

## Wahrheit, Richtigkeit, Wahrhaftigkeit?

### Immanuel Kant und die Frage nach dem Geltungsanspruch religiöser Überzeugungen

VON MARTIN BREUL UND JULIAN TAPPEN

In den Debatten um die Stichhaltigkeit einer postsäkularen Religionsphilosophie ist Jürgen Habermas' These der „diskursiven Exterritorialität“<sup>1</sup> von Religion breit kritisiert worden.<sup>2</sup> Habermas beharrt, trotz aller postsäkularer Beteuerungen der politischen und sozialen Relevanz von Religionen innerhalb säkularer Gesellschaften, zugleich auf der Annahme, dass die Rationalität religiöser Überzeugungen innerhalb eines verständigungsorientierten Diskurses nicht sinnvoll thematisiert werden kann. Diese quasi-fideistische Positionierung führt zu der paradoxen Situation, einerseits Prozesse der rettenden Aneignung und Übersetzung der semantischen Potenziale der Religion einzufordern, andererseits aber auf einer strikten diskursiven Enthaltensamkeit zu bestehen: Religiöse Aussagen können nur in ihrer *Funktion* für eine liberale Gesellschaft philosophisch ernst genommen werden, die *Rationalität* ihrer Inhalte kann aber diskursiv nicht in den Blick geraten.

Diese religionsphilosophische Position ist keineswegs eine logische oder notwendige Folge der Architektur der Habermas'schen Diskurstheorie. Vielmehr scheint sie, wie Michael Reder überzeugend herausgestellt hat, eine von außen an die Diskurstheorie herangetragene und damit kontingente Positionierung zu sein.<sup>3</sup> In Habermas' jüngstem Buch *Nachmetaphysisches Denken II* gibt es allerdings eine Passage, die sich gegen diese Deutung wehrt und doch eine interne Begründung der Exterritorialitätstheese beinhaltet:

---

<sup>1</sup> J. Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion*. Philosophische Aufsätze, Frankfurt am Main 2005, 135.

<sup>2</sup> Vgl. dazu exemplarisch M. Breul, *Religion in der politischen Öffentlichkeit*. Zum Verhältnis von religiösen Überzeugungen und öffentlicher Rechtfertigung, Paderborn 2015, bes. 145–174; H.-J. Höhn, *Zeit und Sinn*. Religionsphilosophie postsäkular, Paderborn 2010, bes. 15–40; M. Reder, *Religion in säkularer Gesellschaft*. Über die neue Aufmerksamkeit für Religion in der politischen Philosophie, Freiburg i. Br. 2013, bes. 74–126; Th. M. Schmidt, *Religiöser Diskurs und diskursive Religion in der postsäkularen Gesellschaft*, in: R. Langthaler/H. Nagl-Docekal (Hgg.), *Glauben und Wissen*. Ein Symposium mit Jürgen Habermas, Wien 2007, 322–340.

<sup>3</sup> Vgl. Reder, *Religion in säkularer Gesellschaft*, 113: „Allerdings impliziert seine [d.h. Habermas'; M. B./J. T.] Position sehr wohl eine *bestimmte* Interpretation des Glaubens. Religiöser Glaube wird von Habermas nämlich letzten Endes in einem fideistischen Sinne als eine nichtrationale Entscheidung des einzelnen Menschen gedeutet. Habermas holt allerdings diese Vorentscheidung für ein bestimmtes Glaubensverständnis nicht mehr reflexiv ein, weil er sein Nachdenken über Religion auf eine Analyse der Religion *von außen* reduziert. Damit thematisiert er erstens sein eigenes Verständnis von Religion *nicht mehr innerhalb seines Ansatzes* (Hervorhebung M. B./J. T.), wodurch es ihm zweitens nur bedingt möglich ist, die Eigenheiten der Religion in einem umfassenden (religions-)philosophischen Sinn erklären zu können.“

Wenn der Agnostiker einen Geltungsanspruch *dahingestellt sein lässt*, drückt er sein Unverständnis gegenüber einem Redegenre aus; denn aus seiner Sicht werden religiöse „Wahrheiten“ in einer Begrifflichkeit formuliert, die der üblichen Differenzierung in deskriptive, evaluative und normative Aussagen vorausliegt.<sup>4</sup>

Der Grund für die A-Rationalität religiöser Überzeugungen bestehe also in der Schwierigkeit, ihnen einen eindeutigen Geltungsanspruch zuzuordnen. Diese Zuordnung ist jedoch eine Vorbedingung der diskursiven Erörterung eines strittigen Geltungsanspruchs: Wenn unklar ist, ob die in einer problematisierten Aussage gesetzte Überzeugung deskriptive Wahrheit, normative Richtigkeit oder evaluative Wahrhaftigkeit beansprucht, erscheint eine Verhandlung dieses Anspruchs nicht möglich, da gar nicht klar ist, welcher Anspruch überhaupt infrage steht.

Im Folgenden möchten wir uns auf dieses zentrale Problem konzentrieren: Welche Art von Geltungsanspruch wird eigentlich erhoben, wenn eine religiöse Überzeugung in den Diskurs eingeführt wird? Dabei begründen wir nicht eigens, dass eine religiöse Überzeugung überhaupt einen propositionalen Gehalt hat und damit Geltungsansprüche erheben kann.<sup>5</sup> Wie aber kann dieser propositionale Gehalt verstanden werden – als deskriptiver Satz mit Anspruch auf *theoretische Wahrheit*, als handlungsleitender Satz mit Anspruch auf *normative Richtigkeit* oder als subjektiv-evaluativer Satz mit Anspruch auf *Wahrhaftigkeit*? Das Problem selbst ist dabei nicht als Habermas-exegetische Fragestellung von Interesse, sondern führt in einen Kernbereich der Systematischen Theologie: Im methodischen Selbstverständnis der Theologie ist nämlich keineswegs geklärt, ob religiöse Überzeugungen in Analogie zu theoretischen Überzeugungen Wahrheit, in Analogie zu praktisch-moralischen Überzeugungen Richtigkeit oder in Analogie zu evaluativen Überzeugungen Wahrhaftigkeit beanspruchen.<sup>6</sup>

<sup>4</sup> J. Habermas, *Nachmetaphysisches Denken II. Aufsätze und Repliken*, Berlin 2012, 148 (Hervorhebung im Original).

<sup>5</sup> Die Bestreitung des kognitiven Gehaltes von Religion ist ein sehr marginales Phänomen – vertreten wird dieser Non-Kognitivismus exemplarisch von Richard Rorty und Gianni Vattimo, vgl. *R. Rorty/G. Vattimo, Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main 2009. Die argumentative Beweislage für die Annahme, dass religiöse Überzeugungen einen kognitiven Gehalt haben, erscheint uns so erdrückend, dass wir diese Annahme voraussetzen und uns im Folgenden der Frage zuwenden, wie genau dieser kognitive Gehalt beschaffen ist.

<sup>6</sup> Mit dieser These ist nicht gesagt, dass es nicht religiöse Äußerungen geben kann, deren Geltungsanspruch eindeutig ist – wenn man z. B. religiös motivierte Reue empfindet, geht damit eindeutig der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit bzw. Aufrichtigkeit einher. Allerdings ist der Geltungsanspruch religiöser Überzeugungen – d. h. von Sätzen wie ‚Gott existiert‘, ‚Im Menschen Jesus von Nazareth hat sich der eine Gott als den Menschen unbedingt zugewandte Liebe geoffenbart‘ oder ‚Die Vollendung der Schöpfung ist abhängig davon, ob sich Täter und Opfer vergeben werden können‘ – theologisch notorisch unklar. Während z. B. Vertreter der analytischen Theologie dazu tendieren, diese Sätze als theoretische Aussagen, die Wahrheit beanspruchen, zu verstehen, sind Anhänger der kritischen Theorie oder erstphilosophischer Formatierungen der Theologie dafür, den Geltungsanspruch dieser Sätze mit Richtigkeit zu identifizieren, während wiederum postmodern orientierte Autoren für ein Primat des Geltungsanspruchs der Wahrhaftigkeit streiten. Wir danken einem anonymen Gutachter von ThPh für diesen Hinweis.

Diese Frage ist für die Theologie jedoch von ungemeiner Relevanz, da eine Klärung des epistemischen Status religiöser Überzeugungen entscheidend ist, um beispielsweise die Möglichkeit oder auch die Art und Weise ihrer rationalen Rechtfertigung einschätzen zu können.<sup>7</sup>

Wir werden zur Klärung dieser Frage zuerst sehr knapp an die gängige Dreiteilung von Geltungsansprüchen in Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit erinnern (1). In einem zweiten Schritt zeigen wir, dass religiöse Überzeugungen die benannten Geltungsansprüche auf integrierte Weise vertreten, das heißt, dass Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit Dimensionen des Geltungsanspruchs einer religiösen Überzeugung konstituieren, die zudem nicht aufeinander reduzierbar sind. Zur Begründung dieser *Integritätsthese* werden wir uns auf Kants Überlegungen zum praktischen Vernunftglauben beziehen. Zunächst untersuchen wir, inwiefern die Verhandlung der Gottesfrage in den ersten beiden Kritiken Kants zwar eindeutig vor dem Forum der praktischen Vernunft zu verorten ist, dass aber die Postulate ihrer Form nach doch die theoretische Erkenntnis – in freilich noch zu klärenden Grenzen – erweitern. Im Anschluss integrieren wir den Anspruch auf Wahrhaftigkeit unter Rückgriff auf die Idee des Ineinsfalls von Proposition und Performanz, die für die Analyse der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen ebenfalls unabdingbar ist (2). Auf Basis dieser Überlegungen wollen wir sodann Folgerungen für eine zeitgenössische Glaubensverantwortung benennen, die auch geeignet sind, gegenwärtige Frontstellungen im theologischen Diskurs abzubauen (3), bevor ein Plädo-

---

<sup>7</sup> Die Konzentration auf den Geltungsanspruch religiöser *Überzeugungen* stellt bereits eine begriffliche Vorentscheidung dar, die in unseren Augen aber gut gerechtfertigt werden kann. Zweifellos schließt diese Konzentration auf den ersten Blick eine Vielzahl weiterer Formen religiöser Sinnbildung, wie Literatur, Kunst, Architektur, Liturgie, Poesie oder Musik, aus. Diese Formen der religiösen Sinnbildung generieren jedoch letztlich Überzeugungen, so dass es nicht sinnvoll scheint, nach der rationalen Verantwortbarkeit des Geltungsanspruchs z. B. religiöser Poesie zu fragen, sondern vielmehr nach dem Geltungsanspruch der ‚hinter ihr‘ stehenden religiösen Überzeugungen. Es scheint, mit Martin Dürnberger formuliert, „nicht sinnvoll bezweifelbar, dass religiöser Glaube sich auch und wesentlich in Überzeugungen niederschlägt und religiöse Erkenntnis nicht zuletzt mit deren Kritik, Prüfung und Neujustierung zu tun hat“ (*M. Dürnberger*, Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Postanalytische Epistemologie und Hermeneutik im Gespräch mit Robert B. Brandom, Paderborn 2017, 43). Zugleich erscheint es sinnvoll, eine religiöse Überzeugung von einer religiösen Aussage zu unterscheiden. Während eine religiöse Aussage strikt als ihr propositionaler Gehalt, d. h. als *belief*, definiert werden kann, stellt es gerade die Eigenart religiöser Überzeugungen dar, dass sie sich nicht in propositionalen Aussagen erschöpfen, sondern bereits in ihrer Struktur einen Ort für nicht-propositionale (oder, mit Thomas Schärfl, „prae-propositionale“ [*Th. Schärfl*, Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007, 191]) Elemente enthalten. Religiöse Aussagen sind daher notwendiger Bestandteil religiöser Überzeugungen, aber sie sind nicht einfach mit einer religiösen Überzeugung identisch – dies käme einer propositionalistischen Engführung gleich. Vgl. zur Doppelstruktur von *belief* und *faith* bzw. *fides quae* und *fides qua* auch exemplarisch *Breul*, Religion, 179–191; *S. Maly*, Glauben und Wissen, in: *Th. M. Schmidt/A. Pitschmann* (Hgg.), Religion und Säkularisierung. Ein interdisziplinäres Handbuch, Stuttgart 2014, 291–304; *K. von Stosch*, Was sind religiöse Überzeugungen?, in: *H. Joas* (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen?, Göttingen 2003, 103–146.

yer für die Gleichzeitigkeit aller drei Geltungsansprüche innerhalb eines kantisch inspirierten ‚praktischen Vernunftglaubens‘ als angemessene Form der Konzeptionalisierung religiöser Überzeugungen unsere Argumentation beschließt (4).

### 1. Was sind mögliche Geltungsansprüche?

Die Diskurstheorie teilt Geltungsansprüche standardmäßig in Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit auf.<sup>8</sup> Der Geltungsanspruch der *Wahrheit* geht mit assertorischen Sätzen einher. Aussagen, die behaupten, dass etwas in der objektiven Welt der Fall sei, beanspruchen, eine wahre Überzeugung zum Ausdruck zu bringen. Der Geltungsanspruch der Wahrheit gilt dementsprechend als nicht eingelöst, wenn die behaupteten Tatsachen, Sachverhalte oder Ereignisse *nicht der Fall* sind. Der zweite Geltungsanspruch, der sich auf die soziale, das heißt intersubjektiv geteilte Welt bezieht, ist *Richtigkeit*: Normative Aussagen wie zum Beispiel Ratschläge, Rechtsnormen oder moralische Imperative implizieren den Anspruch, richtig zu sein, das heißt, eine Regel zu formulieren, an der sich eine infrage stehende Praxis orientieren kann. Ein erhobener Anspruch auf Richtigkeit hat sich als nicht eingelöst erwiesen, wenn die infrage stehende Norm nicht gerechtfertigt werden kann. Drittens kann der Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit* erhoben werden, der sich auf expressive und evaluative Äußerungen, wie zum Beispiel Gefühle, Willensäußerungen, Wünsche, aber auch umfassende Auffassungen des guten Lebens, bezieht. Dieser Anspruch gilt als uneingelöst, wenn Sprecher ihre Intentionen verschleiern beziehungsweise unaufrichtig sind, da ihre Äußerungen nicht ihren performativen Vollzügen entsprechen. Während die Geltungsansprüche der Wahrheit und Richtigkeit *argumentativ* eingelöst werden müssen, kann der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit nur *performativ* belegt werden, das heißt in einem Ineinsfall von Proposition und Performanz.

Die drei je nach Art der Aussage unterschiedlichen Geltungsansprüche werden zudem noch einmal umfasst vom Anspruch auf *Verständlichkeit*: Sowohl konstative Sätze mit ihrem Anspruch auf Wahrheit als auch normative Sätze mit ihrem Anspruch auf Richtigkeit als auch expressiv-performative Sätze mit ihrem Anspruch auf Wahrhaftigkeit setzen voraus, dass der infrage stehende Geltungsanspruch von den Diskursteilnehmenden überhaupt verstanden werden kann, da andernfalls jegliche diskursive Klärung des Geltungsanspruchs unmöglich ist. Allen Geltungsansprüchen ist zudem eine Konvergenz im Geltungsanspruch der *Vernünftigkeit* gemein: Wahre, richtige und wahrhaftige Sätze beanspruchen, trotz ihrer unterschiedlichen

<sup>8</sup> Vgl. dazu exemplarisch J. Habermas, Sprachtheoretische Grundlegung der Soziologie, Frankfurt am Main 2009, 29–156; K.-O. Apel, Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes, Frankfurt am Main 1998, bes. 596–607.

Rechtfertigungsbedingungen, vernünftige (das heißt mit Gründen rechtfertigbare) und intersubjektiv einsehbare (das heißt rational akzeptable) Aussagen zu machen. Doch welchen dieser Geltungsansprüche erheben nun religiöse Überzeugungen?

## 2. Kant und die Dimensionen des Geltungsanspruchs einer religiösen Überzeugung

Religiöse Überzeugungen werden erst dann vollumfänglich verstanden, wenn ausgewiesen werden kann, dass und inwiefern religiöse Überzeugungen tatsächlich *alle drei* Geltungsansprüche erheben. Diese These werden wir in zwei Schritten verteidigen: In einem ersten Schritt soll mithilfe der kantischen Verortung der Gottesfrage im Feld der praktischen Vernunft der Anspruch auf normative Richtigkeit gezeigt werden. Darüber hinaus wird, zweitens, die Analyse der Stellung des Postulats in den drei Kritiken Kants auch zeigen, dass damit nicht der Ausschluss religiöser Hoffnung aus der Reichweite der theoretischen Vernunft ausgesagt ist. Vielmehr bestimmt die dritte der kantischen Fragen, „Was darf ich hoffen?“, *sowohl* in der Frage nach Umfang und Grenzen des Wissens *als auch* in der Frage nach dem Grund moralischen Sollens subkutan deren Ausrichtung und bindet sie strukturell aneinander:<sup>9</sup> „Die dritte Frage, nämlich: wenn ich tue, was ich soll, was darf ich alsdenn hoffen? ist praktisch und theoretisch zugleich.“<sup>10</sup> Religiöse Überzeugungen beanspruchen daher sowohl deskriptive Wahrheit als auch normative Richtigkeit. In einem dritten und letzten Schritt integrieren wir als dritte Dimension des Geltungsanspruchs religiöser Überzeugungen den Anspruch auf Wahrhaftigkeit, indem wir auf die existenzhermeneutische Bedeutsamkeit der Religion abheben, die auf einen Zusammenfall von wahrer und richtiger Proposition mit aufrichtig-wahrhaftiger Performanz angewiesen ist.

### 2.1 Richtigkeit

Bekanntlich beschreibt Kant in der ersten Kritik die Ideen eines Gottes und der Unsterblichkeit der Seele als „unvermeidliche [...] Aufgaben“ der reinen Vernunft selbst,<sup>11</sup> die jedoch auf Grund ihrer fehlenden Anschauung als bloß transzendente Ideen zu kennzeichnen sind. Diese sind uns zwar

<sup>9</sup> Vgl. schon *J. Kopper*, Kants Gotteslehre, in: *Kant-Studien* 47 (1955) 31–61, hier 31: „Von seinen Frühschriften an bis hin zu den letzten Gedanken des *Opus postumum* hat Kant die Gottesfrage ununterbrochen bedacht.“ Vgl. auch *N. Fischer*, Vom Rang und vom Sinn der Gottesfrage in der Philosophie Kants, in: *Ders./M. Forscher* (Hgg.), *Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants*, Freiburg i. Br. 2010, 1–16.

<sup>10</sup> *I. Kant*, KrV B 833.

<sup>11</sup> Ebd. B 7.

notwendigerweise als konstitutiv zu denken aufgegeben, besitzen selbst aber nur regulativen Charakter:

Das Ideal des höchsten Wesens ist nach diesen Betrachtungen nichts anders, als ein *regulatives Prinzip* der Vernunft, alle Verbindung in der Welt so anzusehen, *als ob sie* aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspränge, um darauf die Regel einer systematischen und nach allgemeinen Gesetzen notwendigen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen, und ist nicht eine Behauptung einer an sich notwendigen Existenz. Es ist aber zugleich unvermeidlich, sich [...] dieses formale Prinzip als konstitutiv vorzustellen und sich diese Einheit hypostatisch zu denken.<sup>12</sup>

Der ‚Ort‘ der Verhandlung religiöser Geltungsansprüche ist also – wenn „alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig“ sind<sup>13</sup> – die praktische Vernunft, und damit ist der mit ihnen einhergehende Geltungsanspruch *prima facie* der der Richtigkeit. Kant verabschiedet alle Versuche einer theoretischen Erkenntnis Gottes, wie sie sich exemplarisch in den Gottesbeweisen zeigen, und stellt diesen seinen ‚praktischen Vernunftglauben‘ entgegen, der sich in seiner Postulatenlehre niederschlägt. Kants ‚postulatorisches Argument‘ für die Existenz Gottes baut auf dem Begriff des höchsten Guts auf, das in der Verbindung von Glückswürdigkeit und Glückseligkeit in einem „Ebenmaße“ besteht.<sup>14</sup> Glückswürdigkeit auf der einen Seite ist dabei zunächst der Zustand, der aus Tugend erwächst,<sup>15</sup> das heißt aus der *Gesinnung* zu Moralität. Ausdruck von Moralität ist das Sittengesetz, auf dessen Geltung sich der Wille verpflichtet und der damit nichts anderes ist als praktische Vernunft, die sich selbst ein kategorisches Gebot auferlegt, das sie in ihrem Tätigsein, nämlich Ursache der Verwirklichung ihrer Vorstellungen zu sein, schon bestimmen soll. Das Sittengesetz selbst ist bestimmt als „ein Faktum der reinen Vernunft, dessen wir uns a priori bewusst sind“.<sup>16</sup> Die Glückseligkeit auf der anderen Seite ist „der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es, im Ganzen seiner Existenz, *alles nach Wunsch und Willen geht*“.<sup>17</sup>

Das Verhältnis von Sittlichkeit – als Glückswürdigkeit – und Glückseligkeit bestimmt Kant jedoch nicht analytisch, so als sei der Zustand der Glückseligkeit bereits im Zustand der Tugend ihrer Fülle nach gegeben – oder vice versa.<sup>18</sup> Vielmehr ist der Glückseligkeit ein Eigenwert zugeschrieben, der nicht schon im sittlichen Leben aufgeht.<sup>19</sup> Der vernünftige Wille kann aber

<sup>12</sup> Ebd. B 647 (Hervorhebungen im Original).

<sup>13</sup> Ebd. B 664.

<sup>14</sup> Ebd. B 842. Für eine umfassende Untersuchung über den Begriff des höchsten Guts vgl. D. Keller, *Der Begriff des höchsten Guts bei Immanuel Kant. Theologische Deutungen*, Paderborn 2008.

<sup>15</sup> Vgl. I. Kant, KpV, AA V, 110.

<sup>16</sup> Ebd. 47.

<sup>17</sup> Ebd. 124 (Hervorhebung im Original).

<sup>18</sup> Ebd. 112f.

<sup>19</sup> Vgl. G. B. Sala, *Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants*, Berlin 1990, 406.

die Verwirklichung des Sittengesetzes nur unter der Voraussetzung wollen, dass es sich mit der anthropologischen Bestimmung zur Glückseligkeit<sup>20</sup> verträgt, mithin die *gesollte* Verwirklichung des höchsten Guts – nichts weniger als „ein a priori notwendiges Objekt unseres Willens“<sup>21</sup> – als des Ineinsfalls von Glückswürdigkeit durch Sittlichkeit und Glückseligkeit möglich ist.

Aus diesem Dilemma ergibt sich die ‚Antinomie der praktischen Vernunft‘: Der sich selbst durch praktische Vernunft bestimmende Wille fordert von sich die unbedingte Anerkennung eines kategorisch geltenden Imperativs. Zugleich wird selbst „im Urteile einer unparteiischen Vernunft“<sup>22</sup> die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit als notwendig anerkannt: „Denn der Glückseligkeit bedürftig, ihrer auch würdig, dennoch aber derselben nicht teilhaftig zu sein, kann mit dem vollkommenen Wollen eines vernünftigen Wesens [...] gar nicht zusammen bestehen.“<sup>23</sup> Wenn nun Vernunft aber einerseits die Verwirklichung des höchsten Guts fordert, andererseits jedoch einsehen muss, dass sie nicht nur nicht über die hinreichende Kraft verfügt, dies zu bewerkstelligen, sondern dass diese Verwirklichung unter endlichen Bedingungen prinzipiell unmöglich ist, dann gerät die Vernunft mit sich selbst in Widerspruch. Was dann aber auf dem Spiel steht, ist nicht nur die Geltung des Sittengesetzes, sondern dann muss diejenige Instanz infrage gestellt werden, die sich Widersprechendes gebietet: die Vernunft selbst.

Um der Vernünftigkeit des Sittengesetzes willen, und das heißt hier auch: um der Vernünftigkeit der Vernunft willen, ist daher, so Kant, zu fordern, dass das höchste Gut möglich sei.<sup>24</sup> Wenn nun das moralische Gesetz der Verwirklichung des höchsten Guts möglich sein muss, dann ist nach denjenigen Bedingungen zu fragen, die notwendig für dessen Möglichkeit und verbindende Kraft vorauszusetzen sind.<sup>25</sup> Wenn es solche gibt, dann ist die

<sup>20</sup> Vgl. *Kant*, KpV, AA V, 25: „Glücklich zu sein, ist notwendig das Verlangen jedes vernünftigen, aber endlichen Wesens und also ein unvermeidlicher Bestimmungsgrund seines Begehrungsvermögens.“

<sup>21</sup> Ebd. 114.

<sup>22</sup> Ebd. 110.

<sup>23</sup> Ebd.

<sup>24</sup> Eine Fehlinterpretation der Lehre vom höchsten Gut sei hier explizit ausgeschlossen: Die verbindende Kraft des Sittengesetzes, die sich aus der Einsicht in die Vernünftigkeit desselben schöpft, gilt a priori, d. h. notwendig und unbeding. Auch die Antinomie der praktischen Vernunft, die sich im Streben nach der Verwirklichung des höchsten Gutes ergibt, mindert nicht die Verbindlichkeit des Sittengesetzes. Gerade dies ist ja der Clou des kantischen Arguments, dass sich die Forderung der praktischen Vernunft auch angesichts der Infragestellung der praktischen Möglichkeit des höchsten Guts um kein Iota zurücknimmt, sondern vielmehr daraus die Motivation des ersten Postulats schöpft, dass die Verwirklichung des höchsten Guts möglich sei. In diesem Sinne ist dann festzuhalten und zu unterstreichen, dass weder die Verbindlichkeit noch die Geltung des Sittengesetzes im weiteren Verlauf von Religion *abhängen*, jedoch nach Kant unweigerlich zu ihr führen. In den Worten Kants: „Obzwar aber die Moral zu ihrem eigenen Behuf keiner Zweckvorstellung bedarf, die vor der Willensbestimmung vorhergehen müsste, so kann es doch wohl sein, daß sie auf einen solchen Zweck eine notwendige Beziehung habe, nämlich, nicht als auf den Grund, sondern als auf die notwendigen Folgen der Maximen, die jenen gemäß genommen werden“ (*Kant*, RGV, AA VI, 4).

<sup>25</sup> Vgl. *Kant*, KrV B 661 f.

Annahme dieser Möglichkeitsbedingungen selbst um der Vernunft willen gerechtfertigt.<sup>26</sup> Diese Möglichkeitsbedingungen findet Kant einerseits in der Forderung „einer ins *Unendliche* fortdauernden *Existenz* und *Persönlichkeit* desselben vernünftigen Wesens (welche man die Unsterblichkeit der Seele nennt)“<sup>27</sup>, als Möglichkeit der als Vollkommenheit des höchsten Guts zu bezeichnenden Heiligkeit, und andererseits in einem von der Natur als deren Ursache unterschiedenen Dasein, das „den Grund [...] der genauen Übereinstimmung der Glückseligkeit mit der Sittlichkeit enthalte“<sup>28</sup> und damit als Garant des Ineinsfalls der Relata auftreten kann: „Also ist die oberste Ursache der Natur, so fern sie zum höchsten Gute vorausgesetzt werden muß, ein Wesen, das durch *Verstand* und *Willen* die Ursache (folglich der Urheber) der Natur ist, d. i. *Gott*.“<sup>29</sup> Nur durch die beiden Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele könne gesichert sein, dass derjenige, der qua Sittlichkeit glückswürdig ist, auch die im höchsten Gut postulierte, proportionale Glückseligkeit erlange, das heißt „es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“.<sup>30</sup>

Mit dieser kurzen und bruchstückhaften Rekapitulation ist nun dargelegt, wo und wie Kant in den ersten beiden Kritiken die Gottesfrage stellt.<sup>31</sup> Die Begrenztheit unseres Erkenntnisvermögens lässt eine Beantwortung der Gottesfrage in theoretischer Hinsicht nicht zu:

Ich behaupte nun, daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer inneren Beschaffenheit nach null und nichtig sind; daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zum Grunde legt, oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetische Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendentaler Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.<sup>32</sup>

Kant verweist also, nachdem die Idee eines Gottes von der theoretischen Vernunft als „bloßes, aber doch fehlerfreies Ideal“ ausgewiesen ist,<sup>33</sup> dessen

---

<sup>26</sup> Vgl. schon ebd.: „Da es praktische Gesetze gibt, die schlechthin notwendig sind (die moralische [sic!]), so muß, wenn diese irgend ein Dasein als die Bedingung der Möglichkeit ihrer *verbindenden* Kraft notwendig voraussetzen, dieses Dasein *postuliert* werden“ (Hervorhebungen im Original).

<sup>27</sup> *Kant*, KpV, AA V, 122.

<sup>28</sup> Ebd. 125.

<sup>29</sup> Ebd. (Hervorhebungen im Original).

<sup>30</sup> Ebd. Anders also noch in der ersten Kritik und anders auch als das Postulat der Freiheit ist auf das Postulat Gottes und das der Unsterblichkeit der Seele nicht im unmittelbaren Anschluss an das Sittengesetz selbst zu schließen. Vielmehr wären diese in logischer Hinsicht gleichsam als Postulate zweiter Ordnung zu bezeichnen, hängen sie doch selbst einem Postulat an, nämlich der Forderung der Möglichkeit des höchsten Guts: „Folglich ist das Postulat der Möglichkeit des *höchsten abgeleiteten Guts* (der besten Welt) zugleich das Postulat der Wirklichkeit eines *höchsten ursprünglichen Guts*, nämlich der Existenz Gottes“ (*Kant*, KpV, AA V, 125; Hervorhebungen im Original).

<sup>31</sup> Vgl. prägnant auch Keller, Der Begriff des höchsten Guts, 364–367.

<sup>32</sup> *Kant*, KrV B 664.

<sup>33</sup> Ebd. B 641.



Existenz weder beweis- noch widerlegbar ist, die Gottesfrage vor das Forum der praktischen Vernunft.

Für das Erkenntnisinteresse dieses Aufsatzes ist nun der epistemologische Status, den Kant dem Fürwahrhalten<sup>34</sup> der Postulate zuschreibt, zentral. Es ist moralischer Glaube, die Gültigkeit der Postulate anzuerkennen. Als moralischer *Glaube* ist er damit einerseits durch einen höheren Gewissheitsgrad vom Meinen unterschieden, das „ein mit Bewußtsein *sowohl* subjektiv, *als* objektiv unzureichendes Fürwahrhalten“ ist<sup>35</sup>, er ist andererseits aber auch vom Wissen zu unterscheiden, das sich qua objektiv zureichendes Fürwahrhalten auch Gewissheit nennen ließe<sup>36</sup>. Als *moralischer* Glaube kommt ihm aber anders als dem doktrinalen Glauben nicht mehr jenes „Wankende“ zu,<sup>37</sup> das diesen auszeichnet, sondern er ist durch einen höheren Grad an Gewissheit jedoch in praktischer Hinsicht ausgezeichnet, insofern er auf einen a priori gesetzten Zweck abzielt, nämlich das höchste Gut:

[D]er Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne.<sup>38</sup>

Als solcher qualifiziert, ist der moralische Glaube mit dem Fürwahrhalten der Postulate der praktischen Vernunft identisch. Damit ist nun aber gezeigt, dass religiöse Überzeugungen ihrer Form nach den Anspruch auf normative Richtigkeit erheben können. Die Gottesfrage hat ihren *legitimen* Ort vor dem Forum der praktischen Vernunft. Nur dort, so scheint es, ist die Vernunft fähig, die Frage nicht als spekulative zu verhandeln und sich nicht schon in den transzendentalen Schein zu verstricken.<sup>39</sup>

<sup>34</sup> Der Begriff des Fürwahrhaltens soll hier keine Vorentscheidung für die zentrale Frage des vorliegenden Essays darstellen. Gemeint ist also nicht schon explizit, dass den Postulaten Wahrheit zugesprochen werden soll, sondern allein, dass sie überhaupt Geltung beanspruchen dürfen – in welcher noch zu klärenden Form auch immer. Passender wäre an dieser Stelle also das Kunstwort des „Fürgültighaltens“.

<sup>35</sup> Kant, KrV B 850 (Hervorhebungen im Original).

<sup>36</sup> Vgl. ebd.

<sup>37</sup> Ebd. 855.

<sup>38</sup> Ebd. 857.

<sup>39</sup> Mit dieser Begründung ist dabei keineswegs eine Angleichung der Postulate an Gebote oder Normen verbunden. Vielmehr soll der Nachweis erbracht werden, dass religiöse Aussagen kein Tatsachenwissen oder eine Meinung mit empirischem Gehalt beinhalten, sondern eine zutiefst mit einer religiösen Praxis verwobene Form der Erkenntnis darstellen, deren Richtigkeit oder Falschheit aber untrennbar mit der epistemischen Praxis der Rechtfertigung ihres Geltungsanspruchs verbunden ist. Die Rede vom Geltungsanspruch der Richtigkeit soll also den konstitutiven Handlungsbezug religiöser Überzeugungen herausstellen, sie aber keinesfalls auf einen etwaigen moralischen Gehalt reduzieren. Vgl. zu dieser Unterscheidung auch J. Habermas, Richtigkeit versus Wahrheit. Zum Sinn und zur Sollgeltung moralischer Normen, in: *Ders.*, Diskursethik, Frankfurt am Main 2009, 382–434.

## 2.2 Wahrheit

Lässt sich nun weiter rechtfertigen, dass religiöse Überzeugungen *auch* berechtigterweise Anspruch auf Wahrheit erheben können? Aufschlussreich dafür ist die genaue Betrachtung dessen, was Postulate im kantischen Sinne eigentlich sind. Kant nennt ein Postulat „einen *theoretischen*, als solchen aber nicht erweislichen Satz [...], so fern er einem a priori unbedingte geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“.<sup>40</sup> Dass die Postulate der Existenz Gottes und der Unsterblichkeit der Seele dem a priori unbedingte geltenden praktischen Gesetz der Verwirklichung des höchsten Guts unzertrennlich anhängen, insofern sie dessen notwendige Möglichkeitsbedingungen darstellen, haben wir oben bereits gesehen. Was aber bedeutet es, dass die Postulate *theoretische Sätze* sind?

Schon der Satz „Die Verwirklichung des höchsten Guts ist möglich“, den die praktische Vernunft anerkennen muss, führt eine theoretische Proposition mit sich und ist damit Gegenstand der theoretischen Vernunft.<sup>41</sup> Gleiches gilt selbstverständlich für die der ersten Forderung der Vernunft folgenden Postulate. „Es existiert ein Gott“ – die Proposition dieses Satzes ist theoretischer Natur, verweist also gerade auf das von der theoretischen Vernunft als notwendig zu denkende Ideal. Die theoretische Vernunft vermochte auf Grund der fehlenden Anschauung des Objekts aber kein Urteil über die Wahrheit der Proposition zu fällen. Jedoch *zwingt*<sup>42</sup> das Postulat der praktischen Vernunft die theoretische dazu, dessen „objektive Realität“<sup>43</sup> anzuerkennen,

weil praktische Vernunft die Existenz derselben [gemeint sind die Begriffe Freiheit, Unsterblichkeit, Gott, Seele; M. B./J. T.] zur Möglichkeit ihres [...] Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vor auszusetzen.<sup>44</sup>

Das heißt: Die in den Postulaten geforderten Voraussetzungen der Verwirklichung des höchsten Guts beziehen sich auf dieselben Ideen, nach denen sich die theoretische Vernunft unerreichbar austreckt.<sup>45</sup> Es ist wichtig, zu sehen, dass die theoretische Erkenntnis zwar *spekulativ* nicht erweitert wird, das

<sup>40</sup> Kant, KpV, AA V, 122 (Hervorhebungen im Original).

<sup>41</sup> Vgl. F. Ricken, Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, in: O. Höffe (Hg.), Immanuel Kant. Kritik der praktischen Vernunft, Tübingen 2011, 163–176, hier 165.

<sup>42</sup> Zum damit offenbar entschiedenen Streit um das Zueinander von theoretischer und praktischer Vernunft vgl. B. Nonnenmacher, Vernunft und Glaube bei Kant, Tübingen 2018, 106–112; vgl. auch das Kapitel „Von dem Primat der reinen praktischen Vernunft in ihrer Verbindung mit der spekulativen“ (Kant, KpV, AA V, 119–121).

<sup>43</sup> Kant, KpV, AA V, 135.

<sup>44</sup> Ebd. 134.

<sup>45</sup> Vgl. zum Verhältnis der Postulate einerseits und der begrifflich so stark limitierten Rede von Gott in der KrV andererseits K. Düsing, Kritik der Theologie und Gottespostulat bei Kant, in: Fischer/Forschner (Hgg.), Die Gottesfrage in der Philosophie Immanuel Kants, 57–71, hier 69f.

heißt, dass kein neues Wissen synthetisiert wird (dazu wäre die praktische Vernunft nicht fähig), dass aber dennoch der

praktische Vernunftgebrauch [...] *nicht* nur beigeordnet *neben* dem theoretischen Vernunftgebrauch stehen kann [...], sondern dass darüber hinaus offenbar auch noch die Möglichkeit bestehen muss, dass der praktische Vernunftgebrauch in seiner Auseinandersetzung und Beantwortung der Frage nach dem, was sein soll, die Beantwortung der Frage nach dem, was ist [...] mitbestimmt.<sup>46</sup>

Das bedeutet also tatsächlich, dass

die theoretische Erkenntnis der reinen Vernunft [...] einen Zuwachs bekommt, der aber bloß darin besteht, daß jene für sie sonst problematische (bloß denkbare) Begriffe, jetzt assertorisch für solche erklärt werden, denen wirklich Objekte zukommen, weil praktische Vernunft die Existenz derselben zur Möglichkeit ihres [...] Objekts des höchsten Guts unvermeidlich bedarf, und die theoretische dadurch berechtigt wird, sie vorauszusetzen.<sup>47</sup>

Die Erweiterung der Erkenntnis besteht also nicht in der Erweiterung des *Umfangs* der Möglichkeit sicherer Erkenntnis, sondern in der *Berechtigung*, auch jene Begriffe so anzusehen, dass sie „Objekte haben“.<sup>48</sup> Die theoretische Vernunft kann also nicht nur – wie in der Dialektik der KrV gezeigt – aus immanenten Gründen nicht anders, als den Begriff Gottes zu denken, sondern sie ist zu diesem Ausgriff auch *berechtigt*, das heißt, sie ist gerechtfertigt, den ihr entsprechenden *Anspruch auf Geltung zu erheben* – und das ist der Geltungsanspruch auf Wahrheit. Die theoretische Vernunft darf sich ontologisch auf die „objektive Realität“ der Existenz eines Gottes festlegen und dafür Wahrheit beanspruchen (auch wenn sie die Einlösung dieses Anspruchs nicht mehr selbst verbürgen kann), und zwar deshalb, weil die praktische Vernunft um ihrer selbst willen auf die Geltung des entsprechenden Postulats angewiesen ist: „Daß ich mir das höchste Gut zum Zweck mache, setzt also voraus, daß ich die Postulate *für wahr halte*.“<sup>49</sup> Damit ist nicht – das ist noch einmal zu betonen – der Anspruch erhoben, dass die religiöse Überzeugung ein *Wissen* darstellt, aber auch als *moralischer Glaube* kann sie Anspruch auf Wahrheit erheben.<sup>50</sup>

<sup>46</sup> *Nonnenmacher*, Vernunft und Glaube bei Kant, 105 f. (Hervorhebungen im Original).

<sup>47</sup> Kant, KpV, AA V, 134.

<sup>48</sup> Ebd. 135 (Hervorhebung im Original).

<sup>49</sup> *Ricken*, Die Postulate der reinen praktischen Vernunft, 166 (Hervorhebung M. B./J. T.). Überdeutlich auch *M. Forschner*, Immanuel Kant über Vernunftglaube und Handlungsmotivation, in: ZphF 59 (2005) 327–344, hier 333: Das moralische Gesetz [...] enthält [sic!] [...] den Grund und den Kanon der Annahme von *metaphysischen Existenzaussagen*, die die menschliche Vernunft [...] zwar unabweislich beschäftigen, die in der Perspektive theoretisch-spekulativer Vernunft aber weder beweisbar noch widerlegbar sind“ (Hervorhebung M. B./J. T.).

<sup>50</sup> Von der Standardanalyse von Wissen als wahrer, gerechtfertigter Meinung ist der hier angelegte Glaubensbegriff von Wissen insofern zu unterscheiden, als zwar eine Überzeugung mit dem Anspruch (auch) auf Wahrheit vertreten wird, die darüber hinaus auch gerechtfertigt sein soll, diese Rechtfertigung aber nur *in praktischer Absicht* gegeben ist. In theoretischer Hinsicht kann die Überzeugung also zwar nicht als gerechtfertigt gelten – und damit kein *Wissen* darstellen –, sie darf aber dennoch den Anspruch auf Wahrheit erheben.

### 2.3 Wahrhaftigkeit

Die ersten beiden Schritte sind damit getan: Wir haben gezeigt, dass religiöse Überzeugungen sowohl den Anspruch auf normative Richtigkeit als auch den Anspruch auf deskriptive Wahrheit erheben können.<sup>51</sup> Im weiteren Verlauf ist auf derselben Linie auch noch der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit zu integrieren. Dabei ist es ungleich schwieriger, allein mit Kant die Berechtigung dieses Geltungsanspruchs aufzuzeigen, ist doch die Idee der Performanz, die den Ineinsfall von Vollzug und Gehalt religiöser Überzeugungen als materiale Explikation des Wahrhaftigkeitsprädikats beschreibt, bei Kant nicht explizit zu finden. Jedoch kann man auch diesen Schritt auf einer kantischen Basis vollziehen. Dazu ist zunächst nochmals zu verdeutlichen, was den *moralischen* Glauben ausgezeichnet hat: Die religiöse Überzeugung ist moralisch gewiss, insofern sie auf einen a priori geltenden Satz (das Sittengesetz) abzielt. Sie baut damit aber auf *subjektiven Gründen* auf, so dass „ich nicht einmal sagen [muss; M. B./J. T.]: *es ist* moralisch gewiß, daß ein Gott sei etc., sondern *ich bin* moralisch gewiß etc.“<sup>52</sup> Und weiter, in Aufnahme einer bereits zitierten Passage der KrV:

[D]er Glaube an einen Gott und eine andere Welt ist mit meiner moralischen Gesinnung so verwebt, daß, so wenig ich Gefahr laufe, die erstere einzubüßen, eben so wenig besorge ich, daß mir der zweite jemals entrissen werden könne.<sup>53</sup>

Das heißt: Weil Religion bei Kant untrennbar mit der moralischen Gesinnung des Subjekts verwoben ist, die notwendiger Bestandteil einer gelingenden *Lebensführung* ist, so ist offensichtlich auch Religion untrennbar mit dem subjektiven Vollzug der eigenen Existenz verbunden.

Daher erheben religiöse Überzeugungen einen Anspruch auf Wahrhaftigkeit. Erst wenn für wahr gehaltene Überzeugungen, die aus einer Lebenspraxis stammen, auch eine praktische Einlösung jenseits aller Argumente für ihre Wahrheit und normative Richtigkeit erfahren, scheint das Spezifikum religiöser Überzeugungen in den Blick zu kommen. Ihre existenzielle Wahrhaftigkeit bildet die Tiefendimension der von ihnen artikulierten Glaubensinhalte. Eine Diskrepanz von Glaubensinhalt und Handlungen aus dem Glauben würde dem Glauben seine Glaubwürdigkeit nehmen. Der Geltungsanspruch der Wahrhaftigkeit fordert damit letztlich eine praktisch-performative Konsistenz – Proposition und Performanz dürfen sich in religiös-existenziellen Fragen nicht widersprechen.<sup>54</sup>

<sup>51</sup> Mit Burkhard Nonnenmacher besteht in der zweifachen Verortung im Feld der theoretischen wie praktischen Vernunft gar „für Kant der Nukleus eines vernünftigen Glaubens- und Religionsbegriffs“ (*Nonnenmacher*, Vernunft und Glaube bei Kant, 106).

<sup>52</sup> *Kant*, KrV B 857 (Hervorhebungen im Original).

<sup>53</sup> Ebd.

<sup>54</sup> Zur Plausibilisierung lässt sich eine Art Gegenprobe machen, die Klaus von Stosch in die Debatte eingebracht hat: Wenn wir uns einen Christen vorstellen, der zwar das Große Glaubensbekenntnis auswendig zitieren kann und sämtliche Artikel dieses Bekenntnisses für wahr hält, sich aber in der Praxis als zutiefst unmoralische Person erweist, dann würde man

Mit diesem Schritt sind nun alle Teile der Integritätsthese beisammen: Religiöse Überzeugungen sind vor dem Forum der praktischen Vernunft zu verantworten und beanspruchen normative Richtigkeit, da mit ihnen eine umfassende, existenzielle Lebenspraxis einhergeht. Zugleich beinhalten sie theoretische Gehalte, die man für wahr oder falsch halten kann. Ihnen eignet also auch der Anspruch auf Wahrheit – ohne dass sie dadurch schon als Wissen zu qualifizieren wären. Zu guter Letzt erheben sie den Anspruch auf Wahrhaftigkeit, da der performativ-prozessuale Aspekt für religiöse Überzeugungen ebenfalls konstitutiv ist – sie erschöpfen sich nicht im Haben einer (möglicherweise) wahren und richtigen Überzeugung, sondern sind auf Prozesse der Würdigung und der performativen Demonstration der handlungsleitenden Überzeugungen angewiesen.<sup>55</sup> Kurzum, religiöse Überzeugungen stellen eine integrierte Form der drei gängigen Geltungsansprüche dar.

### 3. Konsequenzen für eine zeitgenössische Glaubensverantwortung

Die hier explizierte Integritätsthese hat durchaus interessante Konsequenzen für einige zeitgenössische Debatten in der religiösen Epistemologie und zur wissenschaftstheoretischen Standortbestimmung der Theologie. Zunächst ist festzuhalten, dass eine Orientierung an dem kantischen Positionswechsel von kosmologisch-spekulativen zu praktisch-postulatorischen Argumentationsformen innerhalb der Theologie weit verbreitet ist. Saskia Wendel hält exemplarisch fest, dass religiöse Überzeugungen nicht eine wissensanaloge Erkenntnis fokussieren, sondern primär durch eine religiöse Praxis konstituiert seien. Diese generiere zwar auch propositionale Gehalte, jedoch werde man der lebenspraktischen Verwurzelung religiöser Überzeugungen nicht gerecht, wenn man diese propositionalen Gehalte als Wissensüberzeugungen verstehe:

---

ihm „kaum christliche religiöse Überzeugungen zuschreiben dürfen. Auch wenn er auf Nachfrage die kognitiv-propositionalen Gehalte seiner religiösen Überzeugungen im Einklang mit der christlichen Botschaft erläutert, wird wohl kaum jemand darauf verzichten wollen, die lebensregelnde Komponente seiner religiösen Überzeugungen bei der Ermittlung der Bedeutung seiner Aussagen einzubeziehen“ (*K. von Stosch*, *Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen*, Paderborn 2012, 174). Dieses Beispiel zeigt, dass Aufrichtigkeit bzw. Wahrhaftigkeit ein Geltungsanspruch ist, der mit religiösen Überzeugungen notwendig einhergeht, da wir performative Verletzungen der Aufrichtigkeit kritisieren und mit dieser Kritik bereits voraussetzen, dass Religion auch mit dem Maßstab der Wahrhaftigkeit zu messen ist.

<sup>55</sup> Dieser Aspekt wird immer wieder von Jürgen Werbick stark gemacht. In seiner „dynamischen Wahrheitskonzeption“ (*J. Werbick*, *Einführung in die theologische Wissenschaftslehre*, Freiburg i. Br. 2010, 150) thematisiert er die Unvertretbarkeit des Aktes einer wahrhaftigen Würdigung durch den Einzelnen als unabdingbares prozessuales Element eines theologischen Wahrheitsbegriffs. Wahrheit erschöpft sich nicht in konstativen Urteilen, sondern in wahrhaftiger, authentischer Beziehung, in glaubendem Miteinander: „Wahrheit geschieht elementar in der Erweiterung und der ‚dichteren‘ Wahrnehmung dieses Miteinander-Seins“ (ebd. 151). Die Betonung der existenzhermeneutischen Bedeutung und der Anerkennungstheoretisch formatierten Würdigung von Andersheit ergänzen die hier vorgelegte Analyse um einen oft vernachlässigten, aber für religiösen Glauben unabdingbaren Aspekt.

Ich verknüpfe den Glauben daher nicht mit dem Wissen, sondern mit dem Handeln bewussten Daseins, stelle also die praktische Dimension des Glaubens im Horizont von Sinndeutungspraxen heraus, insbesondere dann, wenn es sich um einen religiösen Glauben handelt. Glauben ist nicht Wissen, und sein primäres Ziel ist nicht Erkenntnis, weder Selbst- noch Welt- noch Gotteserkenntnis, sondern gelingende Lebensführung und Lebensform im Horizont einer Lebensdeutung, die der kontingenten Existenz Sinn verleiht.<sup>56</sup>

Religiöse Sinndeutungssysteme würden ihrer praktischen Relevanz und ihrer Bedeutung für die Lebensführung beraubt, wenn man keine epistemischen Differenzierungen zwischen Wissens- und Glaubensüberzeugungen einziehe – religiöse Sinndeutungen beziehen sich „auf die Lebenspraxis und damit auch auf Handlungen [...], die nicht nur mit dem Anspruch auf Wahrhaftigkeit, sondern auch mit dem Anspruch normativer Richtigkeit verbunden sind.“<sup>57</sup> Aus der praktischen Dimension des Glaubens folge, dass Glaubensaussagen nicht an theoretische Wissensaussagen assimiliert werden dürfen:

Bei religiösen Überzeugungen geht es somit nicht um „wahr“ oder „falsch“ in theoretischem Sinne; ebenso wenig um die Formulierung einer Ontologie. Vielmehr steht hinsichtlich des Glaubens die Lebensführung im Zentrum, das Handeln und damit der Aspekt der normativen Richtigkeit und der Wahrhaftigkeit, des im praktischen Sinne Richtigen und Falschen, Rechten und Unrechten, Guten und Schlechten.<sup>58</sup>

Die fehlgeleitete Fokussierung auf theoretische Wahrheit als primären Geltungsanspruch des Religiösen sei also eine intellektualistische Verkürzung von Glaubensüberzeugungen, da sie die Verwurzelung des Glaubens in einem Akt des Vertrauens und damit innerhalb einer sozialen Praxis abblende. Mit anderen Worten: Wendel zufolge ist eine theoretische Erkenntnis Gottes unmöglich, so dass die entscheidende Frage in religiösen Dingen nicht ‚Was kann ich wissen?‘, sondern ‚Was soll ich tun?‘ beziehungsweise ‚Was darf ich hoffen?‘ sei.<sup>59</sup> In der lebenspraktischen und existenzhermeneutischen Relevanz religiöser Überzeugungen zeige sich ihre normative und rationale

<sup>56</sup> S. Wendel, Die Rationalität des Glaubens, in: M. Kühnlein (Hg.), Gott und Sinn. Im interdisziplinären Gespräch mit Volker Gerhardt, Baden-Baden 2016, 37–52, hier 44. Vgl. ähnlich S. Wendel, Glauben statt Wissen. Zur Aktualität von Kants Modell des „praktischen Vernunftglaubens“, in: M. Wasmaier-Sailer/B. P. Göcke (Hgg.), Idealismus und natürliche Theologie, Freiburg i. Br. 2011, 81–103, hier 95: „Glauben ist kein Wissen und ist so eines Beweises weder fähig noch bedürftig, d. h. eines ‚andemonstrierenden‘ Verfahrens. Wohl aber kann, ja muss er vernünftig gerechtfertigt werden, und wohl bezieht sich dieser Glaube auf Erkenntnisgegenstände, denen in praktischer Hinsicht objektive Realität zuzusprechen ist – als Postulate der praktischen Vernunft.“

<sup>57</sup> S. Wendel, Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu, in: K. Viertbauer/H. Schmidinger (Hgg.), Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 129–150, hier 139f.

<sup>58</sup> S. Wendel, Der universale Geltungsanspruch der Religionen und das Problem der Gewalt, in: M. Heimbach-Steins/H. Bielefeldt (Hgg.), Religionen und Religionsfreiheit. Menschenrechtliche Perspektiven im Spannungsfeld von Mission und Konversion, Würzburg 2010, 167–177, hier 172.

<sup>59</sup> Vgl. Wendel, Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu, 132f.

Angemessenheit, nicht aber in einer von der Glaubenspraxis entkoppelten Konzeptionalisierung als für-wahr-gehaltene Sätze.

Dieser kantisch inspirierte ‚praktische Vernunftglaube‘ liegt methodisch und wissenschaftstheoretisch genau auf einer Linie mit der hier vertretenen Integritätsthese, wobei unserer Ansicht nach damit keineswegs zwangsläufig die Verabschiedung des Geltungsanspruchs auf Wahrheit einhergeht. Auch wenn sich der Glaube vor dem Forum der praktischen Vernunft zu verantworten hat, ist damit nicht gesagt, dass es sich bei Glaubensüberzeugungen um Propositionen handelt, die ausschließlich Richtigkeit oder Wahrhaftigkeit beanspruchen – ihnen ist im Gegenteil auch eine konstatierend-beschreibende Funktion eigen, die mit dem Geltungsanspruch auf Wahrheit auftritt – allerdings nicht im Sinne eines Ineinsfalls von Sein und Denken, sondern in der formalen Bestimmung, dass religiöse Überzeugungen mit bestimmten ontologischen *commitments* einhergehen und daher universalistisch, kognitivistisch und realistisch zu interpretieren sind.<sup>60</sup>

Religiöse Überzeugungen unterscheiden sich also von moralischen Überzeugungen, da sie nicht ausschließlich Handlungsnormen beinhalten, son-

---

<sup>60</sup> Daher ist Armin Kreiner in seiner Priorisierung bzw. Verabsolutierung des Wahrheitsanspruchs religiöser Überzeugungen in der hier vertretenen kantischen Perspektive nicht zuzustimmen. Kreiner hält fest, „dass man über Gott wahrheitsfähige Aussagen machen kann, und zwar nicht nur analoge und metaphorische, sondern zumindest teilweise auch Aussagen, die in einem wörtlichen Sinn wahr sein können“ (A. Kreiner, Das wahre Antlitz Gottes, oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. 2006, 130–145, hier 144). Der Sinn einer religiösen Aussage – z. B. der Aussage, dass Gott vollkommen ist – ist dann adäquat erfasst, wenn man unterstellt, dass der Sprecher diese Aussage für *wahr* hält. Mit dieser Positionierung geht für Kreiner die Annahme einher, dass es ‚Wahr-Macher‘ für religiöse Aussagen gibt und dass sich diese Wahr-Macher nicht von Wahr-Machern anderer Aussagen unterscheiden: „Aussagen über Gott sind, wenn sie denn überhaupt wahr sind, im gleichen Sinn wahr wie Aussagen über andere Dinge. [...] Was Aussagen über Gott wahr macht, ist m. E. das Gleiche, das etwa auch Aussagen über den Schnee wahr macht“ (A. Kreiner, Wahrheit und Perspektivität religiöser Rede von Gott, in: I. U. Dalferth/P. Stoellger (Hgg.), Wahrheit in Perspektiven. Probleme einer offenen Konstellation, Tübingen 2004, 53–67, hier 53). Die Bedingungen, unter denen die Aussage ‚Gott ist ein vollkommenes Wesen‘ wahr ist, entsprechen also exakt den Bedingungen, unter denen die Aussage ‚Schnee ist weiß‘ wahr ist: Beide Sätze sind wahr, wenn ihr propositionaler Gehalt in der Welt der Fall ist, d. h. wenn Gott tatsächlich vollkommen und Schnee tatsächlich weiß ist. Kreiner ist in der Hinsicht recht zu geben, dass Glaubensüberzeugungen immer auch einen Anspruch auf Wahrheit erheben – sie haben eine konstative Dimension und legen sich ontologisch auf bestimmte Existenzaussagen fest. Allerdings ist der Anspruch auf Wahrheit keineswegs der primäre oder singuläre Anspruch religiöser Aussagen. Diese Annahme würde Glaubensüberzeugungen ihr Spezifikum nehmen, da diese sich nicht in einem theoretischen Für-Wahr-Halten recht spekulativer metaphysischer Annahmen erschöpfen, sondern eine lebenspraktisch-orientierende Dimension haben. Daher ist gegen Kreiner einzuwenden, dass sich die Rechtfertigungsbedingungen für die Aussagen ‚Gott existiert‘ und ‚Schnee ist weiß‘ eben doch fundamental unterscheiden, da die erstere Aussage eine die eigene Selbst- und Weltdeutung zutiefst formende Überzeugung ist, die letztere Aussage aber ‚nur‘ eine empirische Wahrheit, die mit naturwissenschaftlichen Methoden prüfbar ist bzw. deren Falsifikationsbedingungen eindeutig sind. Deskriptive Überzeugungen lassen sich angesichts neuer Evidenzen schnell verändern, religiöse Überzeugungen scheinen auf eigentümliche Art und Weise resistent gegenüber solchen Evidenzen, die Veränderungen empirischer Überzeugungen hervorrufen. Man bekommt also nicht hinreichend in den Blick, welchen Geltungsanspruch religiöse Sätze vertreten, wenn man diesen singulär mit konstativ-propositionaler Wahrheit identifiziert.

dern eben auch für die Wirklichkeit des Geglauten eintreten. Ein Satz wie ‚Gott ist eine Person‘ ist zwar ein zutiefst lebenspraktischer Satz und leitet zu Handlungen an, die *richtig* sind, jedoch geht mit der Äußerung dieses Satzes eben auch einher, den propositionalen Gehalt des Satzes für *wahr* zu halten. Während sich Überzeugungen, die den Geltungsanspruch auf normative Richtigkeit erheben, dadurch auszeichnen, dass Normen im Prozess der Rechtfertigung überhaupt erst konstruiert werden und es nichts in der Welt gibt, was für die objektive ‚Wahrheit‘ dieser Normen eintreten kann, ist ein solcher kantischer moralischer Konstruktivismus nur schwer mit einer realistischen Intuition in Bezug auf religiöse Überzeugungen in Einklang zu bringen. Es scheint für die Existenz oder Wirklichkeit Gottes nicht relevant zu sein, worauf Menschen sich im Diskurs einigen, so dass es im Gegensatz zu Überzeugungen, die Richtigkeit beanspruchen, in Bezug auf religiöse Überzeugungen eine diskursexterne Realität gibt, die für die Rationalität der infrage stehenden Überzeugung relevant ist.<sup>61</sup> Es wäre in unseren Augen nicht angemessen, würde man eine der Dimensionen der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen privilegieren oder gar verabsolutieren – ihnen ist vielmehr die Verschränkung von lebenspraktischer Relevanz und deskriptiver Überzeugtheit, das heißt von Richtigkeit *und* Wahrheit, gemein.

Auf diesem Wege könnte man auch versuchen, die sich vertiefenden Gräben zwischen Ansätzen, die sich den Einsichten Kants verpflichtet wissen, und Ansätzen meist analytischer Provenienz, die diese kantischen Einsichten kritisch beurteilen, zu überwinden: So wenig wie der Anspruch der Wahrheit denen vorbehalten ist, die eine Metaphysik vor Kant reanimieren möchten, so wenig ist der Anspruch der Richtigkeit in religiösen Fragen ohne Anspruch auf Wahrheit zu haben. Daher ist es auch ein inhaltlich schwacher und strategisch zu leicht zu durchschauender Schachzug, wenn in manchen gegenwärtigen Debatten versucht wird, den Anspruch auf Wahrheit gegen die Rezeption der philosophischen Moderne auszuspielen. Die Konstruktion einer Dichotomie von Wahrheit und Freiheit ist ein aktuelles Beispiel für diese abstruse Dialektik – als ob derjenige auf den Anspruch

<sup>61</sup> Wendel hält denn auch unbeschadet der handlungstheoretischen Bestimmung des Glaubens am realistischen Gehalt religiöser Überzeugungen fest: „Religiöse Überzeugungen [sind] realistisch zu interpretieren, denn sie verpflichten sich ontologisch auf die Existenz dessen, wovon sie überzeugt sind, so etwa in christlicher Hinsicht auf die Existenz Gottes oder auf das Geschehen der Selbstoffenbarung Gottes in einer konkreten historischen Person“ (*Wendel*, Geltungsanspruch, 168). Es wäre im Anschluss daran jedoch zu diskutieren, ob Wendel in ihrer Fokussierung auf normative Richtigkeit und Wahrhaftigkeit im Blick auf den von ihr selbst markierten Aspekt der realistischen Perspektive und des kognitiven Gehalts religiöser Überzeugungen den Geltungsanspruch auf Wahrheit nicht zu sehr abschwächt, wiewohl sie ja selbst bemerkt, dass es einem kantisch inspirierten Vernunftglauben zwar nicht um die Generierung theoretischen Wissens geht, aber in der Qualifizierung der in praktischer Hinsicht gerechtfertigten Überzeugung als propositional gehaltvoll, universal und ontologisch verpflichtend implizit gerade diejenige Perspektive offengehalten wird, die wir hier mit dem Wahrheitsbegriff belegen wollen.



auf Wahrheit verzichten müsse, der sich einem kantischen Ideal von Autonomie verpflichtet weiß.<sup>62</sup> Die hier angestellten Überlegungen machen deutlich, dass die Alternative ‚Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr‘ eine toxische Dichotomie ist, aus deren Würgegriff sich eine Systematische Theologie, die auf Augenhöhe mit der Moderne agieren möchte, dringend befreien sollte – auch innerhalb eines kantischen, das heißt modernen und dem Autonomieideal verpflichteten Paradigmas ist es möglich, für seine religiösen Überzeugungen Wahrheit zu beanspruchen. Allerdings kann Wahrheit dann nicht mehr ein Ineinsfall von Sein, Denken und Gott sein oder als umfassende Synthese von Glauben und Wissen in einer von Vernunftstrukturen durchzogenen Natur gedacht werden, sondern muss als eine von mehreren Dimensionen des Geltungsanspruchs religiöser Überzeugungen verstanden werden. Ein solcher Begriff von Wahrheit ist material entkernt, weil er zunächst nur auf den formalen Anspruch verweist, auch innerhalb postulatorischer Strukturen Aussagen zu formulieren, die sich auf die Wirklichkeit des Behaupteten festlegen.

Es gilt daher, dass es nicht hinreichend ist, den in religiösen Aussagen enthaltenen Überzeugungen nur einen Geltungsanspruch zuzuweisen. Zwar kann in der klassischen Dreiteilung von Geltungsansprüchen Religion tatsächlich nicht eindeutig untergebracht werden. Aus der nicht eindeutigen Einsortierbarkeit religiöser Geltungsansprüche in das klassische diskurstheoretische Schema von Geltungsansprüchen ist allerdings nicht zu schließen, dass religiöse Überzeugungen diskursiv nicht zu verhandeln sind – dies ist schlicht ein logischer Fehlschluss.<sup>63</sup> Vielmehr haben wir hier die These plausibilisiert, dass religiöse Überzeugungen nur dann sinnvoll analysiert sind, wenn man *alle drei* Geltungsansprüche als nicht aufeinander reduzierbare Dimensionen religiöser Überzeugungen versteht.<sup>64</sup>

<sup>62</sup> Vgl. zur Debatte exemplarisch die beiden zentralen Beiträge *K.-H. Menke*, *Macht die Wahrheit frei oder die Freiheit wahr? Eine Streitschrift*, Regensburg 2017; *M. Striet*, *Ernstfall Freiheit. Arbeiten an der Schleifung der Bastionen*, Freiburg i. Br. 2018.

<sup>63</sup> Um diesen Fehlschluss zu vermeiden, müsste die zusätzliche Prämisse eingeführt und plausibilisiert werden, dass der Geltungsanspruch einer Äußerung schon vor seiner diskursiven Erörterung klar ist. Diese Prämisse ist nicht plausibel – nicht zuletzt die Tatsache, dass rationale Auseinandersetzungen über religiöse Fragen möglich sind, spricht gegen diese Prämisse. Die Schwierigkeit der Benennung eines eindeutigen Geltungsanspruchs von Religion spricht nicht für die a-rationale Prädiktorivität des Religiösen, sondern für die Unvollständigkeit des diskurstheoretischen Schemas von Geltungsansprüchen.

<sup>64</sup> Die gleiche These, obschon mit jeweils unterschiedlichen Begründungen, vertreten auch die beiden zentralen Rezipienten von Habermas' Werk in der deutschsprachigen Theologie. Edmund Arens hält fest, dass der Anspruch auf Wahrheit „von elementarer Bedeutung“ sei (*E. Arens*, *Gottesverständnis. Eine kommunikative Religionstheologie*, Freiburg i. Br. 2007, 239), aber auch die Ansprüche der Richtigkeit und Wahrhaftigkeit Maßstäbe religiöser Überzeugungen seien (ebd. 243–247). Hans-Joachim Höhn verteidigt ebenfalls die These, dass in einer spezifisch existenzialsemiotischen Lesart der christliche Glaube durch vier Geltungsansprüche gekennzeichnet ist – in einer „Kriteriologie der stimmigen Zuordnung von Wahrheit, Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit von Sprechakten zu den semiotischen Dimensionen der Sprache lassen sich Prozesse und Strukturen christlicher Glaubensvermittlung analysieren und kritisieren“ (*H.-J. Höhn*, *Existenziale Semiotik des Glaubens*, in: *M. Dürnberger*

#### 4. Systematischer Ertrag

Es lässt sich, in Bündelung der vorgelegten Überlegungen, eine integrierte Theorie der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen verteidigen. Religiöse Überzeugungen haben zunächst und primär eine normativ-lebenspraktische Dimension, die ihre existenziell-regulative Verwurzelung und umfassend-orientierende Funktion zum Ausdruck bringt und die mit dem Geltungsanspruch der Richtigkeit verbunden ist. Religiöse Überzeugungen sind keine primär theoretischen Überzeugungen, sondern sind zutiefst mit Lebens- und Glaubenspraktiken und damit auch mit Selbst- und Weltdeutungen verknüpft – ihr ureigener Ort ist, mit Kant, die praktische Vernunft. Mit dieser kantischen Verortung ist es aber zugleich möglich, ihnen eine konstative Dimension zuzuschreiben, die eine realistische Intuition zum Ausdruck bringt und die mit dem Geltungsanspruch der Wahrheit verbunden ist.<sup>65</sup> Die Existenz, Bestimmungen oder Handlungen Gottes sind nicht von menschlichen Konstruktionsleistungen abhängig, so dass Aussagen über diese Sachverhalte sich nicht nur in gelingendem oder misslingendem Leben bewähren müssen, sondern sich auch als wahr oder falsch erweisen können. Schließlich ist ihnen eine existenzielle Dimension eigen, die ihre performativ-propositionale Doppelstruktur berücksichtigt und mit dem Anspruch auf Wahrhaftigkeit verbunden ist – religiöse Überzeugungen sind immer auch, aber nie nur Propositionen, sondern gehen mit Haltungen, Einstellungen und Emotionen einher, die erst performativ transparent werden. Erst, wenn man die aufrichtige performative Umsetzung von religiösen Auffassungen, die man für wahr und richtig hält, ebenfalls in die Analyse religiöser Überzeugungen integriert, erhält man ein umfassendes Bild ihrer Geltungsdimensionen.<sup>66</sup>

Diese integrierte Theorie lässt sich in den Bahnen eines kantischen ‚praktischen Vernunftglaubens‘ plausibel machen: Der Anspruch auf Wahrheit

[u. a.] [Hgg.], *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik in der Gegenwart*, Regensburg 2017, 55–79, hier 76).

<sup>65</sup> Vgl. die treffende Formulierung dieser Intuition von Thomas M. Schmidt: „Für religiösen Glauben ist [...] die Annahme zentral, dass es einen Gott gibt, der von menschlichen Vorstellungen unabhängig ist. Religiöse Überzeugungen sind nach dieser Auffassung von ästhetischen oder moralischen Urteilen dadurch unterschieden, dass sie ein nicht reduzierbares konstatives Element enthalten. Religiöse Überzeugungen müssen, wenn sie rational sind, auch als Behauptungen über Sachverhalte verstanden werden können, nicht nur als Appelle oder Berichte innerer Zustände“ (*Th. M. Schmidt*, *Religiöse Sprache und philosophisches Denken*, in: *G. Deninger-Polzer/Ch. Winter/S. Dabo-Cruz* [Hgg.], *Das Denken und seine Folgen. Wege des Denkens aus der Sicht unterschiedlicher Wissenschaftsdisziplinen*, Idstein 2008, 57–70, hier 66).

<sup>66</sup> Ein Missverständnis muss an dieser Stelle ausgeschlossen werden: Die hier gewählte Reihenfolge der Explikation der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen darf nicht als ontogenetische These zur Entstehung religiöser Überzeugungen im Individuum verstanden werden, d. h. als Aussage darüber, dass zunächst eine Proposition vorhanden sein muss und sich dann eine wahrhaftige Praxis entwickelt. Die Frage nach den individuellen Entstehungsbedingungen religiöser Überzeugungen ist letztlich eine religionspsychologische Frage und kann hier nicht abschließend geklärt werden.

ist nicht vorreserviert für metaphysische Entwürfe, die die kantische Metaphysikkritik nicht teilen. Vielmehr ist er auch in den Bahnen eines kantisch inspirierten praktischen Vernunftglaubens mit guten Gründen aufrechterhalten, nur eben nicht als primärer oder gar singulärer Anspruch von Religion.<sup>67</sup> Gleiches gilt für Ansprüche auf Wahrhaftigkeit: Diese werden erst innerhalb eines praktischen Vernunftglaubens plausibel, da sie zwingend auf propositionalen Gehalt angewiesen sind, mit dem performative Akte zuallererst korreliert werden können. Abschließend kann gegen den eingangs geäußerten Verdacht, dass sich religiöse Überzeugungen aufgrund ihres unklaren Geltungsanspruchs außerhalb des vernünftig Verhandebaren bewegten, zweierlei festgehalten werden: Zum einen ist es möglich, eine kantisch inspirierte, integrierte Theorie der Geltungsansprüche religiöser Überzeugungen zu konturieren, welche die drei Geltungsansprüche der Richtigkeit, Wahrheit und Wahrhaftigkeit als Dimensionen religiöser Überzeugungen ausweist, die nicht aufeinander reduziert werden können. Zum anderen spricht nichts dafür, dass diese mehrdimensionalen Überzeugungen einer vorbehaltlosen diskursiven Prüfung nicht zugänglich sind – die Vernunft des Glaubens kann diskursiv angegriffen und verteidigt werden, und gerade in der fehlenden Verabsolutierung eines einzigen Geltungsanspruches kann das schillernde Phänomen einer religiösen Überzeugung adäquat eingefangen und konzeptualisiert werden.

### Summary

The common division of validity claims into claims to truth, rightness, and sincerity, poses a problem for religious convictions since they cannot be categorized into one or other of these validity claims. However, it must not be concluded from this that religious convictions are thus not capable of rational evaluation. In this article, we defend the so-called integrity thesis. It argues that religious convictions are irreducibly constituted by the three distinct validity claims of truth, rightness, and sincerity. We draw on the Kantian concept of a “practical faith of reason” to conceptualize such an integrated theory of the validity claims of religious convictions.

---

<sup>67</sup> Vgl. hierzu auch die das eigene Konzept präzisierende Feststellung Wendels: „Es geht [in religiösen Fragen; M. B./J. T.] also um Urteile, die auf der Einsicht praktischer Vernunft basieren, selbst aber nicht mehr direkt von praktischer Bedeutung sind, sondern auf theoretische Einsicht abzielen, so etwa die Existenz Gottes, die Unsterblichkeit der Seele und die Freiheit. In theoretischer Hinsicht sind sie allesamt transzendente, lediglich regulative Ideen der reinen theoretischen Vernunft und als solche hinsichtlich ihrer objektiven Realität weder beweisbar noch widerlegbar. In praktischer Hinsicht jedoch können sie genau jene objektive Realität erlangen, jedoch nicht in Form theoretischer Gewissheit als Resultat von Beweissen, sondern in Form eines Postulates der praktischen Vernunft“ (S. Wendel, *Glaube – Handeln – Habitus*, in: M. Kleinert/H. Schulz (Hgg.), *Natur, Religion, Wissenschaft*, Tübingen 2017, 299–311, hier 299f.).