

Dominikus Kraschl

Indirekte Gotteserfahrung

Ihre Natur und Bedeutung
für die theologische
Erkenntnislehre



HERDER

INDIREKTE GOTTESERFAHRUNG

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
PETER HÜNERMANN UND THOMAS SÖDING

QD 282

INDIREKTE GOTTESERFAHRUNG



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

Dominikus Kraschl

INDIREKTE GOTTESERFAHRUNG

Ihre Natur und Bedeutung für die
theologische Erkenntnislehre

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2017

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlagkonzeption: Finken und Bumiller, Stuttgart

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Umschlagmotiv: Teradat Santivivut/iStock

Satz und PDF-E-Book: Barbara Herrmann, Freiburg

ISBN (Buch): 978-3-451-02282-1

ISBN (E-Book): 978-3-451-82282-7

Inhalt

Vorwort	7
1. Das schwierige Verhältnis von Glaube und Erfahrung	13
1.1 Der Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs	15
1.2 Rückblick und Vorausblick	31
1.3 Eingrenzung des Erkenntnisinteresses	32
1.4 Annäherungen an den Begriff der Erfahrung	36
1.5 Verwerfung und Wiederentdeckung religiöser Erfahrung	47
1.6 Drei erfahrungsorientierte Konzepte religiösen Glaubens	52
1.6.1 Karl Rahner	52
1.6.2 William P. Alston	57
1.6.3 John Hick	62
2. Ein christliches Modell der Gotteserfahrung	68
2.1 Anmerkungen zum Glaubensverständnis	68
2.2 Indirekte Gotteserfahrung	75
2.3 Die Form der Vermittlung	78
2.4 Realsymbolische Vermittlung	86
2.5 Die Struktur der Vermittlung	93
2.6 Erschließungserfahrung	98
2.7 Göttliche Selbsterschließung	103
2.8 Erlebnisweise	105
2.9 Erfahrungsurteile	108
2.10 Manifestations-Eigenschaften	110
2.11 Zusammenfassende Beobachtungen	118
3. Epistemische Relevanz indirekter Gotteserfahrung	120
3.1 Noch einmal: der Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs	121
3.2 Erfahrung und Erkenntnis	123
3.3 Internalismus und Externalismus	127

3.4	Die christliche Erkenntnispraxis aus externalistischer Perspektive	134
3.4.1	Der propositionale Erfahrungsmodus	135
3.4.2	Der vorpropositionale Erfahrungsmodus	140
3.4.3	Indirekte Gotteserfahrung und Glaubensgenese	142
3.5	Zwischenfazit	146
3.6	Zur Reliabilität der christlichen Erkenntnispraxis	147
3.6.1	Kognitive Vermögen im Vergleich	150
3.6.2	Der Einwand der mangelnden Akzeptanz	154
3.7	Zusammenfassung	165
3.8	Die christliche Erkenntnispraxis aus internalistischer Perspektive	166
3.8.1	Wissenschaftliche Paradigmen	169
3.8.2	Das paradigmatische Wissenschaftsverständnis	171
3.8.3	Metaphysische Paradigmen	175
3.8.4	Rationalitätskriterien	180
3.8.5	Religiöse Paradigmen	186
3.8.6	Weltanschauliche Rationalität und christlicher Theismus	189
3.8.7	Der Status integrativer Erklärungen	191
3.8.8	Die Rolle philosophischer Argumente	198
3.8.9	Die epistemische Relevanz von Manifestations-Erfahrungen	209
3.9	Zusammenfassung	212
	Literaturverzeichnis	215
	Autorenverzeichnis	233

Vorwort

„Das ist das ewige Leben: dich,
den einzigen wahren Gott, zu erkennen
und Jesus Christus, den du gesandt hast.“

Joh 17,3

Die vorliegende Studie widmet sich dem Verhältnis von *Glaube* und *Erfahrung*. Im Fokus des Erkenntnisinteresses stehen zwei Fragen, die eng miteinander zusammenhängen. Zum einen: In welchem Sinn ist der Gegenstand des christlichen Glaubens ein Gegenstand menschlicher Erfahrung? Zum anderen: Welche Rolle spielt der Erfahrungsbezug des Glaubens für die epistemische Rechtfertigung zentraler Glaubensüberzeugungen?

Die Untersuchung setzt mit einem Einwand gegen die Vernunftgemäßheit des christlichen Glaubens ein. Er lautet: Wenn rational akzeptable Überzeugungen über die objektive Wirklichkeit einen klar angebbaren Erfahrungsbezug aufweisen müssen, dann ist das auch für Glaubensüberzeugungen geltend zu machen. Nun sei es bislang aber nicht gelungen, den Erfahrungsbezug der zentralen christlichen Glaubensüberzeugung, dass der endliche Mensch von Gott unendlich geliebt ist, überzeugend darzulegen. Aus diesem Grund könne der christliche Glaube nicht beanspruchen, rational akzeptabel zu sein.

Dieses Argument, das als *Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs* bezeichnet sei, ist sehr ernst zu nehmen; nicht zuletzt, weil sich in ihm die skeptische Distanz des spätmodernen Menschen gegenüber dem Gottesglauben artikuliert. So etwas wie einen selbstverständlichen theistischen Erfahrungshorizont scheint es nicht mehr zu geben.¹ Vielmehr ist „Transzendenz als sinnhafte Wirklichkeit, die auch zur Alltagswelt gehört, für die Mehrheit

¹ Vgl. W. H. Ritter, *Glaube und Erfahrung im religionspädagogischen Kontext. Die Bedeutung von Erfahrung für den christlichen Glauben im religionspädagogischen Verwendungszusammenhang. Eine grundlegende Studie*, Göttingen 1989, 24.

der Gesellschaft nicht mehr vorhanden oder in unerreichbare Ferne gerückt.“²

Die akademische Theologie hat die Herausforderungen, die sich mit dem Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs stellen, leider oft genug vernachlässigt; mitunter aus fehlendem Problembewusstsein.³ Sofern dies nicht der Fall war, hat sie beinahe alle erdenklichen Strategien erprobt, um auf die Herausforderungen zu reagieren. Allerdings bleiben die bisher entwickelten Antwortmodelle aus meiner Sicht eher unbefriedigend. Diese pessimistische Einschätzung bildet ein zentrales Motiv für die vorliegende Studie, die in ihrer Stoßrichtung konstruktiv ausgerichtet ist: Während eine kritische Auseinandersetzung mit geläufigen Antwortmodellen eher am Rande vorgenommen wird und vorwiegend illustrativen Charakter hat (vgl. Kap. 1, partiell auch Kap. 2), richten sich die Anstrengungen der Studie vor allem darauf, einen eigenständigen Beitrag zur theologischen Erkenntnislehre zu entwickeln. Dabei gehe ich davon aus, dass der Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs nach wie vor eine drängende Herausforderung darstellt, der eine zukunftsfähige Theologie nicht ausweichen darf.⁴

² P. L. Berger, *Auf den Spuren der Engel*, Frankfurt a. M. 1970, 19.

³ Vgl. dazu J. Meyer zu Schlochtern, *Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung*, Frankfurt a. M. 1978, Kap. II–III.

⁴ Die theologische Erkenntnislehre ist Teil der wissenschafts- und erkenntnistheoretischen Grundlagenreflexion der Theologie. Als solche handelt sie von den Bedingungen und Prinzipien, Quellen und Methoden, Regeln und Kriterien sowie dem Umfang und der Grenze kirchlicher Glaubenserkenntnis im Allgemeinen und theologischer Erkenntnisgewinnung im Besonderen. Dabei zielt die theologische Erkenntnislehre darauf ab, eine ebenso umfassende wie zusammenhängende Theorie christlicher Glaubenserkenntnis zu entwickeln, auf deren Grundlage sich eine nachvollziehbare Prüfung und Bewertung konkreter Glaubensaussagen und Erkenntnisansprüche vornehmen lässt.

Im Blick auf zahlreiche Veröffentlichungen zur theologischen Erkenntnislehre bleibt m. E. unbefriedigend, dass sie zwar die Erkenntnisquellen und Vermittlungsstrukturen des Glaubens erläutern, nicht aber herausarbeiten, welche notwendigen und hinreichenden Bedingungen genauerhin erfüllt sein müssen, damit Gottes unendliche Liebe zum endlichen Menschen zum Gegenstand menschlicher Erkenntnis werden kann. Das aber wäre erforderlich, um von ausgearbeiteten Theorien christlicher Glaubenserkenntnis sprechen zu können. Es bleibt von daher ein dringliches Desiderat, unter Einbeziehung relevanter Forschungsergebnisse aus dem Bereich der philosophischen Epistemologie darzulegen, welchen Erfahrungsbezug der christliche Glaube aufweist und unter welchen

G. Ebeling bemerkte schon vor geraumer Zeit: „Die Theologie vermag offenbar die Erfahrungsflut der Moderne nicht zu fassen, und durch diesen Kontrast wird ihr eigener Erfahrungsmangel umso spürbarer. Daran droht sie zugrunde zu gehen.“⁵ Es gehört von daher zu den zentralen Aufgaben zeitgenössischer Theologie im Allgemeinen und der Fundamentaltheologie im Besonderen, das Verhältnis von Glaube und Erfahrung aufzuarbeiten:

„Die Fundamentaltheologie hat das Verhältnis ‚Glaube und Erfahrung‘ so zu artikulieren, daß im Blick auf die gesamte Theologie der notwendige Erfahrungsbezug, die verschiedenartigen Erfahrungsmöglichkeiten und die axiologische Bedeutung von Erfahrung aus dem Zusammenhang der Sache der Theologie mit dem Glaubensgrund bestimmt und legitimiert werden.“⁶

Bedingungen von einer Erkenntnis des Glaubensgegenstandes gesprochen werden kann, wobei das Zusammenspiel der jeweiligen Erkenntnisgründe detailliert zu analysieren und zu evaluieren wäre. Die vorliegende Arbeit erhebt nicht den Anspruch, diese herausfordernden Aufgaben zu bewältigen, wohl aber, dazu (hoffentlich brauchbare) Anregungen beizusteuern. Zur theologischen Erkenntnislehre im deutschen Sprachraum, vgl. *W. Kern & F.-J. Niemann*, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981; *J. Ratzinger*, Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie, München 1982; *W. Kern u. a.* (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Freiburg i. Br. 1988; *W. Beinert*, Kann man dem Glauben trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004; *P. Hünermann*, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003; *D. Hercsik*, Die Grundlagen unseres Glaubens. Eine theologische Prinzipienlehre, Münster 2005; *B. Körner*, Orte des Glaubens – loci theologici: Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014.

Eine kritische Bestandsaufnahme gegenwärtiger Begründungsmodelle bietet *K. Müller*, Zur Verantwortung des Glaubens. Ein Aufriss fundamentaltheologischer und religionsphilosophischer Positionen im Streit um die Rolle der Philosophie in der Theologie nach Rahner. In: *H. Klauke* (Hg.), 100 Jahre Karl Rahner. Nach Rahner post et secundum, Köln 2004, 91–113; vgl. außerdem *K. Müller*, Vernunft und Glaube. Eine Zwischenbilanz zu laufenden Debatten, Münster 2005.

⁵ *G. Ebeling*, Die Klage über das Erfahrungsdefizit in der Theologie als Frage nach ihrer Sache. In: ders., Wort und Glaube, Bd. 3, Tübingen 1975, 3–28, 22.

⁶ *H. Stirnimann*, Erwägungen zur Fundamentaltheologie. Problematik, Grundfragen, Konzept. In: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie 24 (1977) 291–365, hier 347.

Die christliche Glaubensverantwortung umfasst sowohl eine material-thematische als auch eine formal-methodische Dimension. Beide werden in der auch als *Magna Charta der Fundamentaltheologie* bezeichneten Stelle aus dem Ersten Petrusbrief angesprochen: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen (apologia), der nach dem Grund (logos) der Hoffnung fragt, die euch erfüllt; aber antwortet bescheiden und ehrfürchtig, denn ihr habt ein reines Gewissen“ (1 Petr 3,15f). Es geht also zum einen darum, vernünftige Gründe für den christlichen Glauben zu benennen. Und zum anderen gilt es, dies in einer angemessenen Form und Haltung zu tun. Auf die vorliegende Untersuchung angewandt bedeutet dies:

Ihre *inhaltliche* Durchführung zielt darauf ab, einen zentralen Aspekt des Erfahrungsbezugs des Glaubens herauszuarbeiten und in seiner epistemischen Relevanz zu reflektieren. Dieser Aspekt bezieht sich, wie angedeutet, auf die für das christliche Bekenntnis zentrale Überzeugung, dass der endliche Mensch von Gott unendlich geliebt ist. Die Analyse soll in normativer Absicht geschehen. Es wird also nicht gefragt, wie Glaubende den Erfahrungsbezug ihres Glaubens faktisch verstehen – das wäre im Rahmen religionssoziologischer Untersuchungen zu erheben –, sondern wie der Erfahrungsbezug des christlichen Glaubens im Rahmen seiner Selbstausslegung verstanden werden könnte und sollte.

Die *formale* Durchführung ist *zum einen* von der zuversichtlichen Haltung geprägt, dass eine philosophische Rechenschaft des Glaubens möglich ist. Diese programmatische Voraussetzung beinhaltet, dass sich die wissenschaftliche Glaubensverantwortung sowohl in der Auswahl ihrer Methoden als auch in ihren erkenntnisleitenden Interessen an nichts anderem orientiert als an „dem Motiv, das, was Christen glauben, [] vor der Vernunft und mit den Mitteln der Vernunft verantworten zu wollen.“⁷ *Zum anderen* wird davon ausgegangen, dass gerade angesichts einer solchen Hermeneutik der Zuversicht eine Haltung der Bescheidenheit im Anspruch gefordert ist. Da unbezweifelbare oder auch nur allgemein akzeptierte Gründe für den Glauben unerreichbar sind, würde ein unduldsames Gewissheitsthatos die Sache des Glaubens letztlich konterkarieren.⁸

⁷ H.-J. Höhn, *Praxis des Evangeliums Partituren des Glaubens. Wege theologischer Erkenntnis*, Würzburg 2015, 134.

⁸ Wenn theologischerseits von *Glaubensgewissheit* die Rede ist, scheint damit kei-

Die Überlegungen dieser Studie haben eine idealtypische Stoßrichtung. Sie erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit, sondern möchten als Anregung und Bereicherung aktueller Diskurse verstanden werden. Die Verantwortung des Glaubens gegenüber der Vernunft kann letztlich nicht im Alleingang bewältigt werden; sie ist vielmehr ein Gemeinschaftsprojekt, das auf konstruktive Kritik ebenso angewiesen ist wie auf innovative Vorschläge.

Die vorliegende Studie gliedert sich in drei aufeinander aufbauende Kapitel:

Kapitel 1 erörtert den Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs, erläutert das Konzept der Erfahrung und diskutiert schließlich drei Glaubensverständnisse, innerhalb derer der Rekurs auf religiöse Erfahrung eine zentrale Rolle einnimmt.

Kapitel 2 entwirft auf der Grundlage der in Kapitel 1 angestellten Überlegungen ein eigenständiges Modell der Gotteserfahrung, welches sich am christlichen Glaubens- und Offenbarungsverständnis orientiert.

Kapitel 3 thematisiert die Relevanz dieses Modells der Gotteserfahrung für den Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs und entwirft ein Panorama des Zusammenspiels möglicher Glaubwürdigkeitsgründe, innerhalb dessen auch christlichen Gotteserfahrungen epistemologische Relevanz zukommt.⁹

An dieser Stelle möchte ich all jenen meinen großen Dank aussprechen, die zur Entstehung oder Verbesserung dieses Buches beigetragen haben. Stellvertretend für viele andere genannt seien die

ne objektive epistemische Gewissheit gemeint sein zu können, da Glaubensaussagen allem Anschein nach weder zweifelsfrei beweisbar noch evidenterweise wahr sind. Vgl. W. Tolksdorf, Gewissheit im Glauben? Analysis fidei – vom Anliegen und den Schwierigkeiten eines theologischen Lehrstücks. In: Theologie und Glaube 91 (2001) 493–506, hier 505. Glaubensgewissheit bezeichnet nach meinem Verständnis eine im christlichen Glauben gründende, existenzbestimmende Haltung der vertrauensvollen Zuversicht, dass der Glaube wahr ist und sich (theoretisch wie praktisch) bewähren wird. Auf Einwände gegenüber dem christlichen Glauben kann und darf man es von daher getrost ankommen lassen. Ja, eine solche Auseinandersetzung trägt sogar wesentlich dazu bei, diesen besser verstehen und sachgemäßer verantworten zu können.

⁹ Drei formale Anmerkungen: (i) *Textauslassungen* in Zitaten werden mit eckigen Klammern (ohne Punkte) angezeigt: „[]“ (ii) Auf den Autor dieser Studie zurückgehende *Einfügungen in Zitaten* werden schlicht durch eckige Klammern gekennzeichnet. (iii) Vornamen werden in dieser Studie mit Initialen abgekürzt.

Gutachter Univ.-Prof. Dr. Wolfgang Klausnitzer, Univ.-Prof. Dr. Jürgen Bründl, Univ.-Prof. Dr. Hans-Joachim Höhn und Univ.-Prof. Dr. Christian Kanzian ebenso wie Univ.-Prof. Dr. Dr. hc. mult. Peter Hünemann als Herausgeber der „*Quaestiones Disputatae*“.

1. Das schwierige Verhältnis von Glaube und Erfahrung

„Das Elend der heutigen Theologie scheint mir in einem nicht geringen Maß darin zu gründen, dass es ihr an Mut fehlt, die ganze Vernunft wachzurufen.“

*Joseph Ratzinger*¹

Wir leben in einer Zeit unübersehbarer gesellschaftlicher Umbrüche. Zu diesen Umbrüchen gehören weitreichende Plausibilitätsverschiebungen, die die öffentliche Wahrnehmung und Einschätzung der Religion betreffen. Insbesondere in der westlichen Welt ist ein fortschreitender Vertrauensverlust gegenüber autoritativen Bezeugungs- und Begründungsinstanzen des christlichen Glaubens, wie sie durch Schrift, Tradition und Lehramt repräsentiert werden, zu beobachten. Die mit dieser Situation einhergehenden Herausforderungen für die kirchliche Glaubensvermittlung und Glaubensverantwortung sind kaum zu überschätzen.

Dem Menschen der fortgeschrittenen Moderne scheint der allgemeine Denk- und Erfahrungshorizont, innerhalb dessen die Rede von Gott von sich her einleuchtet, weitgehend abhandengekommen zu sein.² Diese Entwicklung findet ihren historischen Ausdruck darin, dass der christliche Glaube seit der Aufklärung nicht oder nur mehr bedingt über die epistemische Autorität der Erfahrung legitimiert worden ist.³ Dadurch geriet der Glaube unter dem Druck der neuzeitlichen Wissens- und Wissenschaftskultur, in der das Erfahrungswissen mehr und mehr zur *sola auctoritas* aufstieg, in den Geruch ungedeckter Behauptungen.⁴ A. Flews berühmte *Gärtner-*

¹ J. Ratzinger, Grundsatzreden aus fünf Jahrzehnten, hg. v. F. Schuller, Regensburg 2005, 68.

² Vgl. H.-J. Höhn, Abschied von Gott? Theologie an der Grenze der Moderne. In: J. Beutler & E. Kunz (Hg.), Heute von Gott reden, Würzburg 1998, 9–29, hier 9.

³ Das dürfte zumindest für die offiziellen großkirchlichen Theologien zutreffen. Das Verhältnis von Glaube und Erfahrung in der Theologie des 20. Jahrhunderts thematisiere ich unter Punkt 1.5.

⁴ W. H. Ritter, Was meint Erfahrung? Versuch einer Verständnisbestimmung im

parabel thematisiert diesen „Verdacht des mangelnden Erfahrungsbezugs“ auf anschauliche Weise:

„Once upon a time two explorers came upon a clearing in the jungle. In the clearing were growing many flowers and many weeds. One explorer says, ‚Some gardener must tend this plot‘. The other disagrees, ‚There is no gardener‘. So they pitch their tents and set a watch. No gardener is ever seen. ‚But perhaps he is an invisible gardener.‘ So they set up a barbed-wire fence. They electrify it. They patrol with bloodhounds. [] But no shrieks ever suggest that some intruder has received a shock. No movements of the wire ever betray an invisible climber. The bloodhounds never give cry. Yet still the Believer is not convinced. ‚But there is a gardener, invisible, intangible, insensible to electric shocks, a gardener who has no scent and makes no sound, a gardener who comes secretly to look after the garden which he loves.‘ At last the Sceptic despairs, ‚But what remains of our original assertion? Just how does what you call an invisible, intangible, eternally elusive gardener differ from an imaginary gardener or even from no gardener at all?‘⁵

Flew verband seine Parabel ursprünglich mit einer semantischen These. Um etwas behaupten zu können, so meinte er, müsse man zugleich etwas verneinen; andernfalls behaupte man letztlich nichts. Die Problematik religiöser Behauptungen bestehe nun aber gerade darin, dass oft nicht zu sehen sei, welche beobachtbaren Ereignisse oder Fakten einen religiösen Menschen zur Überzeugung bringen könnten, „that there wasn't a God after all“ or ‚God does not really love us then‘.⁶

Wenn Flews These zutrifft, sind auf die Wirklichkeit bezogene Aussagen, die sich nicht verifizieren oder falsifizieren lassen, kognitiv sinnlos. Diese, mitunter auch als empiristisches Sinnkriterium bezeichnete These, hat sich im Laufe der wissenschaftstheoretischen Diskussion als überzogen erwiesen.⁷ So ist etwa (i) zu fragen, ob die

christlichen Kontext. In: Münchner Theologische Zeitschrift 61 (2010) 27–35, hier 29.

⁵ A. Flew, *Theology and Falsification*. In: A. Flew & A. MacIntyre (Hg.), *New Essays in Philosophical Theology*, New York 1955, 96–108, hier 96.

⁶ A. Flew, *Theology and Falsification*, 99.

⁷ Für eine detaillierte Auseinandersetzung, vgl. W. Alston, *Religious Language and Verification*. In: P. Copan & P. Moser (Hg.), *The Rationality of Theism*, New York 2003, 17–34.

Thematisierung der empirischen Überprüfbarkeit einer Behauptung deren Verständlichkeit nicht bereits voraussetzt. Sodann (ii) scheint das empiristische Sinnkriterium den Test der Anwendung auf sich selbst nicht zu bestehen: Da es sich offenbar nicht um eine analytische Aussage handelt, müsste sie, um kognitiv sinnvoll zu sein, empirisch verifizierbar oder falsifizierbar sein; genau das scheint sie aber nicht zu sein. (iii) Empirische Aussagen sind immer in komplexe (Hintergrund-)Theorien eingebettet. Das hat zur Folge, dass der Sinn oder Unsinn einer empirischen Aussage nicht allein durch empirische Verifikation oder Falsifikation festgestellt werden kann, sondern im Licht der vorausgesetzten Hintergrundannahmen gedeutet und beurteilt werden muss.⁸ Schließlich (iv) erfüllen selbst grundlegende wissenschaftliche Termini wie beispielsweise „Elektron“ oder „Masse“ die strengen Anforderungen des empiristischen Sinnkriteriums nicht.⁹

1.1 Der Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs

Die Pointe der Gärtnerparabel ist m. E. weniger semantischer als epistemischer Natur. Sie lässt sich so gesehen als Forderung auffassen, dass rationalen Hypothesen und Theorien über die Wirklichkeit ein angebbarer Erfahrungsbezug zukommen muss. Dabei geht es darum, aus der unendlichen Menge denkmöglicher Hypothesen und Theorien jene herauszufiltern, die präsumtiv Anhalt an der Wirklichkeit haben. Mit anderen Worten: In das Reich des Möglichen führen viele Wege, in das der Wahrheit nur jene, die einen direkten oder indirek-

⁸ Vgl. *P. M. M. Duhem*, Ziel und Struktur der physikalischen Theorien, Hamburg 1988, 253; *W. van O. Quine*, Zwei Dogmen des Empirismus. In: ders., Von einem logischen Standpunkt. Neun logisch-philosophische Essays, Frankfurt a. M. 1979, 27–50.

⁹ Popper lehnte das empiristische Sinnkriterium ab. Er schlug stattdessen vor, das Falsifikationsprinzip als Abgrenzungskriterium zwischen empirisch-wissenschaftlichen und nicht empirisch-wissenschaftlichen Sätzen zu betrachten. Dieser Vorschlag stößt ebenfalls an Grenzen. Sie ergeben sich (i) aus der Theoriebeladenheit von Beobachtungen, (ii) der Möglichkeit der (ad hoc) Anpassung von Theorien an Beobachtungen, (iii) sowie der Nichtfalsifizierbarkeit von (raumzeitlich nicht näher spezifizierten) Existenzbehauptungen. Sätze wie „Es gibt Elektronen“, „Es gibt Sterne“ oder „Es gibt Gott“ lassen sich nicht empirisch falsifizieren; falsifizierbar wären allenfalls ihre Negationen. Vgl. *K. Popper*, Logik der Forschung, Tübingen ¹⁰1994, 39f.

ten Erfahrungsbezug aufweisen. Die daraus resultierende Forderung nach „empirischer Signifikanz“ lässt sich als Einwand gegen die Rationalität des christlichen Glaubens formulieren; er sei im Folgenden als *Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs* bezeichnet:

- (1) Es ist nur dann rational (gerechtfertigt) zu glauben, dass eine Wirklichkeit, die nicht abstrakter Natur ist, unabhängig von menschlichem Bewusstsein existiert, wenn sich für sie ein entsprechender Bezug zur menschlichen Erfahrung angeben lässt.
- (2) Die Annahme, dass eine unbedingt vertrauenswürdige Wirklichkeit, die wir Gott nennen, unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existiert, gehört unverzichtbar zum christlichen Glauben.
- (3) Es gelingt nicht befriedigend zu erläutern, in welchem Bezug zur Erfahrung die unbedingt vertrauenswürdige Wirklichkeit steht, auf die sich der christliche Glaube bezieht.
- (4) [aus (1), (2), (3)] Also ist der christliche Glaube nicht rational (gerechtfertigt).

Bevor die Prämissen des Arguments genauer in den Blick genommen werden, sind einige terminologische Vorbemerkungen (i–vi) anzustellen. Sie benennen Voraussetzungen, die sich nur eingeschränkt begründen, durchaus aber offenlegen lassen:

(i) Die Rede von einem *entsprechenden Bezug zur menschlichen Erfahrung* zielt auf einen epistemisch relevanten Erfahrungsbezug ab. *Erfahrung* wird dabei nicht in einem sensualistisch verengten, sondern in einem weiten, Lebenserfahrungen umfassenden Sinn verstanden.¹⁰ Die Forderung nach einem epistemisch relevanten Erfahrungsbezug unterscheidet sich von der Forderung der Falsifizierbarkeit; sie ist weder als Sinnkriterium (A. Flew) noch als Abgrenzungskriterium (K. Popper), sondern vielmehr als Rationalitätskriterium aufzufassen.¹¹

¹⁰ Der Forderung nach einem entsprechenden Erfahrungsbezug entspricht in wissenschaftstheoretischen Zusammenhängen in etwa dem Kriterium „empirischer Signifikanz“. Damit ist die Forderung angesprochen, eine Beziehung zwischen theoretischen und empirischen Begriffen herzustellen. Vgl. *W. Stegmüller, Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie*, Bd. II, 1: Theorie und Erfahrung I, Berlin 1970.

¹¹ Die Abgrenzung schließt nicht aus, dass die Falsifikation oder Verifikation wissenschaftlicher Hypothesen und Theorien die Angabe eines Erfahrungskontexts voraussetzt. Vgl. *M. Fritsch & T. Schärfl, Welchen Wahrheits- und Rationalitäts-*

(ii) Eine Annahme ist genau dann als *rational* (gerechtfertigt) qualifizierbar, wenn es gute Gründe gibt, sie für wahr zu halten. Gründe sind genau dann gut, wenn sie durch Gegengründe nicht widerlegt oder entkräftet werden können. Gründe können für ein Subjekt kognitiv zugänglich sein, sie müssen es aber nicht. Ist ein sachlich rechtfertigender Grund einem Subjekt kognitiv zugänglich, handelt es sich um einen Erkenntnisgrund. Ein Erkenntnisgrund gibt eine Antwort auf die Frage, warum eine Annahme für wahr gehalten werden soll. Die Rede von Erkenntnisgründen wird hier weit gefasst. Als Erkenntnisgründe können neben Überzeugungen und Argumenten auch Erfahrungen und Intuitionen sowie Eigenschaften von Hypothesen oder Theorien fungieren (z. B. Konsistenz, Kohärenz, Erklärungskraft, Erfahrungsbezug).¹²

(iii) Der Terminus *Wirklichkeit* umfasst alles, worüber sich sinnvoll sprechen lässt. Ob und, wenn ja, in welchem Sinn es abstrakte Gegenstände gibt, möchte ich dabei offen lassen. Angenommen sei lediglich, dass eine unüberbietbar vertrauenswürdige Wirklichkeit kein abstrakter Gegenstand ist (wie etwa Zahlen, Mengen, Gesetze oder Universalien) und der Begriff einer solchen Wirklichkeit mithin leer sein kann oder auch nicht.

status haben theistische Sätze? Eine Anfrage an den wahrheitstheoretischen Entwurf Armin Kreiners. In: *Theologie und Philosophie* 76 (2001) 100–117, hier 108.

¹² Vgl. ausführlicher Punkt 3.2–3 dieser Untersuchung. Ein epistemisch relevanter Erfahrungsbezug spielt im Übrigen sowohl für externalistische als auch für internalistische Rechtfertigungstheorien eine Rolle. Aus *externalistischer Perspektive* gilt eine Überzeugung als gerechtfertigt, wenn sie in der richtigen Art und Weise zustande gekommen ist – etwa mithilfe einer verlässlichen Methode. Das Erkenntnissubjekt kann aus externalistischer Perspektive gerechtfertigt sein, ohne rechtfertigen können, dass seine Überzeugung gerechtfertigt ist oder dass seine Methode der Überzeugungsbildung verlässlich war. Aus *internalistischer Perspektive* gilt eine Überzeugung als gerechtfertigt, wenn das Erkenntnissubjekt einen kognitiven Zugang zu den für sie sprechenden Gründen hat.

In Bezug auf den Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs sei angenommen: Die christliche Glaubensverantwortung lässt sich nicht von der Praxis rationaler Argumentation abkoppeln. Diese besteht wesentlich im „Geben und Nehmen von Gründen“ und zielt darauf ab, sich im Urteilen und Handeln an den besten verfügbaren Gründen zu orientieren. Wer Rationalität und Rechtfertigung dagegen (weitestgehend) entkoppeln möchte, wie es etwa konsequente Kritizisten tun, der muss sich fragen lassen, ob er nicht auch auf die Worte „Wahrheit“ und „Erkenntnis“ verzichten sollte (vgl. *E. Tugendhat, Egozentrizität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003, 169).

(iv) Die Rede von Gott als *unabhängig vom menschlichen Bewusstsein* existierender Wirklichkeit trägt dem ontologischen Realismus der christlichen Gottesrede Rechnung. Weder Gottes Existenz noch seine Zugewandtheit zu uns hängen davon ab, was Menschen darüber denken.¹³ Dem ontologischen Realismus entspricht ein semantischer Realismus: Aussagen wie „Der Begriff Gottes als einer unbedingt vertrauenswürdigen Wirklichkeit ist nicht leer“ oder „Gott kennt und liebt jeden Menschen“ sind assertorische Urteile. Sie sind entweder wahr oder falsch und haben mithin einen eindeutigen Wahrheitswert.¹⁴ Ein Zusammenhang zwischen ontologischem und semantischem Realismus ergibt sich daraus, dass Glaubensaussagen genau dann als wahr zu qualifizieren sind, wenn die Sachverhalte, auf die sie sich beziehen, bestehen.¹⁵

(v) Auf einige Implikationen des in diesem Beitrag vorausgesetzten Verständnisses Gottes als unbedingt vertrauenswürdiger Wirklichkeit gehe ich in Kapitel 2 ausführlicher ein. An dieser Stelle sei lediglich angemerkt, dass eine Wirklichkeit dann als unbedingt vertrauenswürdige zu bezeichnen ist, wenn die (letztgültigen Sinn stiftende) Gemeinschaft mit ihr durch keine weltliche Wirklichkeit zerstört werden kann und man sich mithin im Leben und Sterben auf diese Wirklichkeit verlassen kann (vgl. 2.1).

(vi) Der Ausdruck „annehmen, dass ...“ sei hier so verstanden, dass jemand glaubt, meint oder überzeugt ist, dass ein Sachverhalt

¹³ Vgl. z. B. W. Klausnitzer, Die „neuen Atheismen“. In: *International Journal of Orthodox Theology* 3 (2012) 9–60, hier 11f und 14.

¹⁴ Vgl. z. B. Kreiner, Wahrheit, 557f. In diesem Zusammenhang ist streng zwischen dem Begriff der Wahrheit (Wahrheitsdefinition) und den Kriterien ihrer Erkennbarkeit (Wahrheitskriterien) zu unterscheiden. Dass eine Aussage wahr ist, muss demnach nicht miteinschließen, dass wir dies auch erkennen können.

¹⁵ Vgl. zu dieser Position W. Alston, *A Sensible Metaphysical Realism*, Wisconsin 2001, bzw. *ders.*, *Realism and Christian Faith*. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, 37–60. Alston bezeichnet die Verbindung der genannten Elemente als „alethic realism“. Diese Position setzt voraus, dass wir mithilfe univok oder analog gebrauchter Ausdrücke erfolgreich auf Gott sowie (einige seiner) Gottes Eigenschaften, Aktivitäten und Beziehungen referieren können. Vgl. W. Alston, *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology*, New York 1989; Vgl. außerdem A. Kreiner, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*, Freiburg i. Br. 2006. Zur Kognitivität metaphorischer Prädikation, vgl. bes. J. M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985.

tatsächlich besteht. „Annehmen, dass ...“ bedeutet demnach im Regelfall so viel wie „für wahr halten, dass ...“¹⁶

Kehren wir nach diesen terminologischen Anmerkungen zurück zum (oben halbformalisiert dargestellten) Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs: Der Konklusion des obigen Argumentes lässt sich entgehen, wenn es gelingt, mindestens eine der drei Prämissen als nicht stichhaltig zu erweisen. Meiner Auffassung nach sollten wir die Prämissen (1) und (2) akzeptieren, Prämisse (3) aber der Kritik unterziehen. Da dies nicht auf der Hand liegt, seien nachfolgend einige Überlegungen zum Versuch angestellt, die ersten beiden Prämissen anzugreifen. Ich beginne mit Prämisse (2):

- (2) Die Annahme, dass eine unbedingt vertrauenswürdige Wirklichkeit, die wir Gott nennen, unabhängig vom menschlichen Bewusstsein existiert, gehört unverzichtbar zum christlichen Glauben.

Unter dem Druck des in der frühen sprachanalytischen Philosophie formulierten empiristischen Sinnkriteriums wurde mitunter Prämisse (2) verworfen, während die Prämissen (1) und (3) akzeptiert wurden. Damit favorisierte man eine nicht-kognitivistische Deutung religiöser Aussagen. Aus dieser Perspektive gleichen religiöse Aussagen im Sinn von Prämisse (2) nur oberflächengrammatisch Tatsachenbehauptungen. Tiefengrammatisch gesehen handelt es sich nicht um assertorische, sondern etwa um expressive oder appellative Sätze. Als solche drücken sie Einstellungen und Haltungen gegenüber dem Leben und der Wirklichkeit aus, die weder wahr noch falsch sind, sondern allenfalls mehr oder weniger angemessen.¹⁷

¹⁶ Es ist denkbar, dass jemand nicht glaubt, dass ein Sachverhalt besteht, sondern dies nur *akzeptiert* oder darauf *vertraut*. In diesem Fall macht er den fraglichen Sachverhalt zum Ausgangspunkt seines Denkens und/oder Handelns, ohne damit über dessen Bestehen oder Nicht-Bestehen zu urteilen. Dieser Fall wird im Rahmen dieser Studie keine systematische Berücksichtigung finden. Vgl. allerdings *D. Kraschl*, An Gott glauben ohne Überzeugung? Anmerkungen zur Rationalität nicht-doxastischen Glaubens. In: *Theologie und Philosophie* 89 (2014) 360–383.

¹⁷ Auf die Möglichkeit, religiöse Sätze im Gefolge von Wittgenstein als grammatische oder regulative Sätze zu deuten, werde ich im Zuge der Diskussion von Prämisse (1) gesondert eingehen. Zum (frühen) religiösen Nonkognitivismus, vgl. z. B. *A. Ayer*, *Language, Truth and Logic*, London ²1946; *R. B. Braithwaite*,

Indem der Nonkognitivist Prämisse (2) verwirft, entgeht er der Konklusion des Arguments. Er bezahlt dafür allerdings einen hohen Preis: Seine nicht-kognitivistische Deutung eignet sich nicht für eine Rekonstruktion des überlieferten Glaubensverständnisses, sondern läuft auf dessen Revision hinaus. Es steht zu befürchten, dass sich die große Mehrheit der Gläubigen darin nicht wiederfinden kann und ein revisionistisches Glaubensverständnis mithin allenfalls für eine „kleine intellektuelle Elite“ attraktiv ist.¹⁸ Zudem fragt sich etwa, ob es vernünftig ist, auf Gott zu vertrauen – mit allen Konsequenzen, die bis hin zur Bereitschaft gehen können, das eigene Leben zu riskieren –, wenn man nicht zugleich davon ausgeht, dass der Gegenstand, auf den man sein Vertrauen setzt, auch existiert. Abgesehen davon müsste eine nicht-kognitivistische Lesart religiöser Aussagen zeigen können, „wie die zahlreichen Aussagen, die der grammatikalischen Form nach Behauptungen sind, sich auf andere performative Akte reduzieren lassen, und dies ist bisher nirgends plausibel geschehen. Tatsächlich stellt die christliche Sprachgemeinschaft Behauptungen auf und erhebt explizit Wahrheitsansprüche, die gegebenenfalls in foro publico verteidigt werden müssen.“¹⁹

Eine Kritik von Prämisse (2) dürfte somit keine allzu guten Erfolgsaussichten haben. Aus diesem Grund ist zu überlegen, ob nicht womöglich doch die erste der drei Prämissen zurückgewiesen werden könnte und müsste, um den christlichen Glauben als rational begreifen zu können.

- (1) Es ist nur dann rational (gerechtfertigt) zu glauben, dass eine Wirklichkeit, die nicht abstrakter Natur ist, unabhängig von menschlichem Bewusstsein existiert, wenn sich für sie ein entsprechender Bezug zur menschlichen Erfahrung angeben lässt.

An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief. In: J. Hick (Hg.), *The Existence of God*, New York 1964, 229–252; R. M. Hare, *Religion and Morals*. In: B. Mitchell (Hg.), *Faith and Logic*, London³1968, 72–91. Zur Auseinandersetzung mit nicht-kognitivistischen Deutungen religiöser Aussagen, vgl. R. S. Heimbeck, *Theology and Meaning*, London 1969; sowie Meyer zu Schlochtern, *Glaube – Sprache – Erfahrung*, 43–64.

¹⁸ Vgl. W. P. Alston, *Realism and Christian Faith*, In: *International Journal for Philosophy of Religion*, 37–60, hier 55.

¹⁹ S. Winter, *Eucharistische Gegenwart. Liturgische Redehandlung im Spiegel mittelalterlicher und analytischer Sprachtheorie*, Regensburg 2002, 125.

Die Strategie, Prämisse (1) anzugreifen, kann auf eine lange Tradition zurückblicken. Sie umfasst sowohl Formen des Rationalismus als auch des Fideismus, denen ich mich jeweils kurz zuwende.

Rationalisten wie Descartes, Spinoza oder Leibniz hätten vermutlich die Allgemeingültigkeit von Prämisse (1) bestritten. Sie hielten die eine oder andere Variante des auf Anselm von Canterbury zurückgehenden ontologischen Gottesbeweises für gültig. In diesem Zusammenhang fassten sie Existenz als eine vollkommen machende Eigenschaft auf, die untrennbar mit dem Begriff einer unüberbietbar vollkommenen Wirklichkeit verbunden ist. Allerdings büßte der ontologische Gottesbeweis im Zuge von Kants einflussreicher Kritik an der Voraussetzung, Existenz sei ein sachhaltiges, „reales“ Prädikat, viel an Überzeugungskraft ein. Eine noch immer

„weitverbreitete philosophische Populärmeinung besagt, daß Kant und seinem Urteil, daß Existenz kein Prädikat sei und daß ontologische Argumente einen unberechtigten Übergang von der begrifflichen zur realen Welt darstellten, nichts mehr Wesentliches [] hinzuzufügen sei.“²⁰

Die Debattenlage hat sich jedoch grundlegend verändert, seit Denker wie C. Hartshorne, A. Plantinga und K. Gödel in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts bemerkenswerte modallogische Versionen des ontologischen Arguments vorgelegt haben.²¹ Eine angemessene Darstellung und Diskussion neuerer Wiederbelebungsversuche des ontologischen Arguments lässt sich im Rahmen dieser Studie nicht leisten.²² Aus diesem Grund erlaube ich mir an dieser Stelle,

²⁰ W. Löffler, *Notwendigkeit, S₅ und Gott. Das Ontologische Argument für die Existenz Gottes in der zeitgenössischen Modallogik*, Münster 2000, 1, mit Verweis auf I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft* B 620 / A 592 – B 630 / A 602, insbes. B 626 / 598 und B 621f / A 593f.

²¹ Vgl. C. Hartshorne, *The Logic of Perfection*, La Salle 1962; A. Plantinga, *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, Garden City/New York 1965; ders., *The Nature of Necessity*, Oxford 1974; K. Gödel, „Ontological Proof“. In: *Collected Works*, hg. v. S. Fefermann et al. *Unpublished Essays & Lectures*, Vol. III., Oxford 1995, 403–404; W. Essler, *Gödels Beweis*. In: F. Ricken (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht gegenwärtiger Logik und Wissenschaftstheorie*, Stuttgart ²1998; O. Muck, *Religiöser Glaube und Gödels ontologischer Gottesbeweis*. In: *Theologie und Philosophie* 67 (1992) 263–267.

²² Für neuere Überblicksartikel, vgl. z. B. B. Leftow, *The Ontological Argument*. In: *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, hg. v. W. Wainwright, Ox-

auf die von vielen (Religions-)Philosophen und Theologen geteilte Meinung zu verweisen, dass ein ebenso gehaltvoller wie gültiger ontologischer Gottesbeweis, dessen Prämissen auf breite Akzeptanz hoffen können, sich nicht führen lässt. Damit lege ich mich allerdings nicht auf eine ablehnende Position fest. Philosophische Argumente für die Existenz Gottes lassen sich nämlich auch in einem weniger anspruchsvollen Sinn interpretieren, der für die Glaubensverantwortung dennoch relevant ist (vgl. 3.8.8). Wenn ich apriorische Argumente hier ausklammere, dann vielmehr deshalb, weil ich meine, dass das spezifisch christliche Gottesverständnis, das sich auf eine geschichtliche Selbstoffenbarung Gottes beruft, von sich selbst her einen explikationsbedürftigen Erfahrungsbezug voraussetzt. Darüber hinaus ist zu bedenken, dass eine Wirklichkeit, welche die Eigenschaft hat, notwendig zu existieren, nicht unbedingt auch die Eigenschaften haben muss, erkennend und liebend auf die Welt bezogen zu sein. So scheinen beispielsweise die Gottesvorstellungen eines Aristoteles, Plotin oder Spinoza dieser Eigenschaften zu ermangeln, was eher gegen einen analytischen Zusammenhang zwischen notwendiger Existenz und unbedingter Vertrauenswürdigkeit spricht. Auch wenn sich also mithilfe eines apriorischen Arguments zeigen ließe, dass eine transzendente Wirklichkeit existiert, wäre immer noch zu zeigen, dass es sich dabei um eine unbedingt vertrauenswürdige Wirklichkeit handelt. Der Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs könnte in diesem Fall folgendermaßen reformuliert werden: Prämisse (1) wäre so abzuschwächen, dass wohlbegründete Ausnahmen im Sinn apriorischer Argumente zugelassen werden. Zugleich müsste man argumentieren, dass die Existenz einer unbedingt vertrauenswürdigen Wirklichkeit weder durch apriorische noch durch aposteriorische Argumente hinreichend plausibel zu machen ist.

ford 2005, 80–115; *E. Lowe*, The Ontological Argument. In: The Routledge Companion to Philosophy of Religion, hg. v. P. Copan & C. Meister, London 2007, 331–340; *R. E. Maydole*, The Ontological Argument. In: W. L. Craig & J. P. Moreland (Hg.), The Blackwell Companion to Natural Theology, Oxford 2012, 553–592. Für eine detaillierte Auseinandersetzung, vgl. *G. Oppy*, Ontological Arguments and Belief in God, New York 1995; *J. Sobel*, Logic and Theism, New York 2004.

Im Unterschied zum Rationalismus kennzeichnet es den *Fideismus*, die Möglichkeit und/oder Notwendigkeit einer rationalen Glaubensrechtfertigung zurückzuweisen. Dem Fideismus werden üblicherweise auch Positionen zugerechnet, die sich auf eine Verantwortung des Glaubens vor der praktischen Vernunft zurückziehen, indem sie moralischen oder prudentiellen Gründen eine entscheidende Rolle für die Glaubensrechenschaft zubilligen.²³ Die am meisten verbreitete und vielleicht einflussreichste Form des Fideismus ist der Offenbarungspositivismus. Er besteht im Kern in der Berufung auf eine göttliche Offenbarung, welche die Reichweite menschlicher Vernunftkenntnis prinzipiell übersteigt. So möchte ich ihn hier zumindest verstehen. Aber auch wenn der Offenbarungspositivismus verbreitet sein mag, so ist er doch alles andere als unproblematisch. Um dem Einwand des mangelnden Erfahrungsbezugs wirkungsvoll entgegenzutreten, genügt es nicht, sich beispielsweise auf die logische Nichtunvereinbarkeit von Vernunft und Offenbarung zu berufen, abgesehen davon aber eine Unzuständigkeit der Vernunft für die Beurteilung von Offenbarungsansprüchen zu behaupten.²⁴ Das hat bereits J. Locke klar gesehen, der dieser Auffassung entgegenhielt: „Whatever God hath revealed is certainly true: no doubt can be made of it. This is the proper object of faith: but whether it be a divine revelation or no, reason must judge [].“²⁵

Gegenüber Offenbarungspositivismen jedweder Art ist zurückzufragen, wie sich zwischen rational akzeptablen und rational inakzeptablen Offenbarungsansprüchen unterscheiden lässt, wenn nicht mithilfe der Vernunft? Beriefe man sich dafür von neuem auf Offenbarung, würde man sich offenkundig in einem problematischen Zirkel verfangen. Die Verweigerung eines Mitspracherechts der Vernunft gegenüber Offenbarungsansprüchen führt letztlich zu einem

²³ Vgl. P. K. Moser, *The Evidence for God. Religious Knowledge Reexamined*, Cambridge 2010, 125.

²⁴ Vgl. z. B. T. Ruster, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg i. Br. 2000, der „keinen Sinn mehr in dem Versuch [sieht], den christlichen Glauben vor dem Forum der allgemeinen Vernunft [] zu verteidigen“ (17, Anm. 27).

²⁵ J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding (Essay)*, hg. v. P. H. Niddich, Oxford 1975, IV, XVIII, 10. In diesem Sinn deutbar: *Johannes Paul II., Enzyklika „Fides et Ratio“ über das Verhältnis von Glaube und Vernunft*, hg. v. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 135), Bonn 1998, Nr. 35.