

Die unvordenkliche Wirklichkeit Gottes. Überlegungen zur Metaphysik und zur Religionsphilosophie des späten Schelling

Von Josef Kreiml, Regensburg

Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775–1854) gehört zu denjenigen Philosophen, deren Denken extrem unterschiedliche Phasen durchläuft. Man denke nur an Schellings Transzendentalphilosophie, an seine Identitätsphilosophie oder an seine Weltalterphilosophie. Für den Theologen mit am interessantesten ist dabei die in der »Philosophie der Mythologie«¹ und in der »Philosophie der Offenbarung«² vorliegende Spätphilosophie. Dies hat seinen Grund darin, daß die Gottesfrage den Konvergenzpunkt bildet, in dem alle Linien der Spätphilosophie zusammenlaufen. Der Beweis der Wirklichkeit Gottes stellt zweifelsohne das zentrale Anliegen der Spätphilosophie dar.

Als der systematische Einheitspunkt der Spätphilosophie muß die Frage nach der Wirklichkeit Gottes angesehen werden. Dabei zeigt sich, daß Schellings vernunftwissenschaftliche Theorie des Absoluten – ausgehend vom Problemhorizont nachkantischer Metaphysik – in ihrer letzten Konsequenz auf die Umkehrung des ontologischen Argumentes hinausläuft. Im Mittelpunkt dieses Gottesbeweises steht der Gedanke des reinen Seins. Mit diesem metaphysischen Argumentationsgang ist unmittelbar ein zweiter, nämlich ein religionsphilosophischer Argumentationsgang verbunden. Schellings Wende von der Vernunft zur Geschichte führt zur Entwicklung der These von der mythologischen Religion als der natürlichen Religion. Damit ist die verkürzte Problemstellung Vernunftreligion – Offenbarungsreligion aufgesprengt. Schellings religionsphilosophisch-anthropologische Konzeption der positiven Religion als des realen Gottesverhältnisses des Menschen und die damit innerlich verbundene religionsgeschichtliche Offenbarungstheorie entziehen dem Atheismus seinen systematischen Ort. D. h. das Gottesverhältnis wird zum konstitutiven Moment des Menschseins erklärt.³

Fragt man nach dem anfänglichen Problemhorizont der Gottesfrage bei Schelling, so zeigt sich folgendes: Das wesentliche Ziel der Spätphilosophie besteht darin, unter Berücksichtigung des positiven und des negativen Ergebnisses der Kantischen Metaphysik- und Theologiekritik die Wirklichkeit Gottes zu beweisen. Dabei wird deutlich, daß der Nachweis des »wirklichen Gottes« als des »Herrn der

¹ F. W. J. Schelling, *Sämtliche Werke* (= SW). Bd. XI und XII

² SW Bd. XIII und XIV

³ Die hier vorgelegten Überlegungen sind ausführlich begründet in meiner Dissertation: J. Kreiml, *Die Wirklichkeit Gottes. Eine Untersuchung über die Metaphysik und die Religionsphilosophie des späten Schelling*, (S. Roderer Verlag) Regensburg 1989.

Wirklichkeit« zwei voneinander unabhängige, aber letztlich aufeinander bezogene Diskurse erfordert: einen metaphysischen und einen religionsphilosophischen Beweisgang. Im metaphysischen Beweisgang (vgl. Teil 1 der folgenden Überlegungen) wird die Unabweisbarkeit des Gedankens der absoluten Wirklichkeit demonstriert. Ihren spezifischen Niederschlag findet die Unabweisbarkeit dieses Gedankens in der Umkehrung des ontologischen Gottesbeweises. Der religionsphilosophische Beweisgang (vgl. Teil 2) zeigt, daß der wirkliche Gott »Gegenstand« der wirklichen Religion ist.

1. Die Umkehrung des ontologischen Gottesbeweises als Sinnspitze der Metaphysik

Bei dem Versuch, die Wirklichkeit Gottes zu erweisen, nimmt Schelling seinen Ausgangspunkt bei der Potentialität der Vernunft. D. h. die Vernunft ist kraft der ihr eigenen Seinsmacht imstande, alle Verhältnisse im Bereich des »Seinkönnenden« zu konstruieren. Sie besitzt die Macht, das Wesen des Seienden vollständig zu bestimmen. Sie ist aber nicht in der Lage, das Wirklichsein des Wirklichen zu begründen. Es zeigt sich, daß der metaphysische Ansatz der Spätphilosophie von Anfang an durch die grundlegende Differenz von Begriff und Wirklichkeit bestimmt ist und insofern mit innerer Zielstrebigkeit auf das Problem der Ontotheologie zuläuft. Insofern kann man die von Schelling unternommene Umkehrung des ontologischen Argumentes als unmittelbaren Anwendungsfall seiner – mit der Methode der »Vernunftwissenschaft« gewonnenen – metaphysisch-ontologischen Theorie des Absoluten ansehen.

Aufgrund ihrer Bestimmtheit als unendliche Erkenntnispotenz ist der Vernunft die unendliche Seinspotenz als ihr apriorischer Inhalt gegeben. Die Macht der Vernunft besteht nun darin, daß ihr der Zugang zum Wesenszusammenhang alles Seienden prinzipiell eröffnet ist. Ihre Ohnmacht liegt darin begründet, daß sie das Daß des Existierens alles Seienden prinzipiell voraussetzen muß. Aufgrund ihrer umfassenden Wesenskompetenz besitzt die Vernunft auch die Macht, den Gottesbegriff als den notwendigen Abschlußbegriff ihrer konstruierenden Tätigkeit zu erzeugen. Sobald jedoch die Wirklichkeit Gottes erwiesen werden soll, stößt die Vernunft an die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit. Diese Dialektik von Macht und Ohnmacht der Vernunft bildet die Grundfolie der in der Metaphysik zum Tragen kommenden Argumentationsstrategie.

Ihren Ausgangspunkt nimmt die Theorie des Absoluten beim Gedanken der ontologischen Differenz. Die durch die Vernunft nicht auszuschließende Möglichkeit durchgängigen Nichtseins beweist die radikale Kontingenz des zunächst begegnenden Seienden. Im nächsten Argumentationsschritt wird gezeigt, daß die Begründungsbedürftigkeit des kontingenten Seins die Philosophie zum Gedanken eines »Letzten« führt, das Schelling »Seiendes selbst« nennt. Diesen Begriff des »Seienden selbst« gewinnt die Vernunftwissenschaft in einem apriorisch-induktiven Konstruktionsverfahren, das alle der Vernunft immanenten Denkmöglichkeiten aus-

schöpft. Dabei zeigt sich das Absolute in seiner Bestimmtheit als »Seinkönnendes«, als »rein Seiendes« und – in seinem dritten Moment – als vermittelte Einheit dieser beiden Bestimmungen. Die zentrale Bedeutung der Schellingschen Potenzenlehre besteht darin, daß in ihr das Wesen des »Seienden selbst« als in sich selbst vermittelte absolute Freiheit begriffen wird. Allein diese Bestimmung sichert den unverfügbaren Selbststand des Absoluten.

Am Ende ihres Konstruktionsverfahrens kommt die Vernunft zu der unbezweifelbaren Einsicht, daß sie einen »Wendepunkt«⁴ erreicht, an dem sich alle Begründungsverhältnisse umkehren. Die Vernunft entdeckt ihre eigene Endlichkeit und zugleich ihre Unfähigkeit, das von ihr gedachte Absolute zu begründen. Sie erkennt, daß das »Seiende selbst« nur als »erste Wirklichkeit« zu begreifen ist, die alle Möglichkeiten aus sich entläßt und damit alles Endliche (und damit auch die Vernunft) begründet. Mit diesem Gedanken ist die Wirklichkeit des Absoluten, die absolute Transzendenz erreicht. Das Argument der »ersten Wirklichkeit« erweist sich als das tragende Fundament, als Dreh- und Angelpunkt der Schellingschen Metaphysik. Als springender Punkt dieser Metaphysik kann folgender Gedanke gelten: Die reine Wirklichkeit muß als »Träger« des Wesens des Absoluten begriffen werden. In diesem Grundgedanken ist die Gestalt des Schellingschen Gottesbeweises wie in einem Brennpunkt versammelt.

Die spekulative Kraft Schellings erweist sich v. a. in seinem Beitrag zur Ontotheologie. In der Umkehrung des ontologischen Argumentes liegt gleichsam die Summe der Schellingschen Metaphysik vor. Dies zeigt allein schon die Tatsache, daß der auf dem Gedanken des unvordenklichen Seins basierende Gottesbeweis die vieldiskutierte Unterscheidung von negativer und positiver Philosophie nach sich zieht. Dabei gilt es zur Kenntnis zu nehmen, daß sich Schellings Kritik am ontologischen Argument auf den logischen Einwand stützt: Ein von der Potentialität der Vernunft ausgehendes Verfahren kann niemals die Aktualität Gottes beweisen. Aufgrund ihrer unumschränkten Wesenskompetenz ist die Vernunft nur dazu befähigt, die Existenzweise Gottes zu ermitteln. Mit dem Gedanken der »seienden Potenz« erreicht sie jedoch die Grenze ihrer Leistungsfähigkeit.

Diese Not der Vernunft sucht Schelling dadurch zu beheben, daß er in seiner ontotheologischen Konzeption den Begriff des notwendig Existierenden zugrundelegt und das faktische Gottsein dieser unvordenklichen Wirklichkeit zu beweisen sucht. D. h. im metaphysischen Gottesgedanken der Spätphilosophie genießt das Moment des Existierens ontologische Priorität vor dem Moment des *Gottseins*. Im Mittelpunkt dieses Beweises steht der Gedanke des reinen Seins. Allein der Begriff des unzweifelhaft Existierenden, der nicht mit dem Gottesbegriff vermengt werden darf, erlaubt einen Übergang vom Begriff zur Wirklichkeit. Damit ist der »Knoten der ehemaligen Metaphysik« aufgelöst. Im Gedanken des grundlos Existierenden, des allem Denken zuvorkommenden Seins, wird die Vernunft »ekstatisch«. Sie beugt sich vor dem »alles überwältigenden Sein«. Erst der »wesentlich geworde-

⁴ SW XIII, 239

nen Vernunft« gelingt es, die reine Aktualität unmittelbar zu erfassen.⁵ Damit ist das zentrale Anliegen des Schellingschen Gottesbeweises benannt: Es besteht in der Wahrung der »Unbedingtheit des Seins« in Gott. Dem Maße dieses Programmes entsprechend erbringt allein die Methode des »absoluten Transzendierens«⁶ einen gültigen Gottesbeweis.

Will man die Schellingsche Ontotheologie einer Kritik unterziehen, so ist folgendes anzumerken: Die Umkehrung des ontologischen Argumentes stellt selbst nur eine Variante des ontologischen Argumentes dar, wobei Schelling allerdings das unbestreitbare Verdienst zukommt, das ontologische Argument dahingehend vertieft zu haben, daß die Vollkommenheit des Seins für die Bestimmtheit des Gottesbegriffes vorausgesetzt werden muß. Als bleibende Einsicht Schellings ist festzuhalten, daß der Begriff die unvordenkliche Wirklichkeit zur Voraussetzung hat. Dabei ist allerdings auch auf die Vordergründigkeit des gegen das ontologische Argument vorgebrachten logischen Einwandes hinzuweisen.

2. Die Theorie der mythologischen Religion als Dreh- und Angelpunkt der Religionsphilosophie

Fragt man nach den Wurzeln der Religionsphilosophie beim späten Schelling, so zeigt sich, daß der Übergang von der Metaphysik zur Religionsphilosophie wesentlich mit Schellings Wende zur Geschichte zusammenhängt. Philosophie wird nunmehr verstanden als begreifende Rekonstruktion der geschichtlichen Wirklichkeit. Schelling sieht sich veranlaßt, dem im Metaphysikentwurf geleisteten Erweis der Wirklichkeit Gottes einen zweiten, auf die Untersuchung des Wesens der positiven, geschichtlichen Religion gestützten Erweis der Wirklichkeit Gottes an die Seite zu stellen. Insofern kann man die Religionsphilosophie als eine zweite, geschichtliche Form des Gottesbeweises ansehen, die der metaphysischen Form des Gottesbeweises an Bedeutsamkeit gleichkommt. Das Spezifikum der Religionsphilosophie besteht in folgendem: In Absetzung gegen rationalistische Religionsphilosophien sieht Schelling das Wesen der Religion in ihrer geschichtlichen Positivität gegeben und versteht die Religionsgeschichte als dreistufigen Prozeß, der die Phasen der mythologischen Religion, der christlichen Offenbarungsreligion und der philosophischen Religion umfaßt. In diesen drei »Religionsformen« erreicht das Gottesverhältnis des Menschen seine definitive geschichtliche Realisation. Will man die Bedeutsamkeit dieser Religionsphilosophie voll begreifen, so muß man sich ihr in zwei Schritten nähern. Im ersten Schritt ist das in ihr gedachte Wesen der Religion zu ermitteln, im zweiten Schritt ist der von Schelling unter Voraussetzung des Horizontes der Anthropologie bedachte Inhalt der christlichen Offenbarungsreligion zu befragen.

Das Wesen der positiven Religion besteht darin, daß dem Menschen ein durch die Vernunft nicht hintergebares, ursprüngliches reales Gottesverhältnis eigen ist.

⁵ Vgl. J. Kreiml, a. a. O., 89ff

⁶ SW XIII, 169

Dieser These über den Realitätscharakter des Gottesverhältnisses kommt in Schellings Systematik eine zentrale Bedeutung zu. Der als Inhalt der Offenbarung benannte »Heilswille Gottes in bezug auf das ihm entfremdete Menschengeschlecht« wird dabei in einer anthropologischen Analyse verortet. In der Natur der Sache liegt freilich begründet, daß man gewisse Zweifel anmelden muß, ob die von Schelling konstruierte Korrespondenz zwischen dem anthropologischen Thema der Religion (»Bedürfnis der Religion«) und dem eruierten Inhalt der christlichen Offenbarung (Heilswille Gottes) tragfähig ist. Es bleibt letztlich zweifelhaft, ob Schellings anthropologische Analyse unabhängig ist von der christlichen Interpretation des Menschen.

2.1 Das reale Gottesverhältnis des Menschen als das Wesen der Religion

Zwischen dem Einsatzpunkt der Metaphysik und dem Einsatzpunkt der Religionsphilosophie besteht eine deutliche Analogie. Der These von der Endlichkeit des Seins in der metaphysisch-ontologischen Theorie des Absoluten entspricht die These von der Endlichkeit des Menschen in der religionsphilosophisch-anthropologischen Theorie. Die bei Schelling zuinnerst mit der Religionsphilosophie verwobene metaphysische Anthropologie beruht auf der Voraussetzung der Endlichkeit des Menschen. Dies eröffnet die Möglichkeit, die Entfremdung, Heillosigkeit und Erlösungsbedürftigkeit des Menschen zum Ansatz zu bringen. Zwangsläufig lenkt diese Diagnose den Blick auf die geschichtliche Wirklichkeit der Religion und bildet so den spezifischen Ansatzpunkt der Religionsphilosophie. Die Strategie der Religionsphilosophie ist darauf ausgerichtet, in Auseinandersetzung mit der Kantischen Kritik der rationalen Theologie die »wirkliche Religion« und die »wirkliche Offenbarung« wiederzugewinnen. Denn die Frage nach der Wirklichkeit Gottes ist erst dann befriedigend beantwortet, wenn zugleich die Fragen nach dem Wesen des Menschen und dem Wesen der Religion, die Fragen nach der Wirklichkeit von Offenbarung und Erlösung beantwortet sind. Insofern bildet der Nachweis eines realen, übervernünftigen Gottesverhältnisses des Menschen das systematische Grundproblem der Schellingschen Religionsphilosophie. Diesen Nachweis sucht Schelling anhand einer Deutung der mythologischen Religion zu liefern, der in der Theorie von der mythologischen Religion als der »natürlichen Religion« gipfelt. Diese Theorie hat die Wahrung der unableitbaren Eigenständigkeit der Religion bzw. die Sicherung der Priorität des religiösen Gottesverhältnisses gegenüber Vernunft und Philosophie zum Ziel.

Als wichtiges Ergebnis ist die Einsicht festzuhalten, daß die Theorie der mythologischen Religion die gesamte Last der religionsphilosophischen Konzeption trägt. Dabei besteht der entscheidende Fortschritt gegenüber der traditionellen Religionsphilosophie darin, daß Schellings Religionsphilosophie neben Vernunft und Offenbarung eine dritte »Quelle der Religion« ausweist: das anthropologisch konstitutive Gottesverhältnis der mythologischen Religion. Diese bedeutsame

Einsicht führt zu einem großangelegten Umbau der Religionsphilosophie, wobei das zweigliedrige, auf Vernunft- und Offenbarungsreligion bezogene religionsphilosophische System abgelöst wird von einem dreigliedrigen System. Dieses umfaßt die mythologische Religion, die christliche Offenbarungsreligion und (anstelle der traditionellen Vernunftreligion) die philosophische Religion. Es ist nicht zu übersehen, daß Schellings Konzentration auf die mythologische Religion seine gesamte Argumentationskraft absorbiert. Diese Konzentration bewirkt eine Verlagerung der traditionellen Problemstellung »Vernunft und Offenbarung« zur Problemstellung »Vernunft und Religion«. Die damit etablierte Konstellation liefert letztlich die entscheidende Rechtfertigung für eine Verknüpfung der Metaphysik mit der Religionsphilosophie.

Daß Schellings geniale religionsphilosophisch-anthropologische Theorie der dem geschichtlichen Menschen *eo ipso* gegebenen natürlichen Religion mit innerer Notwendigkeit eine bestimmte Sündenfalltheorie und ein metaphysisches Konzept des supralapsarischen Menschen erfordert, ist vollkommen einsichtig. Denn die Theorie der mythologischen Religion als der ersten, allgemeinen Stufe eines einzigen, kontinuierlich fortschreitenden geschichtlichen Religionsprozesses kann ihre Überzeugungskraft letztlich nicht aus dem phänomenologischen Befund beziehen, sondern stellt ein entscheidendes systematisches Postulat dar. Insofern erfordert diese Theorie eine weitere fundamentale Theorie, nämlich die Theorie vom »wesentlichen Gottesverhältnis« des supralapsarischen Menschen. Die Theorie des »wesentlichen Gottesverhältnisses« bildet den religionsphilosophisch-anthropologischen Abschlußgedanken, der die gesamte Systematik Schellings begründet. Der übergeschichtliche Mensch ist nach dieser These Bewußtsein Gottes. D. h. das Gottesbewußtsein bzw. -verhältnis definiert das Wesen des Menschen. Diese grundlegende Theorie, die die gesamte Argumentation trägt, schließt gleichsam mühelos einen ursprünglichen Atheismus des menschlichen Bewußtseins aus und kommt damit jeglichem Einwand der Religionskritik zuvor. Neben dem Atheismusproblem ist damit die Konzeption einer Uroffenbarung mit einem Schlag erledigt. Dabei zeigt sich, daß die Stärke dieser Schellingschen Theorie zugleich ihre Schwäche ausmacht. Wo verläuft die Grenze zwischen spekulativem Scharfsinn und einer leeren Behauptung? Außerdem schlägt der großartige Versuch, das religiöse Gottesverhältnis als anthropologisch konstitutives Moment auszuweisen, leicht um in die Leugnung des Momentes der Freiheit (und damit des Momentes des Glaubens) in der Gottesbeziehung.

Damit ist das für die Religionsphilosophie der Spätphilosophie entscheidende Axiom des wesentlichen Gottesverhältnisses des Menschen freigelegt. Diese spezifische Urform des Gottesverhältnisses wird nach Schelling im – mit dem Sündenfall identischen – ersten Schritt der Geschichte unmittelbar in das mythologische Gottesverhältnis transformiert. Im Anschluß an diese grundlegende These kann Schelling mühelos seine religionsgeschichtliche Offenbarungstheorie entfalten, wobei der Gedanke einer kontinuierlichen Aufstiegsbewegung des Religionsprozesses im Vordergrund steht. Aus der Sicht einer theologischen Offenbarungskonzeption wäre die extrem religionsgeschichtliche Orientierung der Schellingschen

Offenbarungstheorie auf jeden Fall einer Kritik zu unterziehen. Das Ziel des Religionsprozesses besteht nach Schelling in der Wiederherstellung des durch den Sündenfall verlorengegangenen Urverhältnisses des Menschen zu Gott und insofern in der Herbeiführung des »Heiles« für den Menschen. Dabei ist auf die Problematik hinzuweisen, die dadurch gegeben ist, daß Schelling die mythologische Phase der Menschheitsgeschichte insgesamt als unmittelbar in Verbindung mit dem Sündenfall eingetretenen Entfremdungszustand deutet. Das theologische Problem der Sünde in der Geschichte ist damit übergangen. Schelling interpretiert das entfremdende Ereignis des Sündenfalls in gewohnter idealistischer Manier, wobei dieses Ereignis allein aus dem Verhängnis der Nicht-Absolutheit erschlossen werden kann. Das Verhältnis der Offenbarung kann in dieser Religionstheorie nur verstanden werden als ein der freien Initiative Gottes zu verdankender Versuch, das allgemeine Gottesverhältnis der Menschheit auf eine besondere Stufe zu heben.

Von besonderer Brisanz für die systematische Theologie ist die im Rahmen der religionsgeschichtlichen Offenbarungstheorie entwickelte These von der »substantiellen Identität« und der »spezifischen Differenz« zwischen mythologischer und christlicher Religion. Gewinn und Verlust dieser Konzeption wären zu markieren. Daß die hier diskutierte Problematik der Absolutheit des Christentums für eine aktuelle Theologie der Religionen höchst bedeutsam ist, muß man nicht eigens betonen. Interessant ist auch ein Blick auf das von Schelling als dritte Stufe des Religionsprozesses konzipierte »begriffene Gottesverhältnis«. Dabei wird sehr schnell deutlich, warum Schelling von seinem Grundansatz her die philosophische Religion als Aufhebung der Philosophie in Religion denken muß.

2.2 *Der Heilswille Gottes als Inhalt der Offenbarung*

Neben der Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit der Religion kennt die Religionsphilosophie noch einen zweiten Einsatzpunkt: die aus anthropologischer Perspektive gestellte Frage nach dem zentralen Gehalt der christlichen Offenbarungsreligion. Schelling sucht unter Hinweis auf die anthropologische Relevanz des vom Christentum als geschichtlicher Inhalt der Offenbarung verkündeten allgemeinen Heilswillens Gottes die Wahrheit dieses Inhalts nachzuweisen. Im ersten Schritt des Argumentationsganges wird die anthropologische Situiertheit dieses Heilswillens betont. Dabei zeigt sich, daß das menschliche Verlangen nach Glückseligkeit und Erlösung letztlich nur als Verlangen nach dem persönlichen, liebenden Gott gedeutet werden kann. Die kantkritische Dimension dieser These ist unübersehbar. Da der Streit um die Personalität Gottes in einem metaphysischen Diskurs nicht entscheidbar ist, vollzieht die Religionsphilosophie an dieser Stelle eine Wende hin zur Untersuchung der mit der christlichen Theorie der Menschwerdung Gottes in Jesus Christus verbundenen Soteriologie.

Zur Klärung des Wahrheitsanspruches der Offenbarung verwendet Schelling ein bestimmtes, religionsphilosophischer Methode verpflichtetes Verfahren. Dieses

religionsphilosophische Verfahren unterscheidet sich grundlegend von einem theologischen (d. h. auf den Glauben als Erkenntnisprinzip recurrierenden) Verfahren. Schellings zuinnerst mit einer Philosophie der Geschichte verwobene Philosophie der Offenbarung kann den Heilswillen Gottes nur als »Gegenstand« geschichtlicher Erfahrung gelten lassen, der vor dem Forum der Vernunft hinsichtlich der Überzeugungskraft seiner Inhaltlichkeit geprüft werden muß.⁷ Auf diesen Punkt gilt es mit allem Nachdruck hinzuweisen. Freilich zeigt Schelling, daß die »Übervernünftigkeit« dieses Inhaltes eine besondere Form des Wissens verlangt. Dies ändert aber nichts an der Aversion des Religionsphilosophen gegen alle fundamentaltheologischen Versuche des Nachweises eines Offenbarungsaktes. Berücksichtigt man die genuine Gestalt und die systematische Stoßrichtung der Schellingschen Religionsphilosophie, so erweist sich die Abgrenzung gegen die Theologie als notwendig. Aus der Perspektive der Theologie ist v. a. eine Kritik an Schellings Ausblendung der Wortdimension der Offenbarung vorzubringen.

⁷ In diesem Punkt trifft sich Schelling mit dem in neueren Fundamentaltheologien entwickelten Programm einer inhaltlichen Glaubwürdigkeitsbegründung (vgl. H. J. Pottmeyer, Zeichen und Kriterien der Glaubwürdigkeit des Christentums, in: Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. 4, hg. v. Walter Kern u. a., Freiburg – Basel – Wien 1988, 373–413, hier 389–393).