

GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS

QUAESTIONES DISPUTATAE

Begründet von
KARL RAHNER UND HEINRICH SCHLIER

Herausgegeben von
JOHANNA RAHNER UND THOMAS SÖDING

QD 320

GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS



Internationaler Marken- und Titelschutz: Editiones Herder, Basel

GOTTESERKENNTNIS UND GOTTESBEWEIS

Philosophische und theologische
Zugänge

Herausgegeben von
Benedikt Paul Göcke und Markus Knapp

HERDER The logo consists of a large, stylized number '4' with a smaller '5' integrated into its base, forming a '45' that commemorates the 150th anniversary of the publisher Herder.

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022

Alle Rechte vorbehalten

www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder

Satz: Barbara Herrmann, Freiburg

Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-02320-0

ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83320-5

Inhalt

Zur Einführung	7
<i>Benedikt Paul Göcke / Markus Knapp</i>	

Teil 1: Gotteserkenntnis

Gott – nur eine Option?	19
<i>Jürgen Werbick</i>	
Die Frage nach Gott	43
<i>Bernhard Nitsche</i>	
„Ob Götter sind, oder nicht sind, davon weiß ich nichts zu sagen“ (Protagoras) – und Kants behutsame „antiskeptische“ Antwort: „es ist moralisch notwendig, das Dasein Gottes anzunehmen“	84
<i>Rudolf Langthaler</i>	
Performative Fundamentaltheologie – zum Problem der Gotteserkenntnis	157
<i>Gregor Maria Hoff</i>	
Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Fundamentaltheologie im Gespräch mit Th. W. Adornos Relecture des ontologischen Gottesbeweises	184
<i>Markus Knapp</i>	

Teil 2: Gottesbeweis

Über das strenge Beweisen in der Gotteserkenntnis	215
<i>Uwe Meixner</i>	
Gott existiert. Ein metaphysisches Argument in der Tradition von <i>De Ente et Essentia</i>	236
<i>Benedikt Paul Göcke</i>	
Der Neue Atheismus und das kosmologische Argument	263
<i>Edward Feser</i>	
Gottesbeweise – was man alles akzeptieren muss, um sie plausibel finden zu können	302
<i>Ansgar Beckermann</i>	
Der fundamentaltheologische Ort der Gottesbeweise in der Auseinandersetzung mit dem Atheismus	334
<i>Thomas Schärfl</i>	
Ein Gottesbeweis für Physikalisten: Struktur und Relevanz . . .	370
<i>Ludger Jansen / Ward Blondé</i>	
Gott als die einfachste Erklärung des Universums	395
<i>Richard Swinburne</i>	
Gott erleuchtet Anselm. Eine Rekonstruktion zu Anselms <i>Proslogion</i> -Beweis	426
<i>Geo Siegwart / Christian Tapp</i>	
Autorenverzeichnis	462
Personenregister	464

Zur Einführung

Benedikt Paul Göcke / Markus Knapp

1. Zum Kontext der Fragestellung

Es ist noch nicht sehr lange her, da war das Schlagwort von einer „Wiederkehr der Religion“ en vogue. Für viele Beobachter in modernen westlichen Gesellschaften kam das einigermaßen überraschend, stand es doch in beträchtlicher Spannung zu ihrer eigenen Wahrnehmung und Erfahrung. Immerhin machte das Schlagwort darauf aufmerksam, dass Religion, in einem weltweiten Maßstab betrachtet, keineswegs vom Aussterben bedroht ist, sondern, ganz im Gegenteil, eine überaus einflussreiche, machtvolle Akteurin bleibt. Zugleich zeigt Religion sich dabei jedoch auch als ausgesprochen ambivalent; sie kann nicht nur Trost, Hoffnung und Sinn vermitteln, sondern auch Menschen voneinander abgrenzen und gegeneinander aufbringen und so zur Treiberin von Hass und Gewalt werden. Betrachtet man das Schlagwort von einer Wiederkehr der Religion aus dieser Perspektive, wird man sagen können: Darin artikuliert sich vor allem ein neues Interesse am Thema Religion; es macht darauf aufmerksam, dass Religion keine reine Privatangelegenheit ist, sondern ihr nach wie vor in politischen und kulturellen Öffentlichkeiten ebenfalls eine beträchtliche Bedeutung zukommt. So kann es auch nicht verwundern, wenn eine Wiederkehr der Religion in diesem Sinn die Religionskritik keineswegs zum Verstummen bringt, ihr vielmehr neuen Auftrieb verleiht.

Es stellt daher auch keinen Widerspruch dar, wenn diese neue Aufmerksamkeit für Religion einhergeht mit einer fortschreitenden Säkularisierung, wie sie sich vor allem in vielen modernen westlichen Gesellschaften zeigt. Seit der zweiten Hälfte des letzten Jahrhunderts lässt sich häufig ein Schrumpfen der christlichen Glaubensgemeinschaften beobachten, das sich in manchen Ländern wie etwa Deutschland recht kontinuierlich vollzieht, in anderen Ländern hingegen später einsetzt und abrupter verläuft. Kirchliche Skandale wirken dann gewissermaßen wie zusätzliche Brandbeschleuniger in diesen Prozessen.

In dieser Entwicklung der letzten Jahrzehnte wird ein langfristiger Trend breitenwirksam, der nach den intellektuellen Eliten auch

die Masse der Bevölkerung erfasst. Beginnend mit der europäischen Aufklärung am Ende des 18. Jahrhunderts setzt sich dieser Trend einer fortschreitenden Säkularisierung, begleitet von einer einflussreichen Religionskritik in unterschiedlichen Varianten, durch das gesamte 19. und die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts hindurch fort. Je mehr er dann auf die breite Masse übergreift, verliert Religion in Gestalt eines Gottesglaubens im öffentlichen Raum wie auch für die persönliche Lebensgestaltung vieler Menschen mehr und mehr an Bedeutung. Die menschliche Welt- und Lebensgestaltung wird nicht mehr als eine solche verstanden, die sich im Rahmen einer von Gott begründeten Ordnung vollzieht. Zum entscheidenden Maßstab ist vielmehr die autonome Freiheit geworden, die sich ihre Ziele sowie den Rahmen, in dem sie diese anstrebt, innerhalb einer säkularisierten Vernunft selbst setzt.

So ist dann auch die Überzeugung von der Existenz Gottes nicht mehr ein selbstverständlicher Teil moderner Weltbilder, die häufig nicht mehr religiös, sondern durch einen sich auf die Naturwissenschaften stützenden Naturalismus geprägt sind. Somit stellt sich die Frage nach Gott im Raum der Wissenschaften gar nicht mehr; die Existenz Gottes und die Frage, wie diese erkannt werden kann, bleiben hier vielmehr systematisch ausgeklammert.

All das bedeutet jedoch nicht, dass der Gottesglaube einfachhin verschwindet. Im Zuge des Säkularisierungsprozesses verliert er zwar für viele Menschen seine existentielle Relevanz. Sie orientieren sich in ihrem Leben ganz an diesseitigen Zielen, eine Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit ist für sie obsolet geworden und deshalb auch existentiell ohne Belang, bis dahin, dass sich ihnen noch nicht einmal mehr die Frage nach Gott stellt und diese infolgedessen verstummt. Das besagt allerdings keineswegs, dass Religion und der Gottesglaube damit zwangsläufig ihrem Niedergang entgegengehen. Charles Taylor hat eine solche Interpretation des Säkularisierungsprozesses als eine „Subtraktionsgeschichte“ bezeichnet, „der zufolge die Entwicklung der Irreligiosität einfach auf die Fortschritte der Wissenschaft und der rationalen Forschung zurückzuführen ist.“¹ Religion würde demnach schlicht überflüssig, weil sie angesichts der Entwicklung von Wissenschaft und Technik die

¹ Ch. Taylor, *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a. M. 2009, 451.

Bezugnahme auf eine transzendente Wirklichkeit nicht mehr zu vermitteln und zu begründen vermag und deshalb der Gottesglaube einfach und ersatzlos „subtrahiert“ werden könne.

Diese Deutung des Säkularisierungsprozesses wird der Sache nicht gerecht. Denn auch wenn Religion und Gottesglaube ihre gesellschaftliche und kulturelle Dominanz verlieren, weil viele Menschen sich davon abwenden, so bleiben sie für andere doch bedeutsam; denn die Wissenschaften vermögen ja die existenziellen Fragen des Menschen nicht zu beantworten.² Es geht daher nicht um ein Verschwinden des Gottesglaubens im Zuge des Säkularisierungsprozesses, sondern darum, dass sich unter den Bedingungen einer säku-

² Diese Diskrepanz zwischen der wissenschaftlichen und der existentiellen Ebene verdeutlicht etwa *Ludwig Wittgenstein* in seinem „Tractatus“. Er ist sich bewusst: „Wir fühlen, dass selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind“ (6.52). Dass das *gefühlt* wird, liegt daran, dass es keine wissenschaftliche Sprache gibt, in der die Lebensprobleme adäquat artikuliert werden können. Denn alles, was sich mit einem begründeten Anspruch auf Wahrheit sagen lässt, also alle wahren Sätze, sind für Wittgenstein „Sätze der Naturwissenschaft“ (6.53 in Verbindung mit 4.11). So hat denn auch das Gefühl, dass nach Beantwortung aller wissenschaftlichen Fragen die Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind, die nur auf den ersten Blick verblüffende Konsequenz: „Freilich bleibt dann eben keine Frage mehr; und eben dies ist die Antwort“ (6.52). Das ist folgerichtig, wenn die existentiellen Lebensprobleme sich nicht wissenschaftlich bearbeiten und daher auch nicht in einer wissenschaftlichen Sprache beantworten lassen. Dann gilt eben: „Zu einer Antwort, die man nicht aussprechen kann, kann man auch die Frage nicht aussprechen“ (6.5). Damit verfällt Wittgenstein jedoch gerade nicht in einen radikalen Szientismus, weil er weiß: „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische“ (6.522). Anders formuliert: Alle wissenschaftliche Erkenntnis vermag der Welt nicht ihren Geheimnischarakter zu nehmen. Dieses Mystische, d. h. Geheimnisvolle zeigt sich daran, dass überhaupt eine Welt ist (6.44), und zwar eine Welt als ein begrenztes Ganzes. Denn „das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische“ (6.45). Darin also zeigt sich der Geheimnischarakter der Welt, dass sie als ein begrenztes Ganzes existiert, das als solches seinen Sinn nicht in sich selbst hat. „In der Welt ist alles wie es ist und geschieht alles wie es geschieht; es gibt *in* ihr keinen Wert“. Das besagt dann aber: „Der Sinn der Welt muss außerhalb ihrer liegen“ (6.41). Dieses gefühlte Sinndefizit, in dem die Lebensprobleme des Menschen begründet sind, vermögen die Wissenschaften nicht zu beheben. Sie bewegen sich ganz in der Welt, indem sie deren Kausal- und Funktionszusammenhänge erklären. So können sie zwar sagen, „*wie* die Welt ist“ (6.44), aber sie können nicht erklären, warum sie überhaupt existiert und ob sich dahinter ein Sinn verbirgt.

laren Moderne seine Gestalt wandelt. Der Wandel zur Säkularität zeigt sich dann daran, „dass man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und dass man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option.“³

Diese Veränderung des Status des Gottesglaubens weg von einer kulturellen Selbstverständlichkeit hin zu einer optionalen Möglichkeit zieht eine Reihe von Folgeproblemen nach sich. So stellt sich auf jeden Fall die Frage, ob das Festhalten an einem solchen Glauben noch rational zu rechtfertigen ist oder ob nicht Max Weber Recht behält, wenn ihm Religion als „*die* irrationale und antirationale überpersönliche Macht schlechthin“ gilt und daher auch das Festhalten am Gottesglauben nichts weniger fordert als „das Opfer des Intellekts“.⁴ Werden Religion und Gottesglaube infolge der Säkularisierungsschübe in der Moderne also nicht doch zu einer reinen Privatangelegenheit und ist daher eine Bezugnahme auf sie in öffentlichen Diskursen nicht mehr möglich?

In dem damit skizzierten Zusammenhang kommt nun der in diesem Band verhandelten Frage eine zentrale Bedeutung zu. Denn wenn Gott der entscheidende Gegenstand des Glaubens ist, dann lässt sich die Option des Glaubens ja nur rechtfertigen, insofern sich angeben lässt, ob und wie Gott erkannt werden kann als eine der Welt und dem Menschen gegenüber transzendente Wirklichkeit. Anderenfalls wäre der Einwand, der Glaube an Gott sei eine Wunschprojektion oder Illusion, also ein bloß menschliches Konstrukt, nicht zu entkräften. Diese Fragestellung, um die es in den folgenden Beiträgen geht, sei noch etwas genauer erläutert.

2. Die Fragestellung

Einen markanten Einschnitt in der Geschichte der philosophischen und theologischen Bearbeitung der Frage der Gotteserkenntnis bildet die Erkenntnistheorie Immanuel Kants. Sie ist kritisch in dem

³ Ch. Taylor, Ein säkulares Zeitalter (s. Anm. 1), 14.

⁴ M. Weber, Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen 1988⁹, 564 und 566.

Sinne, dass sie sich der Grenzen möglicher Erkenntnis vergewissern will. Diese Grenzen werden durch die Konstitutionsbedingungen menschlicher Erkenntnis gesetzt, die Kant im Zusammenspiel von Anschauung und Begriff sieht⁵: Durch erstere werden uns Gegenstände gegeben, die dann durch die aus den apriorischen Vermögen des Subjekts resultierenden Begriffe geordnet, d. h. denkend verarbeitet werden und so zur Erkenntnis führen.

Nach dieser Maßgabe ist Gott kein mögliches Objekt der Erkenntnis, da es von ihm aufgrund seiner Transzendenz keine Anschauung geben kann. Das Ziel von Kants Kritik der traditionellen Gottesbeweise ist es daher auch, zu zeigen, dass sie die dem menschlichen Erkenntnisstreben gezogenen Grenzen nicht beachten und deshalb keinen Erkenntnisanspruch zu begründen vermögen. Im Bereich der theoretischen Vernunft kommt Gott nach Kant vielmehr der Status einer transzendentalen Idee zu, die auf die Einheit aller möglichen Erfahrung verweist, indem sie die Welt als von einer höchsten Vernunft herkommend betrachtet. Im Bereich der praktischen Vernunft hingegen ist Gott ein notwendiges Postulat aufgrund der unbedingten Geltung des moralischen Gesetzes. Doch weder die transzendente Idee Gottes noch das Gottespostulat der praktischen Vernunft beinhalten eine theoretische Erkenntnis der Existenz Gottes.

Aus dieser Sachlage, wie sie sich bei Kant zeigt, folgt dann etwa nach Jürgen Habermas ein nicht mehr zu überwindender Bruch zwischen Glauben und Wissen. Beginnend mit dem Nominalismus des Spätmittelalters „[nimmt] der Abstand des Glaubens vom Wissen in dem Maße zu, wie die Philosophie davon Abstand nimmt, aus der Frage nach dem Sein des Seienden die Bestimmungen eines Gottesbegriffs zu entwickeln, die der Theologie eine *Begründung ihres Gegenstandes* aus natürlicher Vernunft versprechen.“⁶ Endgültig vollzogen sieht Habermas diesen Bruch im 16. Jahrhundert bei Martin Luther, der die Theologie nun konsequent von der Philosophie trennt. Infolgedessen muss die Theologie ganz aus der Perspektive der Gläubigen betrieben werden. Es ist dann weder notwendig noch möglich, die Glaubenswahrheit in Verbindung mit einer philosophischen Metaphysik „auf dem Wege der *Einbettung der Glau-*

⁵ Vgl. I. Kant, Kritik der reinen Vernunft, B 74.

⁶ J. Habermas, Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019, 810f.

bensinhalte in den Kontext eines begründeten Weltbildes, also mit dem Nachweis der Kohärenz von Glauben und Wissen“⁷ darzulegen. Das Glaubensverständnis wird damit aber nach Habermas unweigerlich fideistisch, d. h. eine rationale Rechtfertigung des Glaubens wird nicht mehr für erforderlich gehalten. Das im Umgang mit der Welt erworbene Wissen bleibt für den Glauben bedeutungslos, denn aus diesem Weltwissen „lässt sich für die Glaubenserfahrung coram Deo nichts lernen.“⁸ Umgekehrt lassen sich diese Glaubenserfahrungen von den säkularen Wissensbeständen her nicht erschließen, so dass der Glaube angesichts ihrer zu etwas Fremdem, Opakem wird: „Das Gottesverhältnis der Menschen gehört zu einer inneren Sphäre, die von jener äußeren, natürlichen Welt strikt geschieden ist. Und nur in dieser waltet die *rettende* Gerechtigkeit der den Menschen rechtfertigenden göttlichen Gnade.“⁹

Mit dieser Entwicklung, so wie Habermas sie rekonstruiert, ist eine tiefe Kluft zur philosophischen und theologischen Tradition aufgerissen. In ihr bestand ja weitestgehend Konsens darin, dass der christliche Glaube sich selbst als eine *fides quaerens intellectum* versteht, d. h. als ein Glaube, der das, was er glaubt, prinzipiell auch mittels der Vernunft für nachvollziehbar hält, so dass es auch als vernunftgemäß gelten kann. Das aber setzt voraus, dass der Glaube nicht in Widerspruch zu dem Wissen steht, das die Menschheit in ihrem Umgang mit der Welt erwirbt, also zu den Vernunfteseinsichten, zu denen sie aufgrund ihres eigenen, unabhängig von religiösen Prämissen sich vollziehenden Erkenntnisstrebens gelangt. Bei dieser in der philosophischen und theologischen Tradition dominanten Konzeption eines nach vernünftiger Einsicht suchenden Glaubens kann es daher keinen unwiderruflichen Bruch zwischen Glauben und Wissen geben. Der Glaube muss sich vielmehr als mit dem Weltwissen vereinbar erweisen lassen. Auch wenn er sich nicht aus diesem ableiten lässt, so steht er ihm doch nicht als etwas Fremdes gegenüber, sondern kann zu ihm in ein durch die Vernunft vermitteltes Verhältnis gesetzt werden.

⁷ J. Habermas, *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019, 35.

⁸ Ebd. 35f.

⁹ Ebd. 29.

Eine zentrale Stellung hat nun in diesem Zusammenhang die Frage nach der Möglichkeit einer Gotteserkenntnis. Denn ob es eine solche Verbindung zwischen Glauben und Wissen gibt oder doch einen Bruch, muss sich in erster Linie daran erweisen, ob Gott als der entscheidende Gegenstand des Glaubens nur im Glauben erkannt werden kann oder ob auch unabhängig vom Glauben die Möglichkeit einer Gotteserkenntnis eingesehen werden kann. Ja, muss der Glaube nicht selbst ein Wissen von Gott *voraussetzen*, wenn er denn als eine rational verantwortbare Option gelten soll? Muss es dann nicht zumindest ein Wissen von der Existenz Gottes geben?

In der philosophischen und theologischen Tradition war es die Aufgabe der sogenannten Gottesbeweise, eine Antwort auf die zuletzt gestellte Frage zu liefern. Thomas von Aquin hat dieses Unternehmen ausdrücklich im „Vorhof“ des Glaubens (*praeambula ad articulos fidei*) angesiedelt.¹⁰ Damit sollte sichergestellt werden: Eine Bezugnahme auf Gott erfolgt nicht willkürlich, wenn in einer rein philosophischen Argumentation erwiesen werden kann, dass Gott tatsächlich existiert, es sich also nicht um ein menschliches Phantasieprodukt oder eine Wunschprojektion handelt. Wenn auf diese Weise sichergestellt werden kann, dass Gott existiert, dann muss auch ein theologisches Wirklichkeitsverständnis, d. h. ein Wirklichkeitsverständnis, für das ein Gottesbezug konstitutiv ist, grundsätzlich als rational gerechtfertigt und begründet gelten. Nach dieser Konzeption sind die Gottesbeweise somit die unverzichtbare Voraussetzung und Grundlage für eine Entfaltung der das theologische Wirklichkeitsverständnis beinhaltenden christlichen Glaubensaussagen.

In der gegenwärtigen Denksituation, nach der wirkmächtigen Kritik an den Gottesbeweisen, ist ein Anknüpfen an diese philosophisch-theologische Tradition für viele in Philosophie und Theologie problematisch geworden und wird nicht mehr für möglich gehalten. Andererseits ist insbesondere in der analytischen Philosophie und Theologie seit geraumer Zeit das Bemühen um eine Erneuerung der Metaphysik zu beobachten, da die Kritik an der Möglichkeit von Gottesbeweis und Gotteserkenntnis vor dem Forum der Vernunft nicht länger als überzeugend angesehen wird. In diesem Zusammenhang wird daher verschiedentlich versucht, die Tradition der Gottes-

¹⁰ Siehe Thomas von Aquin, *Summa theologica* I q2 a2 ad 1.

beweise aufzugreifen und weiterzuführen. Es stellen sich also Fragen, die einer gründlichen und detaillierten Reflexion und Diskussion bedürfen: Kann den traditionellen Gottesbeweisen trotz der Kritik an ihnen auch heute noch Relevanz zuerkannt werden? Wie überzeugend ist die Kritik an den Gottesbeweisen? Lassen sich Gottesbeweise konzipieren, die den Herausforderungen und der veränderten Situation des Denkens heute Rechnung tragen?

Dieser Band versammelt Beiträge, die die angerissenen Fragen in dem durch die beiden Begriffe des Buchtitels umschriebenen Themenfeld aufgreifen und bearbeiten. Sie tun das angesichts der gesellschaftlich-kulturellen Veränderungen sowie den damit einhergehenden Entwicklungen in der Philosophie, in der Theologie und in den Naturwissenschaften. Die dabei gewählten Zugänge zu den Themen Gotteserkenntnis und Gottesbeweis sind ebenso unterschiedlich wie die Perspektiven, die sie eröffnen. Auf diese Weise entsteht zwar sicherlich kein umfassender Überblick über die derzeitige Diskussionslage. Es wird aber doch ein guter Einblick in sie geboten, der zeigt: Von einem Konsens in diesen Fragen ist man derzeit recht weit entfernt. Zu verschieden sind nicht nur die Problemwahrnehmungen, sondern auch die philosophischen und theologischen Ansätze bei der Behandlung der aufgeworfenen Fragen. Das Ziel dieses Buches kann es daher auch nur sein, diesen sehr disparaten Stand der Debatte sichtbar zu machen, um die Tragfähigkeit und Überzeugungskraft der unterschiedlichen Zugänge sowie der dabei formulierten Argumente prüfen und diskutieren zu können.

Als Herausgeber haben wir in mehrfacher Hinsicht Dank zu sagen. Dieser gilt zuerst den Autoren, die durch ihre Bereitschaft zur Mitarbeit diesen Band überhaupt erst ermöglicht haben. Trotz mancher anderer Verpflichtung haben sie ihren Beitrag beigesteuert und so geholfen, die unterschiedlichen Zugänge und Ansätze zu präsentieren. Des Weiteren danken wir Professorin Dr. Johanna Rahner und Professor Dr. Thomas Söding für die Aufnahme des Bandes in die „*Quaestiones disputatae*“. Für die reibungslose Zusammenarbeit mit dem Herder-Verlag gilt unser Dank dessen Lektor Clemens Carl. Schließlich haben wir Frau stud. theol. Theresa Thunig für die formale Vereinheitlichung der Beiträge zu danken.

Literatur

Habermas, J., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 1: Die okzidentale Konstellation von Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Habermas, J., Auch eine Geschichte der Philosophie. Band 2: Vernünftige Freiheit. Spuren des Diskurses über Glauben und Wissen, Berlin 2019.

Kant, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft. Nach der ersten u. zweiten. Originalausgabe neu hg. v. R. Schmidt, Hamburg ²1976.

Taylor, Ch., Ein säkulares Zeitalter, Frankfurt a. M. 2009.

Thomas von Aquin, Summe der Theologie, in: Die Gottesbeweise, Lat.-Dt., Text mit Übersetzung, Einleitung und Kommentar hg. von Horst Seidel, Hamburg ³1996.

Weber, M., Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I, Tübingen ⁹1988.

