transzendenz von innen, Transzendenz ins Diesseits, in: Ders., *Texte und Kontexte*, Frankfurt/Main: Suhrkamp, 127–156.
- Habermas, J. (2001), *Glauben und Wissen* (Friedenspreis des Deutschen Buchhandels), Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2005), *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Ansätze*, Frankfurt/Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (2009), Die Revitalisierung der Weltreligionen – Herausforderung für ein säkulares Selbstverständnis der Moderne?, in: Ders., *Kritik der Vernunft* (Studienausgabe Bd. 5), Frankfurt/Main: Suhrkamp, 387–407.
- Hitchens, Ch. (2007), *Der Herr ist kein Hirte. Wie Religion die Welt vergiftet*. München: Blessing.
- Horkheimer, M. (1985), Theismus – Atheismus [1963], in: *Gesammelte Schriften, Bd. 7: Vorträge und Aufzeichnungen 1949–1973*, Frankfurt/Main: Fischer.
- Jäger, Ch. (Hg.) (1999), *Analytische Religionsphilosophie*, Stuttgart: UTB.
- Lindbeck, G. (1984), *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia: Westminster Press.
- Riesebrodt, M. (2000), *Die Rückkehr der Religionen: Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München: Beck.
- Ruse, M. (2001), *Can a Darwinian be a Christian? The Relationship Between Science and Religion*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (2005), *The Evolution-Creation-Struggle*, Cambridge, Ms.: Harvard University Press.
- Schlette, H.R. (1970), *Aporie und Glaube. Schriften zur Philosophie und Theologie*, München: Kösel.
- Schlette, H.R. (1972), *Skeptische Religionsphilosophie. Zur Kritik der Pietät*, Freiburg: Rombach.
- Schmidt, Th.M. (2009), *Menschliche Natur und genetische Manipulation. Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?*, in: Brunkhorst, H./Kreide, R./Lafont, C. (Hg.) (2009), *Habermas Handbuch*, Stuttgart: Metzler, 282–291.
- Sellars, W. (1963), *Empiricism and the Philosophy of Mind*, in: Ders., *Science, Perception and Reality*, London: Routledge and Kegan Paul.