

Bemerkungen zur zeitgenössischen „Christlichen Philosophie“ in Nordamerika*

VON WINFRIED LÖFFLER

0. Weitgehend unrezipiert durch die kontinentaleuropäische Philosophie¹, kreist um die sogenannte „Reformed Epistemology“ [RE] seit gut einhalb Jahrzehnten die vermutlich umfangreichste Debatte der nordamerikanischen Religionsphilosophie. Grundthese dieser auf das Werk von Nicholas Wolterstorff, George Mavrodes, Kenneth Konyndyk u. a., insbesondere aber Alvin Plantinga zurückgehenden erkenntnistheoretischen Auffassung ist, daß religiöse Überzeugungen basale Meinungen² (*properly basic beliefs*) sein können, d. h. daß sie rational sein können, ohne auf andere (nichtreligiöse) Meinungen gestützt zu sein. Um ein naheliegendes Mißverständnis zu vermeiden: Basale Meinungen gibt es in großer Zahl auch auf anderen Erkenntnisgebieten, und aus der Basalität von Meinungen folgt noch keineswegs deren Unkorrigierbarkeit. Als basale religiöse Meinungen in diesem Sinne betrachtet Plantinga (an dessen Denken sich diese einleitenden Bemerkungen hauptsächlich orientieren) nicht die Meinung „Gott existiert“, sondern sogenannte *manifestation beliefs*, die Gottes Existenz implizieren, wie z. B. „Gott schuf diese Blume“, „Gott mißbilligt, was ich tue“, „Gott hat mir vergeben“ etc. Eine (eigentlich fundamentaltheologische) Voraussetzung dahinter ist die explizit von Johannes Calvin übernommene Annahme eines „Sensus Divinitatis“, der manche Menschen zur Bildung solcher Manifestationsmeinungen befähigt. Religiöse Meinungen ähneln daher Meinungen über Wahrgenommenes mehr als Meinungen über theoretisch erschlossene Sachverhalte; Ungewohnt für viele Leser dürfte auch sein, daß Plantingas Fragestellung lautet, ob religiöse Meinungen aufgrund ihrer Basalität und der angedeuteten Form ihrer Begründung „Wissen“ (knowledge) darstellen. Plantinga stellt sich mit seinem Ansatz in bewußte Opposition sowohl zur traditionellen natürlichen Theologie als auch zu einer traditionellen Linie religionskritischer Einwände, die seiner Ansicht nach beide die Prämisse teilen, daß die Rationalität religiöser Meinungen mit ihrer Stützbarkeit auf nichtreligiöse Meinungen gekoppelt sei. Plantinga verdächtigt beide Positionen eines impliziten erkenntnistheoretischen Fundationalismus³, demzufolge sämtliche rationalen Meinungen letztlich auf selbstevidente, unkorrigierbare oder aufgrund Sinneswahrnehmung evidente Meinungen gestützt sein müssen. Plantingas Arbeiten zur RE können grob in zwei Phasen eingeteilt werden: Zunächst vertrat Plantinga nur ein mit antifundamentalistischen Überlegungen zusammenhängendes Paritätsargu-

* Zu: Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology. Hg. L. Zagzebski (Library of Religious Philosophy 10). Notre Dame: Notre Dame University Press 1993. VI+290 S.

¹ Für eine Ausnahme siehe kürzlich H. Schrödter, „Religiöse Erfahrung“ als philosophisches Problem, in: M. Laarmann / T. Trappe (Hg.), Erfahrung – Identität – Geschichte. Zum Schnittpunkt von Philosophie und Theologie. Für Richard Schaeffler. Freiburg–Basel–Wien 1997, 51–70, hier bes. 57 ff.

² Die sachgemäße Übersetzung von *belief* als Zentralterminus in englischsprachigen Abhandlungen zur Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie stellt ein notorisches Problem dar. Denn *beliefs* können religiöse ebenso wie nichtreligiöse, sehr starke bis sehr schwache Akte zustimmenden Denkens sein, die gleichzeitig ein Wissen darstellen können oder auch nicht. „Glaube“ weckt im Deutschen Assoziationen zum Religiösen und zum Vermuten im Gegensatz zum Wissen; „Überzeugung“ ist zu stark, „Meinung“ ist zu schwach und hat überdies die Konnotation des Subjektiven, „Annahme“ die des Kontrafaktischen oder des Vermutens. Ich werde meistens mit „Meinung“ arbeiten, in manchen Fällen aber zur Vermeidung von Fehlübersetzungen einfach *belief* stehenlassen.

³ Der Terminus „Fundamentalismus“ muß im Deutschen als Sammelkennzeichnung für allerlei aus der Sicht des jeweiligen Verwenders unerwünschte religiöse und/oder politische Erscheinungen herhalten; um deutlich zu machen, daß es hier um einen erkenntnistheoretischen terminus technicus geht, und um weitere Assoziationen hintanzuhalten, übersetze ich *foundationalism* mit „Fundationalismus“.

ment für die Rationalität religiöser Meinungen: hätte der Fundationalismus Recht, wäre ein guter Teil unserer Meinungen irrational. Wer etwa unsere Überzeugung von der Existenz materieller Gegenstände oder anderer Bewußtseine außer dem eigenen begründen wolle, der müsse zu angreifbaren Argumenten (wie etwa Analogieschlüssen) greifen, die ungefähr ebenso gut oder schlecht seien wie der respektabelste Gottesbeweis, nämlich der teleologische. Seit etwa 1987 hat Plantinga eine umfassendere teleologische Erkenntnistheorie ausgearbeitet, in deren Kern die Überlegung steckt, daß Wissen als *warranted true belief* ein Produkt bauplangemäß arbeitender (*properly functioning*) kognitiver Fähigkeiten in einer passenden Erkenntnisumgebung ist. Religiöse Meinungen sind in diesem Rahmen Produkte des korrekt funktionierenden *Sensus Divinitatis* (bzw. einer kleinen göttlichen Änderung unserer Erkenntnisfähigkeiten), und sie stellen bei hinreichendem *warrant* Wissen dar. Den etwas ungewohnten, aber erkenntnistheoretisch wenig vorbelasteten Terminus *warrant* wählt Plantinga dabei ganz bewußt, da er weder deontologisch, d. h. nach epistemischer Pflichterfüllung klingt (wie *justification*) noch die Assoziation des Gründe-Habens weckt (wie *reasonableness*); mit seiner *warrant*-Konzeption möchte er nämlich den berechtigten Anliegen verschiedener erkenntnistheoretischer Grundauffassungen gerecht werden. Legt man die verbreitete Unterscheidung zwischen externalistischen und internalistischen Erkenntnisauffassungen zugrunde (das Kriterium für die Zuordnung ist, ob die für die Vernünftigkeit eines *beliefs* relevanten Umstände im *belief-system* des erkennenden Subjekts zu suchen sind oder ob diese Umstände in einer bestimmten Relation zwischen Meinung und Umweltverhältnissen begründet liegen), dann ist Plantingas Auffassung den externalistischen Ansätzen zuzuordnen, da über das bauplangemäße Funktionieren der kognitiven Fähigkeiten nicht aus der Sicht des Subjekts entschieden werden kann (zur Illustration: ein klarer Fall internalistischer Theorien sind Kohärenztheorien). Eine Konsequenz externalistischer Theorien ist es, daß zwei Personen exakt das gleiche *belief-system* haben können, und dennoch nur eine der beiden in ihrer Meinung rational gerechtfertigt ist; das Anliegen hinter externalistischen Theorien ist die Abwehr des Skeptizismus aufgrund letztlich unvergleichbarer *belief-systems*.

Plantinga hat die allgemeinen Aspekte seiner *warrant*-Konzeption bisher in zwei Bänden⁴ einer großen erkenntnistheoretischen Trilogie dargestellt. Der religionsphilosophisch relevante dritte Band „Warrant and Christian Belief“ steht noch aus, es kann diesbezüglich bisher nur auf eine Reihe von Aufsätzen zurückgegriffen werden. Daß Plantingas antiempiristische, antinaturalistische und teleologische Konzeption als erst-rangiger erkenntnistheoretischer Beitrag gewertet wird, zeigt nicht zuletzt der kürzlich erschienene umfangreiche Sammelband „Warrant in Contemporary Epistemology“⁵, in dem sich L. BonJour, W. Lycan, K. Lehrer, B. van Fraassen, E. Sosa u. a. (freilich überwiegend kritisch) mit seiner Erkenntnistheorie auseinandersetzen. Jedenfalls haben Plantinga und die anderen „reformierten“ Erkenntnistheoretiker unstreitig zu einem massiven Ansehens- und Aktivitätsaufschwung der Religionsphilosophie in Nordamerika bei getragen und u. a. eine neue Debatte über Wesen und Möglichkeit „Christlicher Philosophie“ ausgelöst. Die Ende der 70er Jahre gegründete überkonfessionelle „Society of Christian Philosophers“ mit ihrem Journal „Faith and Philosophy“ zählt inzwischen zu den einflußreicheren philosophischen Vereinigungen Nordamerikas.

1. Der vorliegende Sammelband führt erstmals eine größere Anzahl von Stellungnahmen katholischer nordamerikanischer Philosophen zu den erwähnten Fragen zusammen. Er zeigt, daß die Diskussion über die RE schon längst quer über konfessionelle Grenzen verläuft, und daß – bei aller berechtigter Kritik – aus der Beschäftigung mit der „reformierten“ Position manche Einsicht insbesondere in die logische Struktur religiöser Weltanschauungen gewonnen werden kann. Etliche der hier vertretenen Autoren stimmen der RE vor allem insoweit zu, als sie darin eine willkommene Zurückweisung

⁴ Warrant: The Current Debate; Warrant and Proper Function; beide: New York–Oxford 1993.

⁵ J. Kvanvig (Hg.), Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge. Lanham u. a. 1996.

empiristischer Zugänge (pro und kontra) zur Frage der Rationalität religiöser Überzeugungen sehen. Daß die „reformierten“ Erkenntnistheorien auf dem Hintergrund verschiedener Strömungen der analytischen Philosophie formuliert wurden, während einige der hier vertretenen Autoren (trotz ihrer nordamerikanischen Herkunft) Einsichten verschiedener scholastischer und kontinentaleuropäischer Traditionen einbringen, macht den Band besonders interessant. Einige Beiträge beziehen sich noch auf Plantingas ältere Position (und behalten damit ihren Wert, er hat diese Überlegungen ja nicht revidiert, nur erweitert), z. T. wird bereits auf die damals bereits in Aufsatzform vorliegenden *warrant*-Überlegungen Bezug genommen; daß die Beiträge aber vor den beiden 1993 erschienenen „Warrant“-Monographien entstanden sind, muß allerdings berücksichtigt werden.

Philip L. Quinn liefert mit „The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga“ den dritten Beitrag einer seit 1985 andauernden literarischen Diskussion der beiden in Notre Dame tätigen Philosophen. U.a. arbeitet Quinn vor allem folgende zentrale Differenzen heraus: *Properly basic beliefs* können durchaus in nichtbasale Meinungen überführt werden und dabei noch zusätzliche Sicherung erfahren. Auch im Bereich religiöser Meinungen können nichtbasale Meinungen u. U. epistemisch besser abgesichert sein als basale. Quinn bezweifelt weiters, ob angesichts einer Fülle heute vorliegender religionskritischer Argumente (Projektionstheorien u. a.) tatsächlich von basalen religiösen Meinungen gesprochen werden kann. Plantingas Vergleich mit „intrinsic Entkräftigungsentkräftigungen“ (*intrinsic defeater-defeaters*, etwa dem subjektiv felsenfesten Wissen eines Verdächtigten um die eigene Unschuld angesichts objektiv erdrückenden, aber dennoch nur zufällig zustande gekommenen Belastungsmaterials) sei bezüglich religiöser Meinungen jedenfalls problematisch. De facto, so Quinn, sind eine Reihe von Gläubigen eigentlich epistemisch irrational, und die traditionelle natürliche Theologie hätte zur Füllung dieser Lücken einen wichtigen Anwendungsbereich. – *John Zeis* ruft in „Natural Theology: Reformed?“ sinngemäß die Unterscheidung zwischen spontaner und reflexer Gewißheit in Erinnerung (in einer auf William Alston zurückgehenden Terminologie: *prima facie justification vs. mediate justification*). Es mag sein, daß basale religiöse Meinungen spontan gewiß sind, für die reflexive Vergewisserung habe die natürliche Theologie aber nach wie vor ihre Rolle. Plantingas Vergleich zwischen der Rationalität basaler religiöser Meinungen und basalen Meinungen über die Existenz materieller Objekte und anderer Bewußtseine gehe insofern von falschen Voraussetzungen aus, als es bei letzteren klare öffentliche Zuschreibungskriterien gibt. – In eine ähnliche Richtung argumentiert *John Greco* in „Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge?“. Greco meint, Plantingas (und Wolterstorffs) Rationalitätskriterien seien zu schwach: Daß die Erkenntnisfähigkeiten de facto bauplangemäß funktionieren (Plantingas „externalistische“ Auffassung) bzw. daß der betreffenden Person keine Gegengründe gegen ihre Meinung begegnet sind (Wolterstorffs stärker „internalistische“ Position), macht allein noch keine rationale Meinung aus; es muß auch aus der Sicht der erkennenden Person danach aussehen, daß die Erkenntnisfähigkeiten korrekt funktionieren, d. h. es muß Kohärenz zwischen den verschiedensten Meinungen und Erfahrungen der betreffenden Person bestehen. Angesichts der Erfahrung des Übels, des Unglaubens oder abweichender Glaubensüberzeugungen anderer Menschen muß von epistemisch unfreundlichen Bedingungen bezüglich religiöser Meinungen ausgegangen werden, die Forderung nach Kohärenz und Verteidigbarkeit gegen Einwände ist also in besonderem Maße begründet. Und zur Sicherung dieser Rationalitätsbedingungen habe die natürliche Theologie nach wie vor eine wichtige Funktion. Daß die Gräben zwischen Plantinga und der traditionellen natürlichen Theologie nicht so unüberbrückbar sind, sofern man sich vor Augen hält, das Ziel der letzteren eher die reflexive Vergewisserung über den eigenen Glauben ist, während Plantingas „Sensus Divinitatis“ eher eine Erklärung für die spontane religiöse Gewißheit des Gläubigen ist, hat Greco übrigens kürzlich deutlicher herausgearbeitet⁶. *Hugo Meynell*

⁶ Catholics vs. Calvinists on Religious Knowledge, in: American Catholic Philosophical Quarterly 71 (1997) 13–34.

Beitrag „Faith, Foundationalism, and Nicholas Wolterstorff“ dis kreditiert sich leider durch karikierende und sachlich dünne Ausritte gegen Konventionalismus, Kohärenztheorien und Pragmatismus, die M. als Varianten einer „anything goes“ – Erkenntnistheorie mißverstehet; dies ist schade, denn in der Sache selbst bringt M.'s Vorschlag einer an Lonergan orientierten Erkenntnisaufassung interessante Querverbindungen zur Transzendentalienlehre und zur Dynamik des Warum-Fragens – Aspekte, die in der RE unbeleuchtet bleiben. – *Thomas D. Sullivan* geht in „Resolute Belief and the Problem of Objectivity“ der Frage nach, inwieweit der Katholizismus den Gläubigen zum Glauben ohne oder gar gegen signifikante Erfahrungsbelege zwingt. Grundidee seiner an Newman orientierten Lösung ist, daß Glaube zwar kein Wissen i. e. S. ist, daß „resoluter“ (d. h. trotz epistemischer Lücken aufrechterhaltener) Glaube aber dann verpflichtend ist, wenn man gute Gründe dafür hat, daß a) die Erreichung des Ziels religiösen Glaubens (und Handelns) verpflichtend ist und b) daß religiöses Glauben und Handeln im Sinne einer Religion für die Zielerreichung unverzichtbar ist. Was es an guten Gründen dafür gibt, ist außerhalb der betreffenden religiösen Gemeinschaft nicht objektiv beurteilbar. S.s Darstellung leidet vor allem gegen Ende an einigen Unklarheiten; der verunglückte Formalisierungsversuch auf S. 138f. ist geradezu skurril. – *Patrick Lee* präsentiert in „Evidentialism, Plantinga, and Faith and Reason“ eine weitere Variante nicht primär „evidentialistischer“ Begründung der Rationalität des Glaubens: der Glaube dient nicht primär dem Wahrheitsziel, sondern ist – zur Pflege der angebotenen persönlichen Beziehung zu Gott – moralisch gerechtfertigt; die Bedeutung der Erfahrungsbelege besteht darin, daß einerseits das Wahrheitsziel nicht verletzt oder unterdrückt werden darf und andererseits gewisse Erfahrungsbelege nötig sind, damit es sich beim Eingehen auf das Beziehungsangebot überhaupt um einen moralisch vertretbaren Akt handelt. Glaube jenseits oder gar gegen Erfahrungsbelege sei zulässig, wenn die bisher verfügbaren Erfahrungsbelege trügerisch (zu ergänzen wäre wohl: erkennbarerweise trügerisch!) waren. Auch L. sieht die Bedeutung der Erfahrungsgründe für den Glauben in der reflexiven Vergewisserung, wenngleich hier nicht so sehr die Wahrheit des Geglaubten im Vordergrund steht, sondern die Wahrheit, daß man glauben sollte. – *Linda Zagzebski* verortet in „Religious Knowledge and the Virtues of the Mind“ zunächst die RE auf dem Hintergrund anderer zeitgenössischer analytischer Erkenntnistheorien (mit denen sie u. a. den methodischen Ausgang von der Betrachtung einzelner Meinungen bzw. beliefs und ihrer möglichen Rationalität teilt) und ihrer konfessionellen Wurzeln. Z. stellt die interessante These auf, daß der Externalismus ebenso wie die individualistische Grundtendenz der RE (*warrant* ist personenrelativ!) auf calvinistische Einflüsse im Bereich der theologischen Anthropologie zurückgehe, während die katholische Tradition eher zum Internalismus und Voluntarismus neige und insbesondere die Bedeutung der Glaubensgemeinschaft als des primären *warrant*-Besitzers betone. Z. entwickelt in der Folge eine aristotelisch geprägte Theorie epistemischer Tugenden, die die soziale Komponente sowohl beim Wissenserwerb als auch bei der Kultivierung erfolgreicher epistemischer Praktiken betont. Parallelen zu Plantinga bestehen insofern, als er – ebenso wie Aristoteles – den positiven epistemischen Status von Meinungen in begrifflicher Abhängigkeit von stabilen und verlässlichen Fähigkeiten der erkennenden Person definiert, und insofern, als „epistemische Untugenden“ wie Stolz, Eifersucht, Wunschenken und habituelles Dagegensein etc. zu den Faktoren zählen, die nach Plantinga die *proper function* der kognitiven Fähigkeiten beeinträchtigen. Ein wichtiger Unterschied liegt freilich darin, daß Tugenden im aristotelischen Sinn eine Willens- und Motivationskomponente haben, sowohl was ihren Erwerb als auch was ihre Ausübung angeht. Beides ist bei Plantinga nicht der Fall. – *James Ross* vertritt in „Cognitive Finality“ eine von Augustinus, Thomas und W. James beeinflusste Theorie des rationalen Sich-Verlassens auf die Erfahrungswelt und die darin eingebettete gemeinschaftliche Praxis aufgrund eines Strebens, das letztlich auf unsere Verwirklichung abzielt. Auch der natürliche Glaube an Gott ist ein Aspekt dieses Sich-Verlassens. R.'s anfangs ausgewogene Darlegungen, die durchaus offen wären für verwandte erkenntnistheoretische Positionen à la Maréchal, werden gegen Ende allerdings durch psychologisierende Überlegungen zum Zustimmungsgefühl und schwer nachvollziehbare Begründungs-

strukturen etwas getrübt. – *Ralph McInerny* geht in seinen „Reflections on Christian Philosophy“ der Frage nach, wie sich die RE in bisher vorliegende Explikationen von „Christlicher Philosophie“ einordnen läßt. M. bietet zunächst seine Sicht der Debatte in den 30er Jahren um Möglichkeit und Wesen Christlicher Philosophie (er betrachtet sie als von Emile Bréhier 1931 mit einem Artikel ausgelöst und sieht in der Konferenz von Juvisy 1933 ihren Höhepunkt⁷) und skizziert dann Plantingas Position zum Verhältnis von Glauben und Wissen: Der Christliche Philosoph⁸ (und auch der christliche Einzelwissenschaftler) soll in seinen Überlegungen vom gesamten Inhalt seines *belief-system* ausgehen; dies wird sowohl die Themenwahl bei der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit beeinflussen als auch eine Präferenz für Theorien zur Folge haben, die mit christlichen Glaubensauffassungen leichter kompatibel erscheinen. Als Grundunterschied zwischen verschiedenen Auffassungen Christlicher Philosophie hatte sich in Juvisy eben diese Frage herauskristallisiert, von welchen Ausschnitten unseres Meinungssystems der Christliche Philosoph methodisch ausgehen sollte; M. verdeutlicht, daß Plantingas Position – obwohl es ihm um die Versöhnung von „Thomisten“ und „Augustinisten“ zu tun ist –, unter dieser Rücksicht der augustiniischen Tradition nahe steht. – Eine bis etwa 1991/1992 reichende Bibliographie schließt den Band ab.

2. In Anschluß an McInernys weitgehend zustimmenden Beitrag sollen im Folgenden einige kritische Überlegungen zu Plantingas Auffassung von „Christlicher Philosophie“ angestellt werden; als authentisches Dokument kann dabei Plantingas Antrittsvorlesung „Advice to Christian Philosophers“⁹ in Notre Dame 1983 herangezogen werden. Christliche Philosophen (egal welcher Konfession, und mutatis mutandis gelte dies auch für jüdische und islamische Philosophen) sollten sich, so Plantinga, mehr auf ihre Rolle als Philosophen der Christlichen Gemeinschaft besinnen. Wenn sie ihre philosophischen Anstrengungen vornehmlich in Themen investieren, die in der nichtchristlichen philosophischen Welt modisch sind, vernachlässigen sie einen entscheidenden und zentralen Teil ihrer Aufgabe. So hat die Christliche Philosophie ihre eigenen Themen, und wo der Christliche Philosoph über Fragen von allgemeiner Relevanz in der zeitgenössischen philosophischen Welt nachdenkt, da tue er es möglicherweise anders, indem er z. B. weithin akzeptierte Annahmen über den richtigen Ausgangspunkt und die richtigen Methoden des Philosophierens bestreitet. Dies äußere sich beispielsweise (a) in der Ablehnung des empiristischen Verifikationskriteriums für bedeutungsvolle Sätze (aufgrund dessen man der religiösen Rede lange Zeit bestenfalls eine nichtkognitive emotive Funktion analog zu bestimmten Formen der Poesie zugemessen hat), (b) in der Zurückweisung der Frage, wie wahrscheinlich die Existenz Gottes (und wie rational daher der Glaube an ihn) sei zugunsten einer Grundlegung der Philosophie, die religiöse Meinungen als *properly basic* akzeptiert, und (c) auf anthropologischem Gebiet im Ausgang von der Wahlfreiheit der Person und konsequenterweise in der Bevorzugung von handlungstheoretischen Modellen, in denen die *agent causality* eine Schlüsselrolle einnimmt; Plantinga wird nicht müde zu betonen, daß der Christliche Philosoph seine erkenntnistheoretischen Befugnisse nicht überschreitet, wenn er von derlei Annahmen ausgeht, auch wenn er damit möglicherweise niemanden überzeugen kann und selbst eine Minderheitenmeinung vertritt. Es sei auch nicht nötig, daß es sonderlich stark zwingende Argumente für diese Ansichten gibt – es genüge, daß ihnen aus christlicher Sicht eine hohe Anfangsplausibilität zukomme. Damit plädiert Plantinga freilich nicht etwa für einen Rückzug der Christlichen Philosophen aus der

⁷ Diese Sicht ist allerdings historisch verengt, wie *H. M. Schmidinger* zeigt: Der Streit um die Christliche Philosophie in seinem Zusammenhang, in: *E. Coreth / W. M. Neidl / G. Pfligersdorfer* (Hg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, Band 3. Graz–Wien–Köln 1990, 23–47, hier bes. 30–38. Siehe auch *ders.*, *Christliche Philosophie*, in: *Information Philosophie* 5/1995, 20–30, sowie die dort aufgeführte Literatur.

⁸ Wenn im folgenden vom „Christlichen Philosophen“ die Rede ist, seien Christliche Philosophinnen natürlich immer mitgemeint.

⁹ Publiziert in: *M. D. Beaty* (Hg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (Library of Religious Philosophy 5). Notre Dame / London 1990, 14–37.

Forschergemeinschaft und die freiwillige Ghettoisierung; selbstverständlich dürfen sich Christliche Philosophen nicht vom methodischen und thematischen Stand der Forschung abkoppeln, ebenso wie umgekehrt Christliche Philosophen bestimmte Gesichtspunkte in die Diskussion einbringen sollten, die ansonsten übergangen würden. Allerdings schlägt Plantinga vor, in wenig aussichtsreiche Diskussionen mit Andersdenkenden (etwa um die Existenz Gottes) ebenso wenig Energie zu verschwenden wie in philosophische Forschungsprogramme, deren inhaltliche Grundannahmen mit dem Christentum nicht zu vereinbaren sind. Letzteres gilt insbesondere für sämtliche Facetten des in der angelsächsischen (und zunehmend auch der europäischen) Fachwelt vorherrschenden Programms des philosophischen Naturalismus. Stark vereinfacht besteht der zeitgenössische Naturalismus, der insbesondere durch das Werk W. V. O. Quines geprägt ist, in der These, daß sich die Philosophie methodisch und inhaltlich an den Naturwissenschaften als den verlässlichsten Wissensbeständen zu orientieren habe, die der Menschheit zu Gebote stehen. Philosophische Theorien – etwa im Rahmen der Ontologie oder der Sprachphilosophie – unterscheiden sich daher nur graduell, insbesondere von ihrer Allgemeinheit her von naturwissenschaftlichen Theorien, grundsätzlich (d. h. von ihrem Theorienstatus und Erfahrungsbezug her) bestehe kein Unterschied. Gegenüber diesem Ansatz hat Plantinga einerseits wiederholt die erkenntnistheoretische Berechtigung der Möglichkeit verfochten, auch seine religiösen Überzeugungen als wichtigen Teil des *belief-system* zugrunde zu legen, und andererseits auch erkenntnistheoretische Argumente gegen den Naturalismus geführt¹⁰. Insgesamt hat dieser geänderte philosophische Grundansatz weitreichende Konsequenzen bis hinein in religiös scheinbar völlig indifferente Gebiete wie etwa Deutungen der Mengenlehre (Plantinga schlägt vor, einen konzeptualistischen Mengenbegriff zu überdenken, der – in Anwendung von Cantors berühmter Definition – Mengen als durch den Denkkakt Gottes zusammengedachte Objekte interpretiert¹¹) oder der Wahrscheinlichkeitstheorie. Richard Otte exponiert in Anschluß an Plantinga beispielsweise eine „theistische“ Auffassung der epistemischen Wahrscheinlichkeit, die rationale Meinungen als Produkte von korrekt (im Sinne des göttlichen „Bauplans“) funktionierenden kognitiven Apparaten deutet. Das Postulat der langfristigen Konvergenz von Wahrscheinlichkeitsbeurteilungen aufgrund neuer Erfahrungsdaten auf einen „objektiv richtigen“ Wert hin (dessen Rechtfertigung im Rahmen der gängigen bayesianischen Ansätze eines der Hauptprobleme darstellt) ist im Rahmen von Ottes Konzeption kein sonderliches Problem: diese Konvergenz ist einfach eine Auswirkung dessen, daß Gott in seiner Vorsehung unsere Erkenntnisfähigkeiten mit den Umweltverhältnissen abgestimmt hat¹².

3. Diese Beispiele lassen vermuten, daß bezüglich der Auffassung der RE über das Verhältnis von Einzelwissenschaften und religiösen Überzeugungen doch noch Klärungsbedarf besteht. Prima facie könnte man vermuten, daß es sich bei den im vorigen Absatz dargestellten Deutungen einzelwissenschaftlicher Theorien einfach um inhaltsreichere, im übrigen aber empirisch indifferente persönliche Interpretationen handelt, die jedem Betrachter unbenommen sind. Vermutlich nimmt jeder Wissenschaftler mehr

¹⁰ Methodological Naturalism?, in: J. M. van der Meer (Hg.), *Facets in Faith and Science*. University Press of America, 1995; Warrant and Proper Function (siehe FN 4), Kap. 11.

¹¹ Advice to Christian Philosophers (siehe FN 9), 35f.

¹² A Theistic Conception of Probability, in: *Beaty* (Hg.) (siehe FN 9), 92–117. Ottes Auffassung ist insofern eine Nonstandard-Auffassung, als Wahrscheinlichkeiten dabei nicht durch bestimmte Zahlenwerte zwischen null und eins repräsentiert werden, sondern durch Zahlenintervalle, die die Bandbreite möglicher vernünftiger Überzeugungen wiedergeben sollen, die verschiedene Personen mit korrekt funktionierenden kognitiven Apparaten in ein und derselben Erkenntnisituation fassen könnten. Die Wahl solcher „Rationalitätsintervalle“ als Grundbegriff ist von ihrer Motivation her ein Zugeständnis an den externalistischen Grundansatz (eine externalistische probabilistische Rationalitätsauffassung, die mit präzisen Zahlenwerten arbeiten würde, wäre mit dem uneinlösbaren methodischen Postulat eines „Gottesstandpunktes“ belastet), sachlich gesehen ist sie aber von den theistischen Hintergrundannahmen unabhängig.

oder minder bewußt viele solcher „Sinnaufladungen“¹³ vor; und daß es Christlichen Philosophen um die Explikation eines umfassenderen Systems solcher Sinnaufladungen aus christlicher Sicht zu tun sein solle, stellt eine mögliche und geschichtlich bedeutsame Auffassung von Christlicher Philosophie dar. Exemplarisch sei etwa auf die Werke von Teilhard de Chardin oder Jacques Maritain verwiesen. Die Frage, die eine Christliche Philosophie aus dieser Sicht zu stellen hat, lautet dann etwa: Angenommen, die christlichen Glaubenssätze seien wahr; was ergibt sich daraus für die Einordnung der Ergebnisse eines bestimmten Wissenschaftsbereiches in eine umfassende christliche Weltansicht? Eine Konsequenz dieser Auffassung wäre es, daß es aus der Sicht Christlicher Philosophie unterschiedliche Präferenzen für bestimmte wissenschaftliche Theorienansätze gibt. – Die Ähnlichkeiten dieser Auffassung zu derjenigen Plantingas, wie sie oben dargestellt wurde, sollten offensichtlich sein. Einige seiner Vorschläge – etwa derjenige, keine Energien in philosophische Diskussionen z. B. um die Existenz Gottes zu vergeuden – kann als bloße taktische Klugheitsregel im Sinne „intellektueller Ökonomie“ gelesen werden. Einige andere, etwa derjenige, sich als Christlicher Philosoph von philosophischen Forschungsprojekten und Theorien fernzuhalten, die man aus der Sicht des Glaubens als schlichtweg abwegig bzw. falsch ansieht, haben allerdings mehr wissenschaftstheoretisches Gewicht. Sie gehen offenkundig davon aus, daß es an und für sich Widersprüche zwischen einem theistisch geprägten *belief-system* und philosophischen (bzw. auch einzelwissenschaftlichen) Aussagen geben könne, die nicht ausräumbar sind.

Als Alternative dazu sei auf eine zweite Auffassung Christlicher Philosophie hingewiesen, die sich in zumindest zwei ihrer methodischen Grundannahmen von der vorhin geschilderten unterscheidet: (1) Der Christliche Philosoph hat – qua Philosoph! – in seinem Denken soweit als möglich von Meinungen auszugehen, die (in einem noch zu erläuternden Sinne) unabhängig von religiösen Überzeugungen und daher an und für sich von gutwilligen und vernünftigen Gesprächspartnern beliebiger weltanschaulicher Prägung nachvollziehbar und akzeptabel sind. Erst wenn Fragen auftauchen, die auf dieser Basis keine zureichende Antwort finden, kann berechtigterweise auf religiöse und sonstige weltanschauliche Überzeugungen zurückgegriffen werden, die allerdings als solche zu kennzeichnen sind und nicht etwa mit dem Anschein neutraler einzelwissenschaftlicher oder philosophischer Ergebnisse versehen werden dürfen. (2) Sollte der Anschein eines Widerspruchs zwischen religiösen Überzeugungen einerseits und philosophischen oder einzelwissenschaftlichen Aussagen andererseits bestehen, so geht dieser auf illegitime Bereichsüberschreitungen und/oder methodische Fehler auf einer oder auf beiden Seiten zurück¹⁴. Die Vorteile dieser beiden Grundannahmen für ein dialogorientiertes Philosophieren im Kontext pluraler Gesprächssituationen sollten deutlich sein: Dem Gesprächspartner sollte so einerseits klarer werden, präzise auf welche Fragen religiöse Überzeugungen eine Antwort bieten, und andererseits sollte klarer werden, wo genau (wenn überhaupt) sich weltanschauliche Positionen unterscheiden. Außerdem sinkt dadurch die Gefahr, daß religiöse Überzeugungen mit einer Art falsch verstandener einzelwissenschaftlicher Sätze (etwa zu Füllung von Erklärungslücken) verwechselt werden. Die Prämisse, daß sich Glaube und Einzelwissenschaft – sofern man nur methodisch in-

¹³ Die instruktive Metapher von der „Sinnaufladung“ für derartige vollere Interpretationen von Theorien verdanke ich Hans-Dieter Mutschler. Welche Folgen (bis hinein in neomythische Spekulationen) es haben kann, wenn derlei Sinnaufladungen mit Theoriebestandteilen verwechselt werden, hat *Mutschler* eindringlich aufgezeigt in: *Mythos „Selbstorganisation“*, in *ThPh* 67 (1992) 86–108; *Schöpfungstheologie und physikalischer Feldbegriff bei Wolfhart Pannenberg*, in: *ThPh* 70 (1995) 543–558.

¹⁴ Die teilweise leidvolle Geschichte des Verhältnisses zwischen Naturwissenschaften und Theologie bis in unser Jahrhundert bietet eine Fülle von Beispielen für derlei Konflikte; aber auch zeitgenössische populärwissenschaftliche Traktate bieten mitunter ganz erstaunliches Anschauungsmaterial für methodisch unberechtigte weltanschauliche Globalerklärungsansprüche aufgrund physikalischer, biologischer, ethologischer u. a. Ergebnisse bzw. spezifischer Interpretationen derselben.

nerhalb seiner Rechte bleibt und den jeweiligen legitimen Geltungsanspruch seiner Aussagen nicht überzieht – letztlich nicht widersprechen können, da sie sich letztlich beide von Gott herleiten, entstammt freilich einer schöpfungstheologischen These¹⁵; Wenn der Christliche Philosoph sie im Dialog zugrundelegt, sollte dies dem möglicherweise andersdenkenden Dialogpartner – da sie ihn ja zu nichts verpflichtet – problemlos akzeptabel sein.

Ein stärkeres Augenmerk – d. h. stärker, als es im Rahmen der RE allem Anschein nach geschieht – auf derlei *methodologische* Aspekte des Philosophierens könnte für die Christliche Philosophie von mehrfachem Gewinn sein: einerseits wird die Gefahr des Brückenabbruches zur sonstigen philosophischen Diskussion vermindert, und andererseits kann Christliche Philosophie (durchaus im Verein mit anderen, auf besonderes Methodenbewußtsein bedachten Strömungen) ein Korrektiv sein, das diese Gesichtspunkte in Erinnerung hält und so zugleich die spezifische Antwort des Christentums verständlich macht, ohne den Gesprächspartner von vornherein zu allzuvielen Zugeständnissen oder möglicherweise schwierig nachzuvollziehenden Vorannahmen zu zwingen. Anhand von Plantingas oben erwähnten Beispielen (a) bis (c) (sowie seiner allgemeinen Warnung vor dem Naturalismus) soll noch ganz kurz skizziert werden, wie eine stärker methodologisch orientierte Christliche Philosophie im vorgeschlagenen Sinne hier zu Lösungen beitragen könnte. Ad (a): Es ist hier freilich nicht der Ort, die Geschichte der Kritik am Verifikationskriterium nachzuzeichnen. Hingewiesen sei aber immerhin darauf, daß sich diese Kritik von Anfang an großteils auf methodologische Überlegungen stützte. Man vergleiche bereits die Debatte innerhalb des Wiener Kreises um die Natur der Protokollsätze: Handelt es sich dabei um Beschreibungen der mentalen Zustände des Beobachters (womit das Intersubjektivitätsproblem auftritt) oder um Beschreibungen physikalischer Zustände von Meßgeräten (womit das Gewißheitsproblem auftritt)? Aus der wachsenden Einsicht, daß der Großteil unserer faktisch verwendeten und erfolgreichen physikalischen Sprache bei radikaler Ernstnahme des Verifikationskriteriums eigentlich bedeutungslos ist (weil physikalische Theorien u. a. wesentlich auf Allaussagen und Aussagen über Dispositionen beruhen, die aber niemals im strengen Sinne verifizierbar sind), erwachsen die Unterscheidung zwischen Beobachtungssprache und Theoriesprache ebenso wie Vorschläge, das Verifikationskriterium z. B. zu einem Bestätigbarkeitskriterium einzuschränken¹⁶. Diese Überlegungen machen deutlich, daß es bedeutungsvolle Aussagen mit sehr verschiedenen Funktionen und Erfahrungsbezügen geben kann; nicht zuletzt wurde das Feld für eine kognitiv sinnvolle religiöse Rede dadurch wesentlich erweitert¹⁷. – Ad (b): Das Urteil über Plantingas Empfehlung, man solle als Christlicher Philosoph die Frage, wie wahrscheinlich die Existenz Gottes (und wie rational daher der Glaube an ihn) sei, zugunsten einer Grundlegung der Philosophie, die religiöse Meinungen als „properly basic“ akzeptiert, zurückstellen, wird differenziert ausfallen, wenn man zunächst einige methodologische Überlegungen zur Funktion der Argumente für die Existenz Gottes voranstellt. Ein denkgeschichtlicher Vergleich zeigt, daß diese Argumente erst ab der frühen Neuzeit mit der Funktion belastet wurden, die Rationalität des Glaubens, womöglich gegenüber radikal Andersdenkenden, zu beweisen. Bis dahin hatten die Gottes„beweise“ eher die Funktion gehabt, die Theologie wissenschaftstheoretisch zu fundieren, indem ihr Bezugsobjekt als notwendige Bedingung für bestimmte allgemeine Erfahrungsgegebenheiten aufgewiesen und – vor allem – der Terminus „Gott“ in kritischer Abhebung vom vorwissenschaftli-

¹⁵ Aus katholischer Sicht ist diese These besonders ausführlich ausgearbeitet in Vat. II, GS 36. Zu älteren lehramtlichen Äußerungen in dieser Richtung siehe u. a. DH 2776, 2811, 3017–3019, 3287, 3545, 3895 f.

¹⁶ R. Carnap, *Testability and Meaning*, in: *Philosophy of Science* 3 (1936) 419–471; 4 (1937) 1–40; *ders.*, *Theoretische Begriffe der Wissenschaft. Eine logische und methodologische Untersuchung*, in: *ZPhF* 14 (1960) 209–233, 571–584. Für eine Übersicht siehe W. Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 1. Stuttgart 1989⁷, Kap. IX 3f und X 2.

¹⁷ Für eine stark von der Auseinandersetzung mit dem Logischen Empirismus inspirierte Religionsphilosophie siehe z. B. J. M. Bocheński, *Die Logik der Religion*. Köln 1968.

chen religiösen Sprechen in die wissenschaftliche Sprache eingeführt wurde¹⁸. Eines strikten „Beweises“ für die *sententia communis*, daß Gott existiert, bedurfte es im Mittelalter nicht. Geht man von diesem demonstrativen Verständnis der Argumente für Gottes Existenz aus, dann erscheint Plantingas Empfehlung, sich in diesbezügliche Dispute besser gar nicht einzu lassen, durchaus plausibel. Deutet man diese Argumente aber im obengenannten Sinne als Einführung bzw. Explikation des Kerns des theistischen Gottesbegriffs unter Bezugnahme auf bestimmte Gegebenheiten unserer Erfahrung, dann wird deutlich, daß ihr Ziel nicht ein Andemonstrieren religiöser Wahrheiten ist, sondern die reflexive Vergewisserung des Gläubigen, wie das (aufgrund religiöser Erfahrung, des Zeugnisses anderer u. a.) Geglaubte in sonstige Erfahrungsbereiche einzubetten ist. Während die traditionelle philosophische Gotteslehre also eher das Anliegen der reflexiven Selbstvergewisserung verfolgt, legt Plantingas „Sensus Divinitatis“-Konzeption den Akzent eher auf eine Erklärung für das spontane religiöse Bewußtsein. Daß hier von Beginn an unterschiedliche Auffassungen vorliegen und daß auch für einen Gläubigen, der im Sinne Plantingas seine Manifestationsmeinungen als *properly basic* zugrundelegt, dieses reflexive Anliegen der traditionellen philosophischen Gotteslehre attraktiv sein sollte, wird von einigen der in dem Sammelband vertretenen Autoren (Quinn, Zeis, Lee, Greco) sehr zu Recht herausgestrichen. – Ad (c): Sofern in zeitgenössischen handlungstheoretischen Modellen der *agent causality* eine Schlüsselrolle zugewiesen wird (d. h. der Rekurs auf das Handlungssubjekt und seine Willensakte als berechtigter und irreduzibler Teil des Explanans für Handlungen akzeptiert wird), erfolgt dies mitunter erst in einem fortgeschrittenen Stadium der Aporetik, d. h. dann, wenn die Erklärungsdefizite rein naturalistischer Handlungskonzeptionen unüberschaubar geworden sind. Der Verweis auf den Handelnden und seine Verursachung der Handlung wirkt dann mitunter als deplazierter *Deus ex machina* bzw. ad-hoc-Lückenfüller im Rahmen der ansonsten naturalistisch gemeinten Theorie¹⁹. Methodologisch besonnenere Handlungstheoretiker²⁰ machen darauf aufmerksam, daß der konstruktive Ausgangspunkt für unser gesamtes handlungstheoretisches Vokabular unser alltägliches Sprechen über handelnde Personen ist, wobei es zum korrekten Erlernen dieses letzteren Sprachbereiches gehört, daß man (1) sowohl den mentalen als auch den physikalischen Bedeutungsaspekt der Prädikate für Personen verstanden hat und (2) daß man diese Prädikate sowohl in der Eigen- als auch in der Fremdperspektive zu verwenden gelernt hat²¹. Daraus ergibt sich, daß die Akzentuierung nur eines dieser Aspekte (z. B. wenn man von „Ereignissen“ oder „Körperbewegungen“ spricht) bereits ein Abstraktionsprodukt ist, von dem aus eine inhaltlich adäquate Rekonstruktion des Ausgangsphänomens „Handlung“ nicht mehr möglich ist, auch wenn man den Explanantia nachträglich einen Faktor wie *agent causality* hinzufügt. Eine Bevorzugung von Theorien, die die *agent causality* von Beginn an berücksichtigen, braucht also nicht durch die leichtere Kompatibilität mit religiösen Überzeugungen über die Natur der Person motiviert zu sein, sondern könnte sich auf allgemeine methodologische Überlegungen stützen. Ähnliches ließe sich ganz allgemein für die Option zwischen naturalistischen und nichtnaturalistischen Grundsätzen der Philosophie zeigen. Zur weiteren Klärung ist möglicherweise die Unterscheidung von logischer und motivatorischer Abhängigkeit philosophischer Thesen von weltanschaulichen Hintergrundannahmen hilfreich: es mag und wird typischerweise der Fall sein, daß die von Plantinga vorgeschlagenen inhaltli-

¹⁸ Siehe dazu: G. Siegart, „Et hoc dicimus Deum“ – Eine definitionstheoretische Betrachtung zu Sthlq2a3, sowie O. Muck, Funktion der Gottesbeweise in der Theologie, beides in: F. Ricken (Hg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der modernen Logik und Wissenschaftstheorie*. Stuttgart–Berlin–Köln 1991, 1998².

¹⁹ Dies ist der Kern von Donald Davidsons Kritik an der Idee der *agent causality*: D. Davidson, Handeln, in: *Handlung und Ereignis*. Üs. von J. Schulte. Frankfurt: Suhrkamp 1985, 85 f.

²⁰ Vgl. z. B. E. Runggaldier, Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus. Stuttgart–Berlin–Köln 1996, Kap. 3.

²¹ Darauf hat P. F. Strawson unter Bezugnahme auf Wittgenstein nachdrücklich hingewiesen: *Einzelding und logisches Subjekt (Individuals)*. Üs. von F. Scholz. Stuttgart 1972, bes. 126–142.

chen Präferenzen *motivatorisch* abhängig sind von den weltanschaulichen Hintergrundannahmen eines Christlichen Philosophen, *logisch* abhängig (d. h. damit in Folgebeziehungen stehend) dürfen seine Thesen davon aber nicht sein.

4. Mit diesen Bemerkungen sollte nur auf einen der religionsphilosophisch interessanten Aspekte der RE hingewiesen werden. Zwei andere wären etwa der Begriff und die Rolle „religiöser Erfahrung“ in diesem Denken. Prima facie erscheint es ja so, daß nach Plantinga bei einigen Menschen die „gut geölte Erkenntnismaschine“, die einzelne *warranted beliefs* auswirft (um ein etwas ironisches Bild von L. Zagzebski 221] zu gebrauchen), auch über spezielle Erfahrungsfähigkeiten für Manifestationen Gottes verfügt, wobei sich diese Fähigkeit der Willenskontrolle entzieht und die Verbindung zu anderen kognitiven Fähigkeiten etwas unklar bleibt. Damit erheben sich freilich sofort die Fragen nach der Bedeutung der Ausdrücke in *manifestation beliefs* im Zusammenhang unseres Sprechens über sonstige Erfahrungsbereiche²² sowie nach Kriterien zur Abweisung offenkundig unberechtigter religiöser Wahrnehmungsbehauptungen; Plantingas Gegner werfen ihm ja u. a. vor, ausgehend von seinen antifundationalistischen Absichten eine neue, um eine besondere Erkenntnisquelle bereicherte Art des Fundationalismus konzipiert zu haben. Diese Fragen – die die traditionelle philosophische Gotteslehre vielleicht doch wieder als wertvollen komplementären Ansatz zur RE erscheinen lassen würden – sollen hier nur erwähnt werden. In welche vielfältigen Richtungen sich ein Gespräch zwischen den beiden religionsphilosophischen Zugängen entwickeln könnte, wird durch den vorliegenden Sammelband – bei allen seinen erwähnten punktuellen Schwächen – jedenfalls deutlich aufgezeigt. Er eignet sich auch durchaus – idealerweise in Verbindung mit James F. Sennetts hervorragender kritischer Darstellung von Plantingas Denken²³ – zur Vermittlung einer ersten und zugleich kritischen Übersicht über die bereits weitverzweigte Diskussion. Sich beizeiten eine solche zu verschaffen, ist insofern empfehlenswert, als die Diskussion um die RE wohl spätestens mit dem Erscheinen von Plantingas ausstehendem drittem „Warrant“-Band verstärkt auf den europäischen Kontinent übergreifen wird.

Sinnstörende Druckfehler: 22 Z. 17f.: „self-reverential“ statt „self-referential“; 41 Z. 13: „the claim the“ statt „the claim that“; 180 Z. 2 „form“ statt „from“; 190 Z. 33: „the T's situation“ statt „that T's situation“.

²² Dazu eingehend O. Muck, Weltanschauliche Bedingungen religiöser Erfahrung, in: *Laarmann / Trappe* (Hg.) 71–90 (s. v. FN 1).

²³ J. F. Sennett, *Modality, Probability, and Rationality. A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy* (American University Studies Series V, Vol. 129). New York u. a. 1992. Hier insbesondere Kap. 5 und 6. – Siehe auch J. E. Tomberlin / P. Van Inwagen (Hg.), *Alvin Plantinga* (Profiles Vol. 5). Dordrecht – Boston – Lancaster: Reidel 1985.