

Wolfgang Leidhold:

Vernunft, Erfahrung, Religion, Anmerkungen zu John Lockes' Reasonableness of Christianity, in: Lothar Kreimendahl (Hg.), Aufklärung, Interdisziplinäres Jahrbuch zur Erforschung des 18. Jahrhunderts und seiner Wirkungsgeschichte Band 18, Hamburg Meiner 2006, S. 159-178.

WOLFGANG LEIDHOLD

Vernunft, Erfahrung, Religion
Anmerkungen zu John Lockes *Reasonableness of Christianity*

Durch die Entgegensetzung von Vernunft und Glaube, von Erfahrung und Offenbarung kennzeichnet man in aller Regel das Verhältnis von Philosophie und Religion. Die Philosophie gründet demnach auf der Erfahrung als Quelle und der Vernunft als ihrem Denkwerkzeug. Die Religion hingegen geht zurück auf die Offenbarung als göttliche Mitteilung und beruht auf dem Glauben als einer besonderen Form des Geltenlassens von Wahrheit. Das beiderseitige Verhältnis ist prekär: Religion läßt sich nicht durch Erfahrung und Vernunft, Philosophie nicht durch Offenbarung und Glauben hinreichend begründen. Vielleicht ist der herkömmliche Gegensatz jedoch auch ganz falsch. Wenn nun ein Autor wie John Locke, ein Philosoph und Empiriker, die Religion untersucht, dann müssen diese Gegensätze zu einer Herausforderung für seine Untersuchung werden. Wird er für eine der Seiten Partei ergreifen oder versuchen, eine Brücke zu schlagen? Das letztere scheint bei Locke schon der Titel seiner einschlägigen Schrift, der *Reasonableness of Christianity*, anzudeuten.¹ Die Frage, der ich hier nachgehen möchte, heißt darum: Wie konstruiert Locke eine Brücke zwischen Religion und Philosophie?

I. Offenbarung und Moral

Zunächst ist allerdings zu klären, warum Locke sich überhaupt der christlichen Religion und damit dem von der Offenbarung getragenen Heilswissen zuwen-

¹ Die Schriften Lockes werden zitiert nach: John Locke, *The Works of John Locke*, 10 Bde., London 1823. Der *Essay Concerning Human Understanding* wird im Text angeführt als „Essay“; die *Reasonableness of Christianity* erscheint mit der Abkürzung „RoCh“. Die Texte sind auch in digitaler Form und im Internet in der digitalen Bibliothek des Liberty Fund verfügbar: <http://oll.libertyfund.org/Home3/index.php> (06.07.2006).

det. Die Antwort lautet: da die philosophisch, also rational begründete Moral den einfachen Menschen nicht erreicht, muß das Christentum die Grundlage für die allgemeine *Moral* der Gesellschaft liefern. Der Glaube fungiert als Ersatz für die Rationalität, die in Sachen Moral den entscheidenden Maßstab abgibt. Damit kehrt er das traditionelle Verhältnis von Philosophie und Religion um: Vormalig hatte die Philosophie die Aufgabe, zu zeigen, wie weit die natürliche Vernunft an die Wahrheit der Offenbarung heranreicht; nun will sie zeigen, ob die Religion mit der Rationalität der Philosophie übereinstimmt. Die *Reasonableness of Christianity* prüft daher, ob das Christentum vernunftgemäß ist.² Die Antwort lautet: Ja.

Das überrascht nicht weiter, da niemand in jener Zeit gewagt hätte, öffentlich eine andere Antwort zu geben. Interessant ist daher der Weg, auf dem die Antwort erreicht wird. Im einzelnen fragt Locke danach, was der Kern des Heilswissens ist, worin es begründet liegt und welche Bedeutung es für den moralischen Alltag der Menschheit besitzt. Locke stellt dies am Anfang und noch ausführlicher gegen Ende der Schrift vor:

[...] the moral part of Mose's law, or the moral law, (which is everywhere the same, the eternal rule of right) obliges Christians, and all men, everywhere, and is to all men the standing law of works (RoCh, 15).

Belegt durch den Römerbrief (Kap. 14) erläutert Locke, daß dieses Mosaische Gesetz oder das *law of works*, das Gesetz der Werke, eben jenes *law of nature* (Naturrecht) sei, welches durch die Vernunft erkannt werden könne, „the law of nature [...] knowable by reason“ (RoCh, 13).

Der Gehorsam gegenüber diesem Gesetz rechtfertigt den sündigen Menschen vor Gott und verschafft ihm die Hoffnung auf sein Heil und das Ewige Leben. Der Anreiz, das Seelenheil zu erlangen, dient als vermittelnder Grund dafür, dem moralischen Gesetz zu gehorchen. Das Gros der Menschen bemüht sich daher um Moral deswegen, weil sie um ihr ewiges Leben und ihr Seelenheil fürchten, nicht weil sie dem Naturrecht aus rationalen Gründen zustimmen:

The greatest part of mankind want leisure or capacity for demonstration; nor can carry a train of proofs, which in that way they must always depend upon for conviction, and cannot be required to assent to, until they see the demonstration. Wherever they stick,

² Zum Verhältnis von Moral und Religion bei Locke vgl.: Karl Douglas Hering, *Happiness, virtue and divine command, the moral theology of John Locke*, Dissertation (Ph.D., University of Southern California) 1995; Victor Nuovo (Hg.), *John Locke and Christianity. Contemporary responses to 'The Reasonableness of Christianity'*, Bristol, Dulles 1997; Nicholas Wolterstorff, *John Locke and the ethics of belief*, Cambridge 1996 (Cambridge studies in religion and critical thought); Steven Forde, *Natural law, theology, and morality in Locke*, in: *American Journal of political science* 45 (2001), 396-409.

the teachers are always put upon proof, and must clear the doubt by a thread of coherent deductions from the first principles, how long, or how intricate soever they be. And you may as soon hope to have all the day-labourers and tradesmen, the spinsters and dairy-maids, perfect mathematicians, as to have them perfect in ethics this way. Hearing plain commands is the sure and only course to bring them to obedience and practice. The greatest part cannot know, and therefore they must believe (RoCh, 146).

Locke ist überzeugt, die menschliche Vernunft könne in Gestalt der Philosophen und Weisen zeigen, wie sehr sich die Tugend durch ihre Schönheit auszeichnet. Die Menschen stimmen dieser Darstellung zwar durchaus zu, doch kümmern sie sich in ihrer Praxis kaum darum, diesen Wahrheiten auch zu folgen. Erst das durch Jesus Christus erneuerte Gesetz macht den Gehorsam unwiderstehlich, indem der Messias Gott als Urheber dieses Gesetzes zweifelsfrei bekannt macht und das Gesetz mit starken Belohnungen und Strafen verstärkt (RoCh, 144). Die Tugend wird zu einem ausgezeichneten Geschäft („best bargain“) mit Gott:

[...] virtue now is visibly the most enriching purchase, and by much the best bargain. [...] Open their eyes upon the endless, unspeakable joys of another life, and their hearts will find something solid and powerful to move them. The view of heaven and hell will [...] give attractions and encouragements to virtue, which reason and interest, and the care of ourselves, cannot but allow and prefer. Upon this foundation, and upon this only, morality stands firm [...] (RoCh, 150).

Der Glaube oder das Heilswissen der Offenbarung vertritt also in der Moral der Masse die Rolle der Rationalität, die bei der intellektuellen Elite notwendig und hinreichend ist, denn für sie sind Gründe, nicht Glauben, der kritische Maßstab. So scheint also zunächst einmal der Gegensatz zwischen Rationalität und Religion auf der gesellschaftlichen und politischen Ebene zu bestehen, nämlich einerseits zwischen einer Mehrheit von Menschen, welche aus Zeitmangel und wegen ihrer geringen geistigen Entwicklung die rationale Moral nicht begreifen können und für die darum ein Argument kein hinreichender Grund zur Tugend ist, und andererseits einer philosophisch gebildeten Minderheit, die ihrer Vernunft folgt. Die Religion fundiert dabei nicht mehr im Sinne einer politischen Religion³ die Ordnung der Gesellschaft, sondern fungiert als Ersatzmoral. Wenn nun der philosophische Maßstab der Moralbegründung auf Erfahrung und Vernunft zurückgeht, entsteht für Locke als nächstes die Aufgabe zu zeigen, daß Offenbarung und Glaubensinhalte des Christentums ein äquivalenter Ersatz dafür sein können. Ich werde daher als nächstes die Hauptkomponenten diskutieren, die den Gegensatz von Religion und Philosophie

³ Vgl. Eric Voegelin, *Die politischen Religionen*, hg. und mit einem Nachwort versehen von Peter J. Opitz, München ²1996 [Wien ¹1938].

kennzeichnen. Zunächst geht es um die Rolle von Erfahrung und dann um die der Vernunft.

IL Erfahrung und Offenbarung

Die Erfahrung bezeichnet eine menschliche Dimension von Partizipation an der Wirklichkeit. Im Empirismus wird diese Partizipation als sinnliche Wahrnehmung verstanden. Locke fragt dementsprechend im *Essay*: Woher stammen „all the materials of reason and knowledge“? Er antwortet, sie kämen „in one word, from experience“ (Essay, II, 1, 2). Zugleich setzt Locke 'Erfahrung' in eins mit 'Wahrnehmung', denn es sei die „perception [...] the first step and degree towards knowledge, and the inlet of all the materials of it“ (Essay, II, 9, 15). 'Material' meint hierbei das Unverarbeitete, das Unmittelbare. Vom Material ausgehend kommt es zu einer weiteren Verarbeitung. Sie geschieht durch die Vernunft (*reason*) und produziert Erkenntnis und Wissen (*knowledge*), wenn gewisse kritische Bedingungen erfüllt sind. Diese Gleichsetzung von Erfahrung und Wahrnehmung kennzeichnet den Empirismus bei Locke.

Wenn dem so ist, stellt sich indes die theologische Frage: Woher stammt unser Heilswissen, das heißt das Wissen von Gott, von seinem Willen, seinen Geboten und Verheißungen? Die traditionelle theologische Antwort besagt: Es stammt von Gott selbst und wird dem Menschen durch Offenbarung zuteil, er kann es nicht aus eigener Kraft erwerben. Gott teilt es über seine Propheten und insbesondere durch seinen Sohn Jesus Christus mit. Aus der Sicht des Empirismus entsteht nun aber ein Problem mit dieser theologischen Antwort: Ist nämlich die Offenbarung⁴ auch eine Form der Erfahrung? Zunächst scheint die Antwort einfach zu sein. Denn ohne die Fähigkeit zu hören kann ein Mensch Gottes Wort schwerlich vernehmen. Also scheint auch mit der Offenbarung eine 'sensation' vorzuliegen.

Dem stehen jedoch zwei Einwände entgegen. Als erstes stellen diejenigen, welche das Wort Gottes vernommen haben, eine privilegierte Minderheit dar, denn das Wort Gottes vernehmen im Alten Testament nur bestimmte Personen wie die Propheten und Richter, und im Neuen Testament ist der Kreis auf einige von Jesu Zeitgenossen, allen voran auf seine Apostel, beschränkt. Daher müssen alle anderen das Heilswissen auf das Zeugnis jener hin annehmen, die unmittelbar beteiligt waren. Die autoritative Verkündung tritt an die Stelle der eigenen Erfahrung und begründet den Glauben. Zum zweiten ist nach dem

Zeugnis der Heiligen Schrift nicht ganz klar, ob das Hören von Gottes Wort tatsächlich mit den leiblichen Ohren geschieht, also eine sinnliche Wahrnehmung darstellt. Zwar wandelt Gott im Buch Genesis im Paradies umher und ist auch späterhin auf Erden immer wieder präsent, doch der Psalm 77 sagt ausdrücklich: „Und deine Spuren erkennt man nicht“ (Ps 77, 20). Das greift im Neuen Testament Johannes auf, wenn er uns von Gott sagt: „Du weiß nicht, woher er kommt und wohin er geht“ (Joh 3, 8). Moses begehrt am Berg Sinai tatsächlich Gott zu sehen, um seine Zeugenschaft untermauern zu können. Er steigt wiederholte Male auf den Berg, um Gott nahe zu sein. Schließlich bittet er den Herrn darum, ihn sehen zu dürfen. Dazu heißt es:

Und Mose sprach: Laß mich deine Herrlichkeit sehen! Und ER sprach: Ich will vor deinem Angesicht all meine Güte vorübergehen lassen und will vor dir kundtun den Namen des HERRN: Wem ich gnädig bin, dem bin ich gnädig, und wessen ich mich erbarme, dessen erbarme ich mich. Und ER sprach weiter: Mein Angesicht kannst du nicht sehen; denn kein Mensch wird leben, der mich sieht. Und der HERR sprach weiter: Siehe, es ist ein Raum bei mir, da sollst du auf dem Fels stehen. Wenn dann meine Herrlichkeit vorübergeht, will ich dich in die Felskluft stellen und meine Hand über dir halten, bis ich vorübergegangen bin. Dann will ich meine Hand von dir tun, und du darfst hinter mir her sehen; aber mein Angesicht kann man nicht sehen (Ex 33, 18-23).

Die Erfahrung Gottes beschränkt sich also auf das, was er dem Menschen zuwendet, nämlich Gnade und Erbarmen. Sehen jedoch kann selbst Moses ihn nicht, obschon er auserwählter Vermittler seines Willens ist. Immerhin vernimmt er deutliche Worte. In den Zehn Geboten wird ausdrücklich verboten, sich ein Bildnis oder Gleichnis von Gott zu machen. Gott verlangt gewissermaßen, Leerstelle zu bleiben. Während das Sehen Gottes unverkennbar ausgeschlossen ist, scheint unter gewissen Umständen das Hören seines Wortes doch möglich zu sein. Indes scheint dies an bestimmte Bedingungen geknüpft, die Johannes in der Offenbarung (Offb 1, 10) anspricht, nämlich eine vorhergehende Zuwendung des heiligen Geistes: „Ich wurde vom Geist ergriffen am Tag des Herrn und hörte hinter mir eine große Stimme wie von einer Posaune“.

Diese Lage muß einen Empiristen doppelt irritieren. Erstens: Bei Erfahrung wird vorausgesetzt, daß jedermann daran teilhaben kann. Der Begriff der Erfahrung ist seit Francis Bacon demokratisch. Ein jeder hat die Chance, fundierte Erfahrungen zu sammeln, wenn er sich entsprechend Mühe gibt, also methodisch vorgeht. Doch die Gegenwart Christi und die Gabe der Prophetie sind nicht durch Mühe zu erwerben - es sind Gnadengaben, die aus der Hand Gottes, nicht aus der von Menschen empfangen werden. Zweitens: Wenn das Wort Gottes nicht mit den normalen Ohren zu hören ist, sondern auf einer Art spiritueller Wahrnehmung beruht, müßte der Empirismus sein Grundkonzept revidieren, wenn er Raum für die Offenbarung bieten will. Das könnte nur auf zwei Wegen geschehen: Entweder wird die Zahl der sinnlichen Wahrnehmungsmög-

⁴ Zur Offenbarung bei Locke siehe auch: Stephen N. Williams, *Revelation and reconciliation, a window on modernity*, Cambridge, New York 1995, bes. 24–55; M. A. Stewart, *Revelation and certainty*, Paper presented at the John Locke Tercentenary Conference, St Anne's College, Oxford, 2.-4. April 2004 (unveröff. Ms.).

lichkeiten um ein Organ der spirituellen Erfahrung erweitert (dies tut etwa Schleiermacher durch das religiöse Gefühl der „schlechthinnigen Abhängigkeit“), oder die Religion wird einfach nicht auf Erfahrung gegründet. Dies scheint bei Locke der Fall zu sein, denn die Sprache der Erfahrung taucht in der *Reasonableness of Christianity* nicht auf: Das Wort 'experience' kommt nur zweimal vor (RoCh, 140, 157), von 'perception' und 'Sensation' ist an keiner Stelle die Rede.

Doch kommt in der Schrift ein anderes Stichwort nahezu auf jeder Seite vor, das die Stelle der im *Essay* allgegenwärtigen Erfahrung einnimmt: das Wunder. Während die *Reasonableness of Christianity* die Wunder mehr als achtzig Male⁵ erwähnt, taucht es im *Essay* nur dreimal auf. Die zentrale Stelle lautet:

Though the common experience and the ordinary course of things have justly a mighty influence on the minds of men, to make them give or refuse credit to any thing proposed to their belief; yet there is one case, wherein the strangeness of the fact lessens not the assent to a fair testimony given of it. For where such supernatural events are suitable to ends aimed at by him, who has the power to change the course of nature, there, under such circumstances, they may be the fitter to procure belief, by how much the more they are beyond, or contrary to ordinary Observation. This is the proper case of miracles, which well attested do not only find credit themselves, but give it also to other truths, which need such confirmation (Essay, IV, 16, 13).

Die allgemeine Erfahrung und die gewöhnliche Ordnung der Dinge sind der Normalfall, um Zustimmung zu erteilen oder zu verweigern. Im Fall der Wunder ist es jedoch gerade die Seltsamkeit der bezeugten übernatürlichen Ereignisse, welche die Zustimmung in Form des Glaubens erwecken und auch andere Wahrheiten bestätigen. Das Wunder ist ein Ereignis, bei dem „the course of nature“ durchbrochen wird. Dieses Ereignis ist wohl mit den gewöhnlichen Sinnen zu beobachten; dies jedenfalls scheint Locke im *Essay* zu implizieren, ohne es jedoch ausdrücklich als ein Fall von Wahrnehmung bzw. Erfahrung zu kennzeichnen. Wenn dem so ist, entsteht freilich ein anderes Problem. Wie verträgt sich nunmehr der Einbruch in die natürliche Ordnung mit der Vernunft? Kann die Vernunft Ereignissen zustimmen, welche nicht auf die „normale“ Weise miteinander verknüpft sind? Oder müßte die Vernunft in solchen Fällen nicht eher das Zeugnis von solchen Ereignissen anzweifeln? Oder stimmt der Mensch in solchen Fällen einer 'höheren Vernunft' zu? Kann allerdings die

⁵ Wunder werden in der *Reasonableness of Christianity* genau 84 mal erwähnt. Vgl. Patrick Thierry, *L'épreuve du miracle, quelques remarques sur la religion de Locke*, in: *Cahiers de Fontenay* 71/72, *Lumières et religions* (1993), 37-56; Jack J. Macintosh, *Locke and Boyle on miracles and God's existence*, in: Michael Hunter (Hg.), *Robert Boyle reconsidered*, Cambridge 1994, 193-214; Thomas Brian Mooney, Anthony Imbrosciano, *The curious case of Mr. Locke's miracles*, in: *International Journal for philosophy of religion* 57 (2005), 147-168.

Vernunft, wie Locke sie im *Essay* begreift, diese Zustimmung hinnehmen? Der Brückenschlag droht zu mißlingen, denn es scheint zweifelhaft, ob die Vernunft in der Religion eine Rolle spielen kann.

III. Rationalität und Vernunft bei Locke

Das Wunder trägt also den Glauben und zugleich widerstreitet es der Vernunft; dieser Widerstreit betrifft allerdings nicht die Verwendung des Wunders als Prämisse im logischen Zusammenhang. Es handelt sich vielmehr um einen Widerstreit mit dem rationalen Begriff von der Ordnung der Dinge. Das Wunder durchbricht diese Ordnung. Rational ist aber Ordnung nur dann, wenn sie regelmäßig ist, wenn also die Teile des Ganzen auf regelmäßige Weise - beispielsweise kausal - verknüpft sind. Wenn Hegel davon spricht, die Dinge seien vernünftig, meint er ihre rationale Ordnung; Heraklit verwendet dafür das Wort *lógos*. Verwendet Locke in seinen Schriften auch (zumindest gelegentlich) einen solchen ontologischen Vernunftbegriff?

Wenn wir klären wollen, was Vernunftmäßigkeit und Vernunft in Lockes Schrift *Reasonableness of Christianity* bedeutet, stoßen wir zunächst auf Schwierigkeiten. Denn der Text bietet keine systematische und explizite Klärung dieser Begriffe. Daher wird der Interpret von Lockes Werk wohl als nächstes auf den *Essay Concerning Human Understanding* zurückgreifen, um sich dort zu bedienen. Im zweiten Schritt prüfen wir dann, ob der Vernunftbegriff des *Essay* auch die Argumente der *Reasonableness* trägt und tragen kann.⁶

Zunächst zur 'Vernunft' im *Essay*. Im Kapitel XVII des vierten Buches fragt Locke nach der Rolle der Vernunft und antwortet, sie diene zunächst der Mehrung *unseres* Wissens und der Kontrolle unserer Zustimmung. Die Vernunft beinhaltet vor allem zwei „intellectual faculties“, nämlich „*sagacity*“ und „*illation*“: „By the one, it finds out; and by the other, it so Orders the intermediate

⁶ Zur Vernunft siehe in diesem Zusammenhang: Michael S. Rabiéh, *The reasonableness of Locke, or the questionableness of Christianity*, in: *Journal of politics* 53 (1991), 933-957; Nicholas Wolterstorff, *John Locke's epistemological piety. Reason is the candle of the Lord*, in: *Faith and philosophy* 11 (1994), 572-591; Michael Heyd, *Be sober and reasonable, the critique of enthusiasm in the seventeenth and early eighteenth centuries*, Leiden, New York, Köln 1995 (Brill's studies in intellectual history 63), bes. 165-190; Kim Ian Parker, *John Locke and the Enlightenment metanarrative. A biblical corrective to a reasoned world*, in: *Scottish Journal of theology* 49 (1996), 57-73; Peter C. Myers, *Locke on reasonable Christianity and reasonable politics*, in: Douglas Kries (Hg.), *Piety and humanity. Essays on religion and early modern philosophy*, Lanham, Oxford 1997, 145-180; Wioleta Polinska, *Faith and reason in John Locke*, in: *Philosophy and Theology* 11 (1999), 287-309; Sudipta Dutta Roy, *Reason or revelation? Locke on the ground of religion*, in: *Indian philosophical quarterly* 29 (2002), 17-27.

ideas as to discover what connexion there is in each link of the chain, whereby the extremes are held together" (Essay, IV, 17, 2). Diese Fähigkeit, genannt *illation*" (also die Fähigkeit zum logischen Folgern), „consists in nothing but the perception of the connexion there is between the ideas, in each step of the deduction" (ebd.). Locke verwendet also den Oberbegriff der Perzeption, um eine Fähigkeit der Vernunft zu definieren. Diese Fähigkeit ist äußerst wichtig, so fährt er fort, da der Großteil unseres Wissens nur durch Deduktionen und vermittelnde Begriffe (*ideas*) zustande kommt. Diese Fähigkeit, von Prämissen und Begriffen ausgehend die Mittel und Wege zu weiterem Wissen zu finden, heißt nach Locke eben 'Vernunft':

This is the lowest degree of that which can be truly called reason. For where the mind does not perceive this probable connexion, where it does not discern whether there be any such connexion or no; there men's opinions are not the product of judgment, or the consequence of reason, but the effects of Chance and hazard, of a mind floating at all adventures, without choice and without direction (Essay, IV, 17, 2).

Insgesamt unterscheidet Locke vier Stufen der Vernunft:

The first and highest is the discovering and finding out of truths; the second, the regular and methodical disposition of them, and laying them in a clear and fit order, to make their connexion and force be plainly and easily perceived; the third is the perceiving their connexion; and the fourth, a making a right conclusion (Essay, IV, 17, 3).

Der Vernunft übergeordnet ist das intuitive Wissen: „Our highest degree of knowledge is intuitive, without reasoning" (Essay, IV, 17, 14). Hierbei sind dem Geist Ideen gegenwärtig, die unmittelbar daraufhin überprüft werden können, ob sie übereinstimmen oder nicht, ein Vergleichen, welches Locke als Art von Wahrnehmung (*perception*) identifiziert: „Intuitive knowledge is the perception of the certain agreement or disagreement of two ideas immediately compared together." (Essay, IV, 17, 17) Diese Wahrheiten bedürfen nicht der Vermittlung durch die *discursive faculty* der Vernunft, sondern stellen eine „superior and higher degree of evidence" dar, eine Evidenz, von der Locke glaubt, sie sei den Engeln (!) gewährt und werde in einem zukünftigen Leben auch den vervollkommenen Geistern der gerechten Menschen („the spirits of just men made perfect") zuteil werden; wir hingegen seien Wesen mit einer kurzsichtigen Vernunft (ebd., IV, 17, 14). Es scheint nicht ganz klar, ob die Intuition zu den Fähigkeiten der Vernunft gehört. Jedenfalls wird das rationale Wissen vom intuitiven unterschieden: „Rational knowledge is the perception of the certain agreement or disagreement of any two ideas, by the Intervention of one or more other ideas." (ebd., IV, 17, 17).

Nunmehr unterscheidet Locke drei Typen von Dingen (*things*), insofern sie (1) vernunftgemäß (*according to reason*), (2) übervernünftig (*above reason*), oder (3) widervernünftig (*contrary to reason*) sind:

1. According to reason are such propositions whose truth we can discover by examining and tracing those ideas we have from Sensation and reflection; and by natural deduction find to be true or probable. 2. Above reason are such propositions whose truth or probability we cannot by reason derive from those principles. 3. Contrary to reason are such propositions as are inconsistent with or irreconcilable to our clear and distinct ideas. Thus the existence of one God is according to reason; the existence of more than one God, contrary to reason; the resurrection of the dead, above reason (Essay, IV, 17, 23).

Grundsätzlich betrachtet, besteht zwischen Glaube und Vernunft kein Widerspruch, denn der Glaube müsse durch die Vernunft geordnet werden („regulated by reason", Essay, IV, 17, 24). Von einem Gegensatz zwischen Vernunft und Glauben kann man nach Locke nur in einem uneigentlichen Sinn sprechen, wobei diese Redeweise freilich, wie er zugesteht, sehr weit verbreitet ist. Denn der Glaube sei nichts anderes als eine feste Zustimmung durch unseren Geist („a firm assent of the mind", ebd.). Diese Zustimmung bedürfe jedoch immer guter Gründe („good reasons"), andernfalls träfe man die Wahrheit nur durch Zufall. Der Gegensatz zur Vernunft ist demnach nicht der Glaube, sondern das Zufällige.

Locke ist wohl so zu verstehen, als sei die Zustimmung im Glauben ebenso notwendig und auf gleiche Weise zwingend wie die Zustimmung zu profanen Wahrheiten. Beide beruhen auf guten Gründen. Die zufällig gefundene Wahrheit hingegen gilt als irregulär, und da Gott den Menschen ja als Vernunftwesen geschaffen hat, nimmt Locke an, Gott werde mehr gefallen an regulären geglaubten Wahrheiten haben. Er geht sogar noch einen Schritt weiter; Gott werde es eher belohnen, wenn jemand aus Vernunft die Wahrheit verfehlt, als wenn er sie aus Zufall trifft. Die Vernunft ist mithin die entscheidende regulative oder kritische Instanz dafür, ob eine Glaubenswahrheit gelten kann oder nicht. Die Vernunft reguliert allerdings in jedem Fall ein Material, das ihr präsentiert wird und das sie nicht selbst findet; intuitives und rationales Wissen setzen immer Ideen voraus, die aus anderer Quelle, mithin aus den natürlichen Fähigkeiten der Wahrnehmung oder Reflexion („natural faculties [...] by Sensation or reflection") stammen müssen (Essay, IV, 17, 24 und IV, 18, 2).

Wenn der Glaube gegen die Vernunft gestellt wird, dann beruft er sich nach Locke jedoch auf andere Quellen, nämlich:

[...] upon the credit of the proposer, as coming from God, in some extraordinary way of communication. This way of discovering truths to men, we call revelation (Essay, IV, 18,2).

Hier bemerken wir, wie Locke nun bei der Offenbarung die Sprache verändert, er spricht nicht mehr — wie bei der Diskussion von Vernunft und Erfahrung — von '*perception*', '*sensation*', '*experience*' oder '*reflection*', sondern von einer

„außerordentlichen Form der Kommunikation“.⁷ Diese Kommunikation ist die sogenannte Offenbarung. Sie wird freilich von Locke nirgendwo näher analysiert: Die Offenbarung ist eine „impression, which is made immediately by God, on the mind of any man“ (Essay, IV, 18, 3). Der Terminus 'impression' ist weit gefaßt und schließt alle möglichen Zusammenhänge unter den Dingen ein: jede Form der Kausalverknüpfung, den Druck (auch den Buchdruck), den Eindruck und zwar auch im Sinn der sinnlichen Wahrnehmung. Doch eine genauere Klärung der Offenbarung mit Blick auf ihren Erfahrungscharakter unterbleibt. Welchen Grund mag das haben? Es mag der Gedanke sein, daß diese Form des Kontaktes nicht als eine reguläre, also 'normal-menschliche', d.h. von allen Menschen gleichermaßen vollziehbare Erfahrung gilt. Sonst könnte doch Locke auch hier von einer Perzeption sprechen, so wie er das bei Erfahrung, Intuition und rationalen Operationen immer wieder tut. Wenn man den Erfahrungscharakter der Offenbarung genauer analysiert, müßte man den engen Erfahrungsbegriff des Empirismus freilich aufgeben.

Der Sinn dieser Ausgrenzung wird im darauf folgenden Paragraphen klar. Nur die normalen Vermögen von „Sensation and reflection“ vermitteln dem Menschen neue „simple ideas“, also die Grundbestandteile unseres gesamten Erfahrungsmaterials. Die traditionelle Offenbarung liefert nichts dergleichen. Liefert sie es nicht - oder kann derjenige, welcher eine Offenbarung empfing, sie nur nicht weitergeben, da ihm die normalen Worte dafür fehlen? Die Gedanken Lockes sind hier unübersichtlich. Zunächst in der Überschrift des Paragraphen (Essay, IV, 18, 3): „No new simple idea can be conveyed by traditional revelation.“ Also: Die Offenbarung vermittelt keine neuen einfachen Ideen. Dann aber: „[W]hatsoever impressions he himself may have from the immediate hand of God, this revelation, if it be of new simple ideas, cannot be conveyed to another, either by words or any other signs“ (ebd.). Wenn man also dennoch durch Offenbarung eine neue Idee (etwa die Idee von Gottes Gegenwart?) empfangen hat, dann kann man sie nicht weitergeben. Die Sprache nämlich besteht nur aus natürlichen Lauten und vermittelt Ideen nur durch ihren Zeichencharakter, also indirekt, was heißt: Sie kann Ideen *auslösen*, soweit sie der Angesprochene selbst schon wahrgenommen hat. Da die Offenbarung aber eine Sonderform von Kommunikation und keine Normalform von Erfahrung ist, kann sie nicht die allen Menschen bekannten Ideen ansprechen und muß an dieser Stelle schweigen (vgl. ebd.).

Locke nimmt hier den Apostel Paulus und seine spirituelle Vision als Beispiel. Die Apostelgeschichte berichtet hier von Dingen „as eye hath not seen,

⁷ James Danaher, Is communication from God really possible? A conceptual problem, in: Science and Christian belief 12 (2000), 99-114.

nor ear heard, nor hath it entered into the heart of man to conceive“ (Essay, IV, 18, 3). Wenn Gott, so setzt Locke den Gedanken fort, uns auf übernatürliche Weise an dem sechsten Sinn eines Lebewesens von einem anderen Stern teilhaben ließe, so könnten wir doch die Eindrücke, welche wir so empfangen, niemandem mitteilen, da unsere Sprache diese neuen Ideen im Zuhörer nicht hervorrufen kann. Die Grenzen unserer Sprache sind die Grenzen unserer kommunikativen Welt. Locke scheint mithin sagen zu wollen: Wenn der Glaube in der Offenbarung eine Sonderform der Kommunikation von Wissen in Anspruch nimmt, dann läßt sich dieses Wissen doch nur dann mitteilen, wenn es sich auf die allgemein bekannten Ideen beschränkt. Wenn die Offenbarung sich darauf beschränkt, dann ist sie freilich auch nicht jenseits der Vernunft und ihrer kritischen Vermögen, sondern innerhalb ihrer Grenzen angesiedelt.

Damit wendet er sich schließlich auch direkt gegen Tertullian, dessen einschlägige Schrift er wohl kennt, zumindest zitiert er korrekt daraus: So that, in effect, religion, which should most distinguish us from beasts, and ought most peculiarly to elevate us, as rational creatures, above brutes, is that wherein men often appear most irrational, and more senseless than beasts themselves. *Credo, quia impossibile est*: I believe, because it is impossible, might, in a good man, pass for a sally of zeal; but would prove a very ill rule for men to choose their opinions or religion by (Essay, IV, 18, 11).

Es bleibt die Frage, warum die besondere Form der Kommunikation, die für die Religion wichtig zu sein scheint, bei Locke nicht als spezielle Art von Erfahrung zumindest geprüft wird. Jedenfalls wird die enge Auffassung von Erfahrung für die Folgezeit, auch für Kant und über ihn hinaus bis in die Gegenwart, maßgebend. Eine kritische Auseinandersetzung mit dem modernen Denken hat bei der Verengung des Erfahrungsbegriffs anzusetzen.⁸

Nun können wir die Beziehungen zwischen den Begriffen von Vernunft und Erfahrung im Vergleich von *Essay* und *Reasonableness* untersuchen. Im *Essay* sagte Locke: „[A]ll the materials of reason and knowledge“ stammten „in one word, from experience“ (Essay, II, 1, 2). 'Erfahrung' (*experience*) aber ist 'Wahrnehmung' (*perception*), denn diese sei „[...] the first step and degree towards knowledge, and the inlet of all the materials of it“ (Essay, II, 9, 15). In der *Reasonableness* lesen wir nun:

Whatsoever should thus be universally useful, as a Standard to which men should conform their manners, must have its authority, either from reason or revelation (RoCh, 142).

Hier fällt zunächst auf, daß die Erfahrung gar nicht genannt wird. Tatsächlich taucht 'Erfahrung' (*experience*) im ganzen Text, wie bereits gesagt, nur zwei-

⁸ Vgl. hierzu: Wolfgang Leidhold, Politische Philosophie, Würzburg²2004, insbes. Teil I.

mal auf (RoCh, 140, 157). Sollen wir daher annehmen, daß sie als Quelle von Vernunft und Wissen nicht mehr wie im *Essay* das Monopol innehat? In der Tat. Denn weiter heißt es:

He, that any one will pretend to set up in this kind, and have his rules pass for authentic directions, must show, that either he builds his doctrine upon principles of reason, self-evident in themselves; and that he deduces all parts of it from thence, by clear and evident demonstration: or must show his commission from heaven, that he comes with authority from God, to deliver his will and commands to the world (RoCh, 142),

Im *Essay* lehnte Locke den Gedanken ab, daß die moralischen Prinzipien angeboren oder selbst-evident sein könnten; er forderte statt dessen eine Begründung im Rahmen seiner erkenntnistheoretischen Prinzipien, nämlich aus den empirisch erworbenen Ideen, in diesem Fall aus den Ideen von Lust und Schmerz.⁹ In der *Reasonableness* hingegen wird die Moral nicht naturalistisch aus Lust und Schmerz, sondern aus selbst-evidenten Prinzipien der Vernunft hergeleitet, zu denen die göttliche Mission als Alternative gilt.

Welche Rolle hier nun die Vernunft spielt und welchen Vernunftbegriff dies unterstellt, können wir nur durch eine stückweise Untersuchung der Verwendungsweise herausarbeiten. Zunächst verwendet Locke '*reason*' im allgemeinen Sinn von 'Grund' oder 'Begründung' (RoCh, 6, 154). Es bedeutet dann also '*causa*' im Sinne eines sachlichen Grundes, oder eines Prinzips bzw. einer Prämisse des Beweises. Diese Bedeutung können wir des weiteren außer acht lassen. Dann jedoch taucht Vernunft als ein besonderes Kennzeichen des Menschen auf, der ein „Vernunftwesen“ oder ein „rationales Geschöpf Gottes ist (*rational creature*, RoCh, 11, 112, 134). Als solches ist er begabt zur Suche nach der Wahrheit (*search for truth*, RoCh, 134). Die Rationalität im Sinne solcher Wahrheitssuche besitzt aber zwei Ausprägungen. Die eine betrifft die Ordnung des Denkens, d.h. die logische Ordnung der Denknötwendigkeit. In dieser Bedeutung, so heißt es an einer Stelle, ist '*reasonableness*' identisch mit 'Notwendigkeit':

⁹ „But should that most unshaken rule of morality and foundation of all social virtue, 'That one should do as he would be done unto,' be proposed to one who never heard of it before, but yet is of capacity to understand its meaning; might he not without any absurdity ask a reason why? And were not he that proposed it bound to make out the truth and reasonableness of it to him? Which plainly shows it not to be innate; for if it were it could neither want nor receive any proof; but must needs (at least as soon as heard and understood) be received and assented to as an unquestionable truth, which a man can by no means doubt of. So that the truth of all these moral rules plainly depends upon some other antecedent to them, and from which they must be deduced; which could not be if either they were innate or so much as self-evident" (Essay, I, 3, 4). — Eine solche Moral blieb jedoch zunächst ein Projekt; sie ist von Locke nicht verfaßt worden.

These two, faith and repentance, i.e. believing in Jesus to be the Messiah, and a good life, are the indispensable condition of the new covenant, to be performed by all those who would obtain eternal life. The reasonableness, or rather necessity of which, that we may the better comprehend, we must a little look back to what was said in the beginning (RoCh, 105).

Die Ratio begreift jedoch nicht nur die Ordnung des logisch richtigen Denkens, sondern auch die Ordnung der Dinge; das ist die zweite Ausprägung des Vernunftbegriffes in der *Reasonableness of Christianity*. Anhand der Ordnung der Dinge kann der Mensch zweierlei erkennen: Gott (und zwar im Rahmen der natürlichen Religion) und das Gesetz der Vernunft (*law of reason*), d.h. das Naturrecht (*law of nature*). Zur Erkenntnis Gottes muß der Mensch nur die Werke der Natur, die ja Werke Gottes sind, betrachten:

[T]he works of nature, in every part of them, sufficiently evidence a Deity; yet the world made so little use of their reason, that they saw him not, where, even by the impression of himself, he was easy to be found (RoCh, 135).

Die Vernunft ist mithin fähig, anhand der Natur die Evidenz für Gott und sein Wirken zu erkennen. Sie ist also das Organ der Ordnungserfahrung, ist die Fähigkeit, den Zusammenhang der Gründe (*reasons*) und den Zusammenhang der Teile mit dem Ganzen zu sehen. Wir haben offenkundig einen noetischen und keinen instrumenteilen Vernunftbegriff vor uns.

Die so entdeckte Ordnung umfaßt zunächst einmal die Differenzierung in Mensch und Gott, sichtbare und intellektuale Welt (RoCh, 134). Gott selbst hat durch seine Schöpfung und ihre Ordnung ein Licht in die Welt gesetzt, das den Menschen zu ihm führt; es ist ein „light [...] in the works of creation and providence, to lead [men] to the true God" (RoCh, 136, bezugnehmend auf Apg 17, 22-29). Daher taucht immer wieder dann, wenn von Ratio im Sinne der Ordnungserfahrung die Rede ist, der Gegensatz von Ordnung und Unordnung im Text auf:

The duties of the law, arising from the Constitution of his very nature [e.g. that man is a rational creature], are of eternal Obligation; nor can it be taken away or dispensed with, without changing the nature of things, overturning the measures of right and wrong, and thereby introducing and authorizing irregularity, confusion, and disorder in the world (RoCh, 112; vgl. 8, 11, 140, 135).

Freilich ist dieses Licht der Vernunft in aller Regel verdunkelt. Dafür gibt es drei Gründe, einen anthropologischen, einen sozialen und, darauf aufbauend, einen politischen. Als erstes hat der Mensch in seinen Leidenschaften einen Widersacher der Vernunft: „Sense and lust blinded their minds in some, and careless inadvertency in others, and fearful apprehension in most [...]" (RoCh, 135). Darüber hinaus läßt das Alltagsleben - d.h. insbesondere das Arbeitsleben - den Menschen gar keine Zeit, sich vernünftig mit den Dingen auseinanderzusetzen.

derzusetzen: „The greatest part of mankind has not leisure for learning and logic [...]“ (RoCh, 157). Das führt dazu, daß sie sich auf ihre Priester verlassen, die ihnen jedoch falsche Begriffe von der Gottheit vermitteln („false notions of the Deity“, RoCh, 135). Um schließlich ihre Herrschaft abzusichern, verbannen die Priester die Vernunft aus der Religion:

[R]eason [...] could not be heard, and was judged to have nothing to do in the case; the priests, every where, to secure their empire, having excluded reason from having any thing to do in religion (RoCh, 135).

Die Vernunftnatur des Menschen ist aber auch dann, wenn sie nicht verdunkelt wird, unzureichend. Es fällt der Vernunft leicht, einer Wahrheit zuzustimmen, wenn man sie ihr vorhält, doch sie aus eigener Kraft zu entdecken, fällt dem rationalen Menschen in aller Regel schwer. Folglich bedürfen wir der Stütze durch die Tradition, die uns früher gefundene Wahrheiten überliefert (RoCh, 144). Manche moralische und religiöse Wahrheit liegt jedoch so tief verborgen, daß unsere natürliche Vernunft nicht dorthin gelangt (RoCh, 144). Daher, so stellt Locke öfters fest, hat die Moral in der Antike nur wenige Fortschritte gemacht (RoCh, 139 f.). Die Fortschritte durch die Vermittlung des Messias aber beruhen auf Offenbarung. Ist die Offenbarung einmal geschehen, fällt es der Vernunft jedoch leicht, ihrer Wahrheit nunmehr zuzustimmen (RoCh, 140, 143). Die Vernunft tut also nichts anderes, als den Wahrheiten, die ihr durch Offenbarung präsentiert werden, zuzustimmen, sofern sie ihr evident erscheinen. Die Offenbarung wiederum erfährt die Stütze ihrer autoritativen Geltung, wie wir schon sahen, durch die Vielzahl an Wundern, allen voran jener, die der Messias vollbracht hat. Lockes Position unterscheidet sich hierin nicht von der Tertullians, obschon er ihn kritisiert. So wollen wir abschließend die Rationalität Tertullians und Lockes Idee vom Christentum betrachten.

IV. Die Rationalität von Religion bei Tertullian und Locke

Der besagte Gegensatz von Vernunft und Glauben, Erfahrung und Offenbarung ist heute ein gängiger Topos. Der Topos wird im modernen Denken oftmals hingenommen, ohne weiter nach seiner Begründung zu fragen. Damit handelt es sich eher um ein Vorurteil, als um eine begründete Prämisse. Zunächst bestritt die Aufklärung, daß es einen Sonderweg zur Wahrheit gäbe, und verwies mit Kant die Religion in die Grenzen der bloßen Vernunft. Die religiöse Wahrheit erschien jedoch seit dem 19. Jahrhundert, etwa bei Comte und bei Topitsch, nur mehr als eine überholte Vorstufe in der Wissensgeschichte der Menschheit, nicht mehr als ihr integraler Bestandteil. Damit verschärfte sich der Gegensatz zusehends. So nimmt es schon Wunder, wenn Locke im Titel seiner Schrift von der Vernünftigkeit

keit des Christentums spricht. Soll das heißen, es gibt für Locke doch eine Rationalität im Christentum? Bevor ich Lockes Vernunftbegriff näher erörtere, will ich den Topos des Gegensatzes von Rationalität und Religion betrachten. Eine Kluft zwischen Rationalität und christlichem Glauben scheint früh schon im Christentum selbst aufzutauchen. In seinen Briefen spricht der Apostel Paulus öfters davon, so im ersten Brief an die Korinther:

[D]ie Juden fordern Zeichen und die Griechen fragen nach Weisheit, wir aber predigen den gekreuzigten Christus, den Juden ein Ärgernis und den Griechen eine Torheit“ (1 Kor 1, 22 f.; vgl. 2 Kor 5, 7; Kol 2, 8).

Von den Kirchenvätern verwirft ein Jahrhundert später Tertullian die Philosophie als überflüssig und gefährlich für den Christen: „Was hat Athen mit Jerusalem zu tun? [...] Wenn wir glauben, so wünschen wir über das Glauben hinaus nichts weiter mehr.“¹⁰ Tertullian wird auch die prägnante Formel des *credo quia absurdum* (Ich glaube, weil es [für die Vernunft] abwegig ist) zugeschrieben. Die einschlägige Passage lautet genau genommen: „Et [dei filius] sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.“ (Und [Gottes Sohn] ist vom Grabe auferstanden; das ist gewiß, weil es unmöglich ist).¹¹ Die Formel gibt es also bei Tertullian zwar nicht, doch faßt sie das Problem gut zusammen; darum soll sie hier unser Beispiel bleiben.

Der Satz vom *credo quia absurdum* scheint zunächst eine Absage des Sprechers an die Vernunft auszudrücken. Er bestätigt seinen Glauben gegen eine Einrede der Vernunft. Die Vernunft sagt: Da ist etwas absurd, abwegig, ungeeignet, und damit kann man eigentlich den Glauben nicht begründen. Der Grund des Glaubens ist argumentativ untauglich. Der Grund begründet nicht richtig, er ist unlogisch, ist wider den *lógos*. Die Vernunft würde zulassen, etwas dann zu glauben, wenn es wahr oder hinreichend verbürgt wäre. Doch der Grund gilt als absurd. Was jedoch ist dieser absurde Grund? Die Kurzformel nennt ihn freilich nicht, doch spricht ihn Tertullian in seinem ursprünglichen Satz aus: Christus ist vom Grabe auferstanden. Was ist daran unlogisch? Es ist unmöglich, daß ein Toter wieder lebendig wird. Warum gilt dies als *impossibile*? Das Mögliche gehorcht dem *lógos*, also der Ordnung der Dinge, es ist das Rationale, das Vernunftgemäße; das Unmögliche durchbricht die Ordnung. Die Auferstehung ist mithin onto-logische Absurdität, das heißt: sie ist ein Wunder. Der Satz Tertullians jedoch sagt, daß gerade das Unmögliche den Glauben gewiß

¹⁰ Tertullian, De praescriptione haereticorum, Kap. 7 (zit. nach: Tertullianus, Quintus Septimius Florens, Ausgewählte Schriften, Band 2: Apologetische, dogmatische und montanistische Schriften, übers. und eingel. von Heinrich Kellner, in: Gerhard Esser [Hg.], Die Bibliothek der Kirchenväter, Bd. 24, Kempten, München 1915), 312 f.

¹¹ Tertullian, De carne Christi (ebd.), 5.

macht. Dasselbe sagt die Kurzformel: Der Glaube gründet im Absurden. Darin eben liegt der Sinn des Wunders: etwas gewiß zu machen, was die Vernunft sonst nicht akzeptieren würde.

Aber ist dies tatsächlich eine Absage an die Vernunft? Der Satz selbst benutzt eine logische Form, indem er durch das *quia* einen Grund für das vorangegangene Urteil liefert. Das Urteil lautet: Ich glaube. Der Grund liegt darin, daß ein Wunder geschehen ist (das Wunder der Auferstehung). Die Auferstehung durchbricht die gewöhnliche Ordnung der Dinge. Für dieses Durchbrechen steht der Ausdruck '*absurdum*'. 'Absurd' bezieht sich in der Grundbedeutung auf das Hören einen leisen Tones (*susurro*), der nicht in das gewohnte Hörbild paßt: etwas klingt nicht harmonisch, es tönt falsch; allgemein dann bezeichnet es das Unstimmige. Das Wunder ist unstimmig mit der gewöhnlichen Ordnung der Dinge: Tote werden normalerweise nicht wieder lebendig. Dies ist nach dem Alten Testament eine Strafe für den Sündenfall. Das Heilsversprechen des Neuen Testaments ist jedoch die Revision dieser Strafe für den Sündenfall: Die Auferstehung der Toten und das ewige Leben. Tod und Auferstehung Christi liefern den lebendigen Beweis für die Glaubhaftigkeit des Heilsversprechens. In diesem Sinne ist das Wunder der Grund des Glaubens. Insofern besitzt der Satz vom *credo quia absurdum* durchaus eine logische Ordnung. Er widerspricht gerade nicht dem rationalen Bedürfnis nach einer Begründung - doch widerspricht er einer bestimmten Auffassung von der Ordnung der Dinge. Der Begriff des Wunders, wie er sich schon in Lockes *Essay* findet, verträgt sich durchaus mit der Rolle des Absurden bei Tertullian. Um so eigenartiger ist es daher, daß Locke sich ausdrücklich gegen Tertullian wendet, wie wir gleich sehen werden.

Die antike Religion kannte durchaus Formen, in denen ein ungewöhnliches Einwirken der Götter in die normale Welt gang und gäbe war. Dies bezeugt schon die verbreitete alltägliche Wahrsagerei, die ja in Rom selbst zum politischen Leben dazugehörte. Cicero etwa war Mitglied des Auguren-Kollegiums. Wenn wir eine dem Wunder abschwörende Denkrichtung suchen, müssen wir uns schon an die Epikureer halten. Der Satz vom *credo quia absurdum* wendet sich insgesamt gegen eine Kosmologie, die das Wunder im Grundsatz ausschließt. Der Satz baut statt dessen in der Begründung auf die Tatsache der Auferstehung als eines Ereignisses, das zwar aus dem Rahmen der gewöhnlichen Erfahrung fällt, welches aber dennoch eine unbezweifelbare Tatsache ist.

Im übrigen findet sich die Argumentation aus dem Unwahrscheinlichen bereits in der Rhetorik des Aristoteles, der dort ausführt, manchmal seien Ereignisse derart außergewöhnlich, daß es vernünftig ist, sie für wahr zu halten.¹²

¹² Aristoteles, Rhetorik, 2.23.22. (1400a6). Darauf weisen hin: Robert S. Sider, *Credo quia ab-*

Die gängige These, Tertullian sei ein Irrationalist, ist wohl falsch.¹³ Bei Tertullian besitzt das '*credere*', das Glauben, noch gar nicht die Bedeutung eines Festhaltens an grundlosen Wahrheiten, sondern hat den Sinn der Zustimmung zu einer gut begründeten Wahrheit; auch ist der Glaube noch keineswegs ein Gegensatz zur Vernunft, sondern '*fides*' bezeichnet damals noch die Gewißheit aufgrund einer Evidenz.

Erst in der Neuzeit trennt sich der Glaube von jenen Gewißheiten, die nur noch durch sinnliche Erfahrung zu bestätigen sind. Und zugleich setzt man die Offenbarung der gewöhnlichen Erfahrung gegenüber, als eine Sonderform des Zuganges zur übernatürlichen Wahrheit. Mit anderen Worten: Sobald der Empirismus den Erfahrungsbegriff auf die sinnliche Wahrnehmung einschränkt, wird die Theologie genötigt, für die religiösen Wahrheiten eine Sonderform der Vermittlung aufzuzeigen. Die Wunder machen erst in der Neuzeit epistemologische Karriere, allen voran die Marienerscheinung.¹⁴ Damit entsteht die heutige gängige Konstellation: Vernunft und Erfahrung auf seiten der Wissenschaft, Glaube und Offenbarung (sowie die Wunder) auf seiten der Religion. Locke ist an der Entstehung dieses modernen Gegensatzes beteiligt, denn sein Erfahrungsbegriff macht in der Folgezeit Schule.

Betrachten wir nun nochmals Lockes Vorstellungen vom Christentum und den Zusammenhang mit seinem Vernunftbegriff.¹⁵ Zentral sind hierbei das

surdum? In: *Classical World* 73 (1980), 417-419, hier 417, sowie James Moffat, *Aristotle and Tertullian*, in: *Journal of Theological Studies* 17 (1916), 170-171.

¹³ Vgl. etwa Lotan H. DeWolf, *The Religious Revolt against Reason*, New York 1968, 40-41; Geoffrey Keynes (Hg.), *The Works of Sir Thomas Browne*, Bd. 1, Chicago 1964; Charles N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, New York 1957, 222-224.

¹⁴ Gottfried Hierzenberger, *Otto Nedomansky, Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria*. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende, Düsseldorf 1995. Vgl. auch Gerhard Stumpf, *Erscheinungen und Visionen: Ihre Bedeutung und ihre Problematik*, in: G. S. (Hg.), *Maria - Mutter der Kirche*, Landsberg 2004, 201-258.

¹⁵ Zu Lockes Auffassung vom Christentum siehe: John Marshall, *John Locke and latitudinarianism*, in: Richard Kroll u.a. (Hg.), *Philosophy, science and religion in England, 1640—1700*, Cambridge 1992, 253-282; Michael Jinkins, *Elements of federal theology in the religious thought of John Locke*, in: *Evangelical quarterly* 66 (1994), 123-141; Jörn Schösler, *Le Christianisme raisonnable et le debat sur le 'socioisme' de John Locke dans la presse française de la première moitié du XVIIIe siècle*, in: *Lias* 21 (1994), 295-319; Geneviève Brykman, *Les deux christianismes de Locke et de Toland*, in: *Revue de Synthèse* 116 (1995), 281-301; John Marshall, *Locke and Socinianism*, in: *The Locke newsletter* 27 (1996), 147-148; Maurice Wiles, *Archetypal heresy. Arianism through the centuries*, Oxford 1996, bes. 70-79; Dale S. Kuehne, *Reinventing Paul: From the Geneva Bible to Locke's Paraphrases on Romans*, in: Douglas Kries (Hg.), *Piety and humanity. Essays on religion and early modern philosophy*, Lanham, Oxford 1997, 213-232; Victor Nuovo (Hg.), *John Locke and Christianity. Contemporary responses to The reasonableness of Christianity*, Bristol, Dulles 1997; Martin Mulso, *Orientalistik im Kontext der sozinianischen und deistischen Debatten um 1700*. Spencer, Crell, Locke und Newton, in: *Scientia*

Heilsversprechen und die Aussicht auf ein ewiges Leben, verbürgt durch Jesus Christus. Dementsprechend nehmen die Überlegungen in der *Reasonableness of Christianity* ihren Ausgang bei Adams Sündenfall und gehen dann über zu einem zweiten Hauptpunkt, nämlich der Kritik an der Theologie seiner Zeit. Für Locke ist seine Zeit gekennzeichnet von „learned, artificial, and forced senses [...] in most of the Systems of divinity“ (RoCh, 5). Die Kritik an dieser verkünstelten Theologie entwickelt ein hermeneutisches Prinzip für die Bibelinterpretation, worin Locke betont, Gottes Wort müsse einfach zu verstehen sein, da es sich ja an die ungebildete Masse der Menschen wendet; die Bibel sei daher

[...] a collection of writings, designed by God, for the Instruction of the illiterate bulk of mankind, in the way to salvation, and therefore, generally, and in necessary points, to be understood in the plain direct meaning (RoCh, 5).

Auf der Grundlage dieser Hermeneutik entfaltet Locke ausgehend vom Sündenfall-Thema dann seine Rationalitätsprüfung. Sie ist eine Prüfung der '*reasonableness*' im doppelten Sinn: (1) Sie prüft die Logik, d.h. die Identität der Aussagen, ihre Konsistenz, sowie ihre argumentative Ordnung. Die Bibel ist demnach keine Aphorismen-Sammlung, sondern ein logischer Diskurs, dessen Teile kohärent und konsistent sind. Sie besitzen eine erzählerische und argumentative Ordnung. (2) Zum zweiten prüft die Kritik die Zustimmung der Vernunft zu den selbst-evidenten Prinzipien. Zwar kann die Vernunft die Prinzipien so vollständig wie in der Bibel nicht aus sich selbst finden, doch vermag sie ihre Wahrheit zu erkennen, wenn sie ihr präsentiert werden. Wir haben es folglich mit dem Programm einer Exegese der Bibel in ihrem Alten und Neuen Testament durch die noetische und die logisch-theoretische Vernunft zu tun.

Dabei kommt Locke zu folgendem Ergebnis: Das Heil wird versprochen, wenn zwei Gesetze erfüllt werden, das Gesetz der Werke und das Gesetz des Glaubens. Das Gesetz des Glaubens ist identisch mit dem Glaubensbekenntnis, aber ohne die Formeln, welche auf die Kirche und auf die Trinität verweisen. Demnach faßt er das Glaubensgesetz zusammen als „the belief of Jesus of Nazareth to be the Messiah, together with those concomitant articles of his resurrection, rule, and Coming again to judge the world“; dies sei „all the faith

poetica 2 (1998), 27-57; Brian W. Young, Religion and enlightenment in Eighteenth-century England. The theological debate from Locke to Burke, Oxford 1998, bes. 83-119; Robert E. Brown, Edwards, Locke, and the Bible, in: The Journal of religion 79 (1999), 361-384; John Marshall, Locke, Socinianism, 'Socinianism,' and Unitarianism, in: M. A. Stewart (Hg.), English philosophy in the age of Locke, Oxford 2000 (Oxford studies in the history of philosophy, Bd. 3), 111-182; Victor Nuovo, Locke's theology, 1694-1704, in: M. A. Stewart (Hg.), English philosophy in the age of Locke, Oxford 2000 (Oxford studies in the history of philosophy, Bd. 3), 183-215.

required, as necessary to justification“ (RoCh, 151). Das Gesetz der Werke ist hingegen in der Bergpredigt enthalten, und zwar in der dort vorgetragenen Goldenen Regel: „Jesus ... closes all his particular injunctions with this general golden rule, Matt. vii. 12, 'All things whatsoever ye would that men should do to you, do you even so to them; for this is the law and the prophets'" (RoCh, 114, 116). Die Einhaltung beider Gesetze ist die Bedingung für die Rechtfertigung des Menschen vor Gott, d.h. für Gottes Einlösung seines Heilsversprechens. Dabei wird dem Gläubigen, d.h. dem, der das Gesetz des Glaubens einhält, nach Gottes Gnade auch das unvollkommene Einhalten der Werkgerechtigkeit vergeben.

Das Auftauchen der Goldenen Regel ist hier insofern besonders interessant, als der *Essay* ausdrücklich nach einer Begründung verlangt hatte,

[...] that most unshaken rule of morality and foundation of all social virtue, that one should do as he would be done unto, [... and the] truth of all these moral rules plainly depends upon some other antecedent to them, and from which they must be deduced; which could not be if either they were innate or so much as self-evident (Essay, I, 3, 4).

Hier nun ist die Begründung hinfällig, denn die Regel gilt ja als *self-evident* und gewinnt zusätzlich ihre unbedingte Geltungskraft durch die göttliche Autorität. Woher aber kommt ihre Autorität? Wir haben schon gehört, daß der, welcher die göttliche Autorität beansprucht, „must show his commission from heaven, that he comes with authority from God, to deliver his will and commands to the world“ (RoCh, 142). Diese Demonstration bezieht sich natürlich auf die Frage, ob Jesus Christus der Messias, also der Gottgesandte ist. Die Prämissen dieser Demonstration aber liefert die 'evidence', welche wiederum drei Quellen heranziehen kann: (a) die Wunder, (b) indirekte Ausdrücke und Umschreibungen, die Jesu, insbesondere sein Kommen und sein Reich bezeichnen, sowie (c) ausdrückliche und direkte Aussagen, welche die Identität des Messias bestätigen (RoCh, 32-35). Für die Demonstration der Glaubensgewißheit scheint den Wundern eine herausragende Stellung zuzukommen, denn Locke stellt sie besonders heraus:

The evidence of our Saviour's mission from heaven is so great, in the multitude of miracles he did before all sorts of people, that what he delivered cannot but be received as the oracles of God, and unquestionable verity (RoCh, 135).

Lockes Argumentation, obschon wesentlich ausführlicher, unterscheidet sich in ihrer logischen Struktur nicht vom Gedankengang Tertullians. Beide verbinden eine logische Rationalität des Gedankens mit einer noetischen Rationalität der Offenheit für die spirituelle Erfahrung der Schöpfungsordnung und der göttlichen Wahrheit. Beide fundieren ihren Glauben vornehmlich im Wunder - mit einem deutlichen Unterschied: Locke spricht nicht von der Überzeugungskraft des Absurden, sondern von der Evidenz. Tertullian und Locke wenden sich

beide zurück an die klassische Philosophie, was bei Locke um so erstaunlicher ist, als er in der *Reasonableness of Christianity* seinen Vernunftbegriff durch die platonisch-aristotelische Dimension der Noese erweitert. Zugleich kritisiert er die zeitgenössische Theologie und die religiöse Tradition der „Priester“ dafür, daß sie Vernunft und Religion in einen Gegensatz gebracht haben.

Das Endergebnis ist nicht befriedigend: Locke unterwirft die Religion nicht der Prüfung durch die Erfahrung, um sie dann durch das Wunder (welches der Mensch ja erfahren kann und muß) zu begründen. Statt dessen unterwirft er die Religion der Prüfung durch die Vernunft, doch nur dadurch, daß die Vernunft der Offenbarung, die durch die Wunder bekräftigt wird, als evidente Wahrheit zustimmt. Den Erfahrungscharakter der Offenbarung analysiert Locke nicht. Den instrumentellen Vernunftbegriff des *Essay* freilich revidiert er stillschweigend. Von einer konsistenten rationalen und empirischen Theologie sind wir hier noch weit entfernt, Doch ihr Programm drängt sich auf. Eben dies scheint mir das Vermächtnis der Schrift zu sein: eine kritische Theologie zu entwerfen, die auf Erfahrung und Vernunft basiert.

Nach verbreiteter Auffassung gründet die Philosophie auf Erfahrung als Quelle und auf Vernunft als ihrem Denkwerkzeug; die Religion hingegen geht zurück auf Offenbarung als göttliche Mitteilung und beruht auf dem Glauben als einer besonderen Form des Geltenlassens von Wahrheit. Diese Entgegensetzung ist prekär: Religion und Philosophie geraten hierdurch in einen tiefen Gegensatz. Vielleicht ist dieser Gegensatz jedoch auch ganz falsch. Dieser Beitrag untersucht, wie John Locke in seiner Schrift The Reasonableness of Christianity dieses Thema aufgreift, um die Vereinbarkeit von Vernunft und Christentum zu demonstrieren. Das kritische Interesse liegt bei der Frage, ob Locke dieses Ziel mit den Werkzeugen seiner eigenen empiristischen Philosophie tatsächlich erreichen kann.

According to common wisdom, Philosophy is based on experience and reason as her source and Instrument of thought; religion, on the other side, is based on revelation as a means of divine communication and on believe as a special type of acceptance of truth. This Opposition is awkward: Religion and Philosophy hereby become divided by a deep cleavage. However, this Opposition may be wrong after all. This essay studies how John Locke copes with the problem in his Reasonableness of Christianity, trying to show the compatibility of reason and Christianity. The critical question thereby is: Can Locke reach his goal by using his own empiricist approach?

Prof. Dr. Wolfgang Leidhold, Seminar für Politische Wissenschaft, Universität zu Köln,
Postfach 411020, 50870 Köln, E-Mail: wolfgang.leidhold@uni-koeln.de