

Der „*sensus divinitatis*“, die Erbsünde und das Problem menschlicher Freiheit gegenüber Gott

|| Kritische Anmerkungen zur Rolle des „*sensus divinitatis*“ in Alvin Plantingas reformierter Epistemologie

VON OLIVER J. WIERTZ

Viele Intellektuellen, insbesondere viele philosophisch Gebildete der Gegenwart, halten die Irrationalität theistischer Überzeugungen für eine ausgemachte Sache. Nicht nur, daß angeblich einige gute Gründe gegen die Wahrheit des Theismus¹ sprechen (vor allem das Problem der offensichtlichen Übel in unserer Welt), sondern der Theismus könne auch keine guten Gründe für seine Wahrheit anführen. Gottesbeweise gelten als durch Hume und Kant endgültig widerlegt und erledigt (und spätestens seit der dialektischen Theologie auch als religiös unangemessen), und der Rekurs auf religiöse Erfahrungen wird als zu subjektiv und unzuverlässig eingeschätzt. Daraus resultiert die Einstellung, daß auch, wenn der Theismus wahr sein sollte, sich diese Wahrheit auf keinen Fall feststellen läßt und die Überzeugung von der Wahrheit des Theismus deswegen irrational ist.

Auf seiten der Theisten gibt es zwei Möglichkeiten, auf diese Kritik zu reagieren. Die erste Möglichkeit läuft darauf hinaus, trotz Hume und Kant die traditionellen Gottesbeweise mit Hilfe der Mittel zeitgenössischer Logik und Wissenschaftstheorie neu zu formulieren beziehungsweise neue Gottesbeweise zu entwerfen.² Die zweite Möglichkeit besteht darin, sich nicht länger mit der Frage nach der Möglichkeit und dem epistemischen Wert von Gottesbeweisen aufzuhalten, sondern bei der grundlegenden Frage anzusetzen, ob theistische Überzeugungen zu ihrer Rationalität überhaupt auf gültige Gottesbeweise angewiesen sind. Diesen Weg schlug vor mehr als dreißig Jahren u. a. der amerikanische Philosoph Alvin Plantinga ein,³ dessen jüngste religionsphilosophischen Beiträge auch im deutsch-

¹ Unter ‚Theismus‘ wird im Folgenden die philosophische Position verstanden, die die Behauptung beinhaltet, daß der theistische Gott existiert. Unter dem theistischen Gott soll ein geistiges Wesen (d. h. ein Wesen ohne Körper) verstanden werden, das allmächtig, allwissend, ewig und moralisch vollkommen ist, sich in seinem Sein keinem anderen Wesen verdankt, aber selbst Schöpfer und Erhalter aller von ihm unterschiedenen Wesen ist. Zum Begriff des Theismus in der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie siehe u. a. T. Koistinen, *Philosophy of Religion or Religious Philosophy? A Critical Study of Contemporary Anglo-American Approaches*, Helsinki 2000, 20–26.

² Bekanntestes Beispiel für die Neuformulierung der traditionellen Gottesbeweise ist wohl R. Swinburne, *The Existence of God*,² Oxford 2004. Einen neuen Gottesbeweis hat zum Beispiel Barry Miller vorgelegt; siehe B. Miller, *From Existence to God. A contemporary philosophical argument*, London, New York 1992.

³ Vgl. u. a. A. Plantinga, *Justification and Theism*. In: M. D. Beatty (Hg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame 1990, 41–70; A. Plantinga, *Reformed epistemology*.

sprachigen Raum bereits verschiedentlich gewürdigt wurden.⁴ Plantinga versucht zu zeigen, daß theistische Überzeugungen ohne eine propositionale epistemische Rechtfertigung⁵ epistemisch gerechtfertigt beziehungsweise mit einem positiven epistemischen Status versehen sein können. Das heißt in der Sprache der gegenwärtigen analytischen Epistemologie: Plantinga versucht die *Möglichkeit* zu verteidigen, daß theistische Überzeugungen berechtigt basal sein können.⁶ Dabei stützt sich Plantinga auf seine erkenntnistheoretische Theorie des „warrants“⁷ von Überzeugungen. „Warrant“ ist nach Plantinga jene Eigenschaft einer Überzeugung, die (wenn in ausreichendem Maß vorhanden) eine wahre Überzeugung zu Wissen macht. Zentral für Plantingas Warrant-Theorie ist der Begriff der korrekten Funktion. Eine Überzeugung hat warrant, wenn sie Produkt eines kognitiven Vermögens ist, das korrekt gemäß seinem auf die Produktion wahrer Überzeugungen ausgerichteten Bauplan arbeitet, und zwar in einer dem Vermögen angemessenen Umwelt und ungestört von negativen Einflüssen. Der warrant einer Überzeugung \bar{U} eines epistemischen Subjekts S ist unabhängig davon, ob S davon Kenntnis hat, daß \bar{U} Produkt eines korrekt funktionierenden und auf Wahrheit ausgerichteten kognitiven Vermögens ist. Allerdings kann \bar{U} für S seinen positiven epistemischen Status verlieren, wenn \bar{U} Entkräften gegenübersteht, d. h. anderen Überzeugungen von S , die ent-

In: P. L. Quinn/C. Taliaferro (Hgg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1997, 383–389; A. Plantinga, Artikel „Religion and Epistemology“. In: E. Craig (Hg.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8, London/New York 1998, 209–218; A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford 2000 (im Folgenden abgekürzt mit „WCB“).

⁴ Siehe zum Beispiel C. Jäger, *Reformierte Erkenntnistheorie*. In: ZPhF 55 (2001), 491–515; M. Laube, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*, Berlin/New York 1998, 195–211; A. Löffler, *Wie können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen bilden? Einige Anmerkungen zu Alvin Plantingas Aquinas/Calvin-Modell*. In: ThPh 77 (2002), 233–245; und einige Passagen in: W. Löffler, *Bemerkungen zur zeitgenössischen „Christlichen Philosophie“ in Nordamerika*. In: ThPh 73 (1998), 405–414; B. Niederbacher, *Zur Epistemologie des theistischen Glaubens. Gotteserkenntnis nach Alvin Plantinga*. In: ThPh 74 (1999), 1–16.

⁵ Unter der propositionalen epistemischer Rechtfertigung einer Überzeugung \bar{U} soll im Folgenden die Rechtfertigung von \bar{U} durch andere Überzeugungen \bar{U}' , \bar{U}'' etc. verstanden werden, d. h., daß mit Hilfe anderer Überzeugungen der Nachweis erbracht wird, daß die Wahrheit von \bar{U} wahrscheinlicher als die Wahrheit von *Nicht- \bar{U}* ist. So ist die Überzeugung, daß der Gärtner der Mörder ist, genau dann propositional gerechtfertigt, wenn mindestens eine meiner Überzeugungen die Wahrheit der Überzeugung, daß der Gärtner der Mörder ist, wahrscheinlicher macht als die Wahrheit der Überzeugung, daß der Gärtner nicht der Mörder ist und keine Überzeugung diese Wahrscheinlichkeitsverhältnisse umkehrt.

⁶ Eine Überzeugung ist berechtigt basal, wenn sie zu ihrem positiven epistemischen Status nicht auf die Begründung durch andere Überzeugungen angewiesen ist. Eine Überzeugung ist abgeleitet oder nichtbasal, wenn ihr positiver epistemischer Status von der Begründung durch andere Überzeugungen abhängt.

⁷ Der Ausdruck „warrant“ ist schwierig zu übersetzen. „Rechtfertigung“ scheidet als Übersetzung aus, da damit auch „justification“ übersetzt wird und Plantinga ausdrücklich Ende der 80er Jahre in seinen Publikationen aus philosophischen Gründen nicht mehr von „justification“, sondern von „warrant“ redet. „Begründung“ kommt als Übersetzung wegen der möglichen „evidentialistischen“ Konnotationen von „Begründung“ nicht in Frage. „Berechtigung“ sollte vermieden werden, weil es sonst zu leicht zur Verwechslung von berechtigten mit berechtigt basalen Überzeugungen kommen kann. Die beste Lösung scheint zu sein, auch in deutschen Texten „warrant“ beizubehalten; siehe auch Löffler, *Glaubensannahmen*, 234.

weder gegen die Wahrheit von \bar{U} (widerlegende Entkräfter) oder gegen die epistemischen Gründe für \bar{U} sprechen (unterhohlende Entkräfter).⁸ Entkräfter können wiederum durch Entkräfter-Entkräfter (Entkrafter²) neutralisiert werden.

Plantinga wendet seine epistemologische Warrant-Theorie auf die Frage nach dem positiven epistemischen Status theistischer Überzeugungen in seinem religionsphilosophischen A/C-Modell⁹ an. Zentral für dieses Modell ist vor allem die Postulierung eines von Gott jedem Menschen verliehenen kognitiven Vermögens, das Plantinga in Anlehnung an Calvin als *sensus divinitatis* bezeichnet. Dieser *sensus divinitatis* bildet unter vielfältigen Umständen theistische Überzeugungen der Art, daß Gott mich liebt, daß Gott von Ehrfurcht gebietender Majestät ist usw. Mit dem Rekurs auf einen universal verbreiteten korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* begründet Plantinga seine These, daß theistische Überzeugungen auch ohne propositionale Evidenz einen positiven epistemischen Status haben, d. h. berechtigt basal sein können.¹⁰ Da nach Plantinga eine Überzeugung genau dann einen positiven epistemischen Status hat, wenn sie Ergebnis eines korrekt funktionierenden kognitiven Vermögens ist, das auf Wahrheit ausgerichtet ist und in einer für seine korrekte Funktion angemessenen Umgebung arbeitet, und man davon ausgehen kann, daß ein von Gott geschaffenes kognitives Vermögen auf Wahrheit ausgerichtet ist und korrekt funktioniert, nimmt der *sensus divinitatis* eine zentrale Stellung in Plantingas Projekt einer reformierten Epistemologie ein.

Plantingas These vom positiven epistemischen Status theistischer Überzeugungen auch ohne propositionale Evidenz ist Gegenstand zahlreicher philosophischer Auseinandersetzungen. In diesen Diskussionen wird allerdings so gut wie nie die Rolle des *sensus divinitatis* untersucht. Im Folgenden wird dies geschehen und dabei soll gezeigt werden, daß der *sensus divinitatis* (und Plantingas Verknufpfung des *sensus divinitatis* mit der christlichen Lehre von der Erbsünde) die ihm zugedachte zentrale Aufgabe in Plantingas Modell des positiven epistemischen Status theistischer Uberzeu-

⁸ Meine Überzeugung, daß Schmidt sich zur Zeit in New York aufhält, ist ein widerlegender Entkräfter für meine Überzeugung, daß ich ihn vorhin im Frankfurter Dom gesehen habe. Die Überzeugung, daß meine Begründung meiner Überzeugung, daß es Schmidt war, den ich vorhin im Frankfurter Dom gesehen habe, einen logischen Fehler enthält, ist ein unterhohlender Entkräfter für meine Überzeugung, daß ich vorhin Schmidt im Frankfurter Dom gesehen habe.

⁹ Plantinga versucht mit dem A/C-Modell (abgekürzt für „Aquin/Calvin-Modell“) in Anlehnung an Thomas von Aquin und J. Calvin zu zeigen, daß die Möglichkeit besteht, daß theistische Überzeugungen wahr sind und alle Bedingungen dafür erfüllen, einen positiven epistemischen Status zu besitzen und letztendlich nicht bloße Überzeugungen, sondern Wissen zu sein. Ob Plantinga sich für sein Aquin/Calvin-Modell zu Recht auf Aquin und Calvin als historische Ideengeber beruft, kann an dieser Stelle offenbleiben.

¹⁰ Es ist wichtig, Plantingas Ziel genau zu bestimmen. Plantinga will nicht nachweisen, daß theistische Überzeugungen tatsächlich berechtigt basal sind, sondern er will zeigen, daß diese Möglichkeit besteht. Dies unternimmt er, indem er versucht nachzuweisen, daß theistische Überzeugungen aller Wahrscheinlichkeit nach in basaler Weise warrant haben, wenn der Theismus wahr ist.

gungen nicht überzeugend erfüllen kann. Dafür wird zuerst ein empirisches Argument gegen Plantingas *sensus-divinitatis*-These konstruiert und danach wird gezeigt, daß Plantingas Antwort auf dieses Argument mit Hilfe der Lehre von der Erbsünde in ein Dilemma führt.

1. Ein empirisches Argument gegen Plantingas Theorie des *sensus divinitatis*

Angesichts der Behauptung Plantingas, daß der *sensus divinitatis* ein von Gott allen Menschen verliehenes Vermögen zur Bildung theistischer Überzeugungen mit einem hohen Gewißheitsgrad ist, stellt sich die Frage, warum es trotz dieses Erkenntnisvermögens viele Menschen gibt, die von der Existenz des theistischen Gott nicht überzeugt sind¹¹ (beziehungsweise deren Glauben an den theistischen Gott geschwächt und mit Zweifeln belastet ist). Plantinga weist selbst darauf hin, daß es eine Präsumpation der Zuverlässigkeit korrekt arbeitender kognitiver Vermögen gibt.¹² Wir gehen davon aus, daß korrekt arbeitende kognitive Vermögen größtenteils wahre Überzeugungen produzieren. Daraus folgt, daß, wenn jeder Mensch einen (korrekt funktionierenden) *sensus divinitatis* besitzt, fast alle Menschen theistische Überzeugungen haben müßten. Aus dem Faktum fehlenden (annähernd) universalen theistischen Glaubens (und des oft geschwächten Glaubens von Theisten) läßt sich somit folgendes Gegenargument gegen Plantingas Hypothese eines universalen *sensus divinitatis* konstruieren:

1) Wenn es einen *sensus divinitatis* gibt, den alle Menschen besitzen, besitzen fast alle Menschen wahre theistische Überzeugungen.¹³

¹¹ Auf die gesamte Religionsgeschichte hin betrachtet, bilden theistische Religions-/Glaubensformen eher die Ausnahme als die Regel (erste Zeugnisse für eine religiöse Dimension im menschlichen Leben sind ca. 500 000 Jahre alt, erste Monotheismen entstehen im Achsenzeitalter (ca. 800–200 v. Chr.); siehe u. a. N. Smart (Hg.), Atlas der Weltreligionen, Köln 2000, 16; 18; 22f.). Gegenwärtig kann sogar in den traditionellen Hochburgen des christlichen Theismus (Europa, Nordamerika) nicht mehr selbstverständlich von einer Dominanz des theistischen Gottesbildes ausgegangen werden; vgl. für die Bundesrepublik u. a. die Untersuchungen von Emnid. Bei der 1997 durchgeführten Emnid-Studie „Was glauben die Deutschen?“ beantworteten 32% der Befragten die (eher unspezifische) Frage „Glauben Sie an eine göttliche Kraft?“ negativ, und 10% waren unentschieden. Noch deutlicher sind die Antworten auf Fragen nach dem jeweiligen Gottesbild, die ein „... Dominantwerden eines deistischen Glaubens an eine abstrakte und diffuse, irgendwie ‚höhere geistige Macht‘ ...“ belegen (M. N. Ebertz, Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche, Frankfurt am Main 1998, 120). Nach K.-P. Jörns glauben nur 39% der im Rahmen der Umfrage ‚Was die Menschen wirklich glauben‘ Befragten an einen persönlichen Gott und nur 55% dieser „personalistischen Gottgläubigen“ halten Gott für allmächtig (siehe K.-P. Jörns, Die neuen Gesichter Gottes. Was die Menschen wirklich glauben, München ²1999, 39; 56; 70).

¹² Vgl. WCB, 148.

¹³ Die Einschränkung „fast alle“ soll dem Umstand Rechnung tragen, daß von korrekt arbeitenden kognitiven Vermögen keine ausnahmslose Produktion wahrer Überzeugungen verlangt wird. Damit eine Überzeugung warrant hat, muß sie nicht Produkt eines kognitiven Vermögens sein, das ausschließlich wahre Überzeugungen produziert, sondern nur eines kognitiven Vermögens, dessen Ausstoß an Überzeugungen einen sehr hohen Anteil wahrer Überzeugungen beinhaltet.

2) Ein großer Teil der Menschheit besitzt keine wahren theistischen Überzeugungen, d.h., nicht fast alle Menschen besitzen wahre theistische Überzeugungen.

∴ 3) Es gibt keinen *sensus divinitatis*, den alle Menschen besitzen (quod erat demonstrandum).

Dieses „Anti *sensus divinitatis*-Argument“ (ASDA) hat in bezug auf Plantingas These vom *sensus divinitatis* den Status eines widerlegenden Entkräfters und in bezug auf seine These, daß der Theismus im Fall seiner Wahrheit warrant hat, die Auswirkungen eines unterhöhrenden Entkräfters.¹⁴ ASDA widerspricht auch unmittelbar zwei epistemischen Ansprüchen, die Plantinga für sein A/C-Modell erhebt: ASDA stellt zum einen die epistemische Möglichkeit des A/C-Modells in Frage¹⁵ und widerspricht zum anderen Plantingas Behauptung, daß es keine schlagenden Einwände gegen das A/C-Modell gibt, die nicht zugleich schlagende Argumente gegen den Theismus sind.¹⁶

Für den Verteidiger des A/C-Modells gibt es verschiedene Möglichkeiten, auf ASDA zu antworten, d.h. Entkräfters² anzuführen, um die These von der universalen Existenz eines *sensus divinitatis* zu retten.¹⁷ Der naheliegendste Entkräfters² ist wohl die Hypothese, daß das kognitive Vermögen des *sensus divinitatis* keinen guten Bauplan hat, da es nicht erfolgreich auf die Produktion (wahrer) theistischer Überzeugungen zielt. Plantinga selbst erwähnt die Möglichkeit, daß ein auf Wahrheit ausgerichteter kognitiver Bauplan beziehungsweise dessen Umsetzung Fehler enthält, so daß es, entgegen der Intention des Bauplans, nicht zur Produktion wahrer, sondern falscher Überzeugungen kommt, weil der Bauplan nicht *erfolgreich* auf Wahrheit zielt. Aber wie kommt es dazu, daß das Ziel des Bauplans nicht erfolgreich verwirklicht wird? Die naheliegendste Erklärung ist, daß der Konstrukteur des Bauplans Fehler bei der Konzipierung des betreffenden kognitiven Vermögens oder bei der Verwirklichung dieser Konzeption gemacht hat. So könnte es sein, daß eine mit der Konstruktion erfolgreicher kognitiver Vermögen unerfahrene oder überforderte Gottheit den Bauplan

¹⁴ Das heißt, daß, wenn Person *A* von Plantingas Thesen vom *sensus divinitatis* und des warrants des Theismus (zumindest von der epistemischen Möglichkeit dieser beiden Thesen) und zugleich von ASDA überzeugt ist, *A* einen Entkräfters für die Überzeugung von der Wahrheit und der epistemischen Möglichkeit von Plantingas Thesen hat und *As* Überzeugung, daß Plantingas Thesen korrekt sind, keinen warrant besitzt, solange *A* keinen Entkräfters² zur Verfügung hat.

¹⁵ Nach Plantinga bedeutet ‚epistemische Möglichkeit eines Modells‘, daß dieses Modell mit unserem Hintergrundwissen konsistent ist; siehe WCB, 168f. Plantinga beansprucht für sein A/C-Modell epistemische Möglichkeit.

¹⁶ Die empirische Feststellung, daß es weitaus mehr Nichttheisten gibt, als es Plantingas Hypothese von einem universalen *sensus divinitatis* erlaubt, stellt zwar das A/C-Modell, aber nicht den Theismus generell in Frage, da die Lehre vom *sensus divinitatis* kein notwendiger Bestandteil des Theismus ist und es Versuche gibt, den positiven epistemischen Status des Theismus auch ohne Bezug auf den *sensus divinitatis* nachzuweisen.

¹⁷ Die dargestellten Antwortversuche orientieren sich an den grundlegenden Bedingungen für warrant, die Plantinga beschrieben hat (siehe zum Beispiel *A. Plantinga*, *Warrant and Proper Function*, New York/Oxford 1993, 46f.; WCB, 156).

des *sensus divinitatis* entworfen hat und ihr dabei auf Grund ihrer Unerfahrenheit oder Inkompetenz schwere Fehler unterlaufen sind, so daß der *sensus divinitatis* nur bei einer bestimmten Anzahl von Menschen zu dem gewünschten Ergebnis führt.¹⁸ Drastisch formuliert: Der Schöpfer der Menschen war ein Pfuscher. Da nach theistischem Verständnis allerdings Gott selbst den Menschen geschaffen hat und Gott allwissend und allmächtig ist, ist diese Erklärung mit dem Theismus nicht vereinbar, weil sie einen Gottesbegriff voraussetzt, der dem theistischen Gottesbegriff widerspricht.

Eine weitere mögliche Erklärung dafür, daß der *sensus divinitatis* nicht in universalem Ausmaß sein Ziel erreicht, lautet, daß die kognitiv relevante natürliche Umgebung für die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* ungeeignet ist. Der Bauplan eines kognitiven Vermögens spezifiziert die kognitive Umgebung, in der dieses kognitive Vermögen korrekt arbeitet.¹⁹ Das kognitive Vermögen *K* zur Bildung visueller Überzeugungen arbeitet in einer bestimmten Umgebung, zum Beispiel bei klarer Sicht, korrekt und bringt in dieser Umgebung auch größtenteils wahre Überzeugungen hervor. Aber bei Nebel, d. h. in einer anderen als der in dem Bauplan vorgesehenen Umgebung, produziert *K* größtenteils falsche oder gar keine Überzeugungen. Analog zu solchen Fällen könnte gemutmaßt werden, daß der *sensus divinitatis* nur in einer bestimmten natürlichen Umgebung korrekt arbeitet, und außerhalb dieser Umgebung falsche oder gar keine Überzeugungen hervorbringt und unsere Welt nicht die richtige Umgebung für ihn darstellt. Allerdings spricht gegen diesen möglichen Entkräfter², daß nach theistischem Verständnis Gott nicht nur den Menschen mit dem *sensus divinitatis*, sondern auch dessen natürliche Umgebung, nämlich das ganze Universum, geschaffen hat. Wenn Gott moralisch vollkommen, allmächtig und allwissend ist, ist davon auszugehen, daß er auch die für die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* passende Umwelt geschaffen hat.²⁰

Zudem untergraben die bisher vorgestellten Erklärungsversuche gerade Plantingas Anliegen, die Möglichkeit nachzuweisen, daß theistische Überzeugungen Produkt eines korrekt funktionierenden kognitiven Vermögens sind und deshalb warrant haben.²¹

¹⁸ Siehe *D. Hume*, *Dialoge über die natürliche Religion* (ed. *N. Hoerster*), Stuttgart 1994, 60 (Teil 5): „Nach allem, was er weiß, ist diese Welt, sofern man einen höheren Maßstab anlegt, sehr fehlerhaft und unvollkommen: Vielleicht war sie bloß der erste, noch ungeübte Versuch einer Gottheit im Kindesalter, die später, beschämt über ihre schwache Vorstellung, die Flinte ins Korn warf; oder sie ist nur das Werk einer unselbständigen und untergeordneten Gottheit, das den Vorgesetzten dieser Gottheit zum Spott dient; oder sie ist das kindische Greisenwerk einer schon altersschwachen Gottheit ...“.

¹⁹ Vgl. *Plantinga*, *Warrant*, 7f.; WCB, 155.

²⁰ Und es spricht nach unserem Kenntnisstand der Entwicklungsgeschichte der Erde nach dem Auftreten menschlichen Lebens nichts für die Existenz eines solchen Bruchs in der Entwicklung unserer kognitiv relevanten Umwelt, daß nach diesem Bruch die Erde nicht mehr länger eine angemessene kognitive natürliche Umgebung für den *sensus divinitatis* darstellt.

²¹ Auf Grund dieses Anliegens scheidet auch die mögliche Modifikation von Plantingas ursprünglicher Darstellung des *sensus divinitatis* aus, daß nicht jeder Mensch den *sensus divinitatis*

Die vergleichsweise schwache Verbreitung theistischer Überzeugungen könnte ferner darauf beruhen, daß viele epistemische Subjekte *S* so starke Entkräfter oder Überwältiger²² in bezug auf ihre theistischen Überzeugungen kennen, daß *S* trotz eines korrekt arbeitenden *sensus divinitatis* keine theistischen Überzeugungen haben, da sie um ihrer Rationalität willen angesichts dieser Entkräfter ihre theistischen Überzeugungen aufgegeben haben²³, oder die Überwältiger die theistischen Überzeugungen verdrängt haben. So können *S* zum Beispiel ihre theistischen Überzeugungen aufgeben, weil diese von einem starken Bedürfnis nach Selbstverwirklichung überwältigt werden, das *S* als inkompatibel mit ihrem Glauben an einen theistischen Gott erscheint, oder weil sie von der Überzeugung entkräftet werden, daß die theistischen Gottesattribute inkonsistent sind. Allerdings ist zu berücksichtigen, daß nach Plantinga ein korrekt arbeitender *sensus divinitatis* Gottes Existenz uns so offensichtlich und fraglos machen würde wie die Existenz anderer Personen oder physikalischer Objekte.²⁴ Überwältiger und Entkräfter müßten sehr stark sein, um ein epistemisches Subjekt dazu zu bringen, theistische Überzeugungen, die Produkte eines *korrekt funktionierenden* *sensus divinitatis* sind, aufzugeben. Es scheint also zumindest auf den ersten Blick nicht allzu wahrscheinlich, daß Entkräfter und Überwältiger eine gute *vollständige* Erklärung für die mangelnde Verbreitung des Theismus sind, obwohl sie sicher einen wichtigen Beitrag zu einer solchen Erklärung leisten können.

Weder der Rekurs auf Mängel im kognitiven Bauplan noch in der epistemisch relevanten natürlichen Umwelt des *sensus divinitatis* scheinen als gute Entkräfter für ASDA in Frage zu kommen. Der Verweis auf Entkräfter

besitzt. Zum einen würde sich die Frage stellen, warum Gott ein so wichtiges kognitives Vermögen nicht allen Menschen geschenkt hat, und vor allem müßte Plantinga dann einräumen, daß für einen nicht unerheblichen Teil der Menschheit theistische Überzeugungen zumindest nicht im Sinn des A/C-Modells berechtigt basal sein können.

²² Unter ‚Überwältiger‘ (*overrider*) versteht Plantinga Bestandteile eines kognitiven Bauplans, die nicht auf Wahrheit, sondern auf pragmatische Vorteile zielen und einer Überzeugung warrant nehmen können (vgl. *Plantinga*, Warrant, 42). So kann zum Beispiel meine gut begründete Überzeugung, daß ich meine Prüfung in Religionsphilosophie wahrscheinlich nicht bestehen werde, ihren warrant für mich durch den Überwältiger verlieren, daß ich auf Grund meines optimistischen Naturells in einem Maß zuversichtlich bin, die Prüfung zu bestehen, das nicht durch die Fakten (zum Beispiel mein bisheriges Arbeitspensum) gedeckt ist. Aber dieser Überwältiger zielt qua Überwältiger nicht auf die Wahrheit, sondern auf die Förderung der Möglichkeit, doch noch die Prüfung zu bestehen (zum Beispiel dadurch, daß ich nicht nervös oder niedergeschlagen in die Prüfung gehe).

²³ Diese Passage könnte den Anschein erwecken, als werde in ihr vorausgesetzt, daß Überzeugungen in der unmittelbaren Verfügungsgewalt epistemischer Subjekte stehen, d.h. als ob diese unmittelbar entscheiden könnten, welche Überzeugungen sie haben möchten und welche nicht. Es soll aber kein epistemischer Voluntarismus vertreten werden, sondern es genügt für das Folgende die These, daß es zumindest teilweise indirekt und auf lange Sicht in der Verfügungsgewalt eines Subjekts steht, welche Überzeugungen es hat und welche nicht. Nur zwecks der einfacheren Darstellung sind die folgenden Passagen so formuliert, als ob ein Subjekt Überzeugungen einfach aufgeben oder erwerben kann.

²⁴ Vgl. WCB, 214.

und Überwältiger hat zwar einigen Erklärungswert, kann aber wohl nicht das Ausmaß des Fehlens theistischer Überzeugungen plausibel erklären.

Allerdings wurde bisher vorausgesetzt, daß der *sensus divinitatis* tatsächlich korrekt gemäß seines Bauplans funktioniert. Der letzte mögliche plausible Erklärungsgrund für die mangelhafte Verbreitung theistischer Überzeugungen ist, daß der *sensus divinitatis* nicht korrekt arbeitet.²⁵ Es stellen sich angesichts dieser möglichen Erklärung jedoch die beiden Fragen, wie es zu einer solchen Dysfunktion kommen kann, wenn der *sensus divinitatis* Schöpfung Gottes ist, und welche Faktoren die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* stören können.

Aus dem bisher Gesagten ergibt sich, daß weder der Schöpfer des *sensus divinitatis* (Gott) noch die natürliche Umgebung, in welcher der *sensus* arbeitet (unsere Erde), als Ursachen einer Dysfunktion in Frage kommen. Gott hat (nach Plantinga) den Bauplan des *sensus divinitatis* so konstruiert und verwirklicht, daß er eigentlich bei jedem Menschen theistische Überzeugungen mit einem hohen Maß an Warrant und auch an psychischer Gewißheit hervorbringen müßte. Auf Grund der weiten Verbreitung von mit dem Theismus direkt inkompatiblen Überzeugungen und der Schwächung des theistischen Glaubens bei vielen zumindest westlichen Theisten stellt sich die Frage, ob eine Eigenschaft oder eine Klasse von Eigenschaften vorstellbar ist, die vielen Menschen zukommt und die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* beeinträchtigt.

Die Möglichkeit, daß eine solche Eigenschaft die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* behindert, macht eine Modifikation der ersten Prämisse von ASDA notwendig: denn 1) „Wenn es einen *sensus divinitatis* gibt, den alle Menschen besitzen, besitzen fast alle Menschen wahre theistische Überzeugungen“ ist zu ungenau. Genau formuliert muß es heißen: 1') „Wenn es einen *korrekt funktionierenden* *sensus divinitatis* gibt, den alle Menschen besitzen, besitzen fast alle Menschen wahre theistische Überzeugungen.“

ASDA lautet in der modifizierten Fassung also folgendermaßen:

1') Wenn es einen *korrekt funktionierenden* *sensus divinitatis* gibt, den alle Menschen besitzen, besitzen fast alle Menschen wahre theistische Überzeugungen.

2) Ein großer Teil der Menschheit besitzt keine wahren theistischen Überzeugungen, d. h., nicht fast alle Menschen besitzen wahre theistische Überzeugungen.

²⁵ Es gibt sicher noch weitere mögliche Erklärungen. Aber diese bergen entweder eigene Probleme in sich (die sie anfällig für Entkräftung³ machen) oder sie können nicht das Ausmaß (und z. T. die Permanenz) des Fehlens sicherer theistischer Überzeugungen erklären. So läßt sich in einzelnen Fällen gewiß die mangelnde Sicherheit theistischer Überzeugungen so erklären, daß Gott den *sensus divinitatis* außer Kraft setzt oder beeinträchtigt, um die betroffene Person zum Beispiel zu einer tiefen spirituellen Einsicht zu führen (zum Beispiel, daß unsere Gotteserkenntnis von der Gnade Gottes abhängt oder daß wir uns auf die Gewißheit unserer theistischen Überzeugungen nichts zu Gute halten sollen etc.). Aber angesichts des Ausmaßes und der Permanenz fehlenden sicheren theistischen Glaubens wirkt diese Erklärungsmöglichkeit nicht besonders überzeugend.

Aus diesen beiden Prämissen folgt aber als Konklusion nicht Satz 3, sondern nur Satz 3':

3') Es gibt keinen *korrekt funktionierenden* sensus divinitatis, den alle Menschen besitzen.²⁶

Die Sätze 1' und 2 führen also nur zur Negation der These, daß es einen universalen korrekt funktionierenden sensus divinitatis gibt, aber nicht zur Leugnung des sensus divinitatis simpliciter.

Diese vorgestellte Skizze einer Antwort auf ASDA ist zumindest prima facie ein plausibler Entkräfter² (und zwar in bezug auf die Konklusion von ASDA ein unterhöhrender Entkräfter²). Wenn dieser aber nicht einem Entkräfter³ zum Opfer fallen soll, muß man eine einleuchtende Antwort auf die Frage geben, wie eine Dysfunktion des sensus divinitatis zustande kommen kann. Am erfolgversprechendsten scheint die Suche nach möglichen Ursachen auf seiten des epistemischen Subjekts.²⁷

Die korrekte Funktion des sensus divinitatis kann durch mit der Bildung wahrer theistischer Überzeugungen unvereinbare andere Ziele des Organismus gestört werden.²⁸ Dies ist zum Beispiel der Fall, wenn diese anderen Ziele zum Unwillen beziehungsweise zur Unfähigkeit eines epistemischen Subjekts führen, die Wahrheit theistischer Überzeugungen anzuerkennen oder die korrekte Funktion des sensus divinitatis zu behindern, so daß dieser keine theistischen Überzeugungen produziert, die mit den sonstigen Zielen des Organismus unvereinbar sind.

Gegenüber einem Gott, wie ihn der Theismus versteht, sind die rationalen angemessenen Haltungen seiner menschlichen Geschöpfe Verehrung, Demut und der Wunsch nach Gemeinschaft mit ihm, da Verehrung und Demut angemessen den ontologischen Unterschied zwischen Gott und dem Menschen ausdrücken und die Gemeinschaft mit einem solchen Gott das menschliche Wohlergehen entscheidend steigern würde. Gegenüber dem theistischen Gott nicht dessen Größe und die eigene Angewiesenheit auf ihn anzuerkennen und nicht die Gemeinschaft mit ihm zu suchen, ist nicht rational. Wer eine von Demut und Verehrung geprägte Beziehung zu Gott ablehnt, obwohl er von der Existenz und den Eigenschaften Gottes weiß, handelt irrational. Wer nicht diese Beziehung gegenüber Gott eingehen will, aber Irrationalität vermeiden möchte, muß die Existenz oder wesentliche

²⁶ Diese Konklusion ist mehrdeutig, weil Satz 1' mehrdeutig ist. Man kann ihn so verstehen, daß der sensus divinitatis nicht bei allen Menschen korrekt arbeitet; er läßt sich aber auch so verstehen, daß es überhaupt keinen korrekt funktionierenden sensus divinitatis gibt. Diese Doppeldeutigkeit wird sich im Folgenden noch aufklären.

²⁷ Gott als mögliche Ursache der Dysfunktion des sensus divinitatis scheidet als plausible theistische Erklärung aus, da sich sonst die Frage stellen würde, warum Gott überhaupt die Menschen mit einem funktionierenden sensus divinitatis geschaffen hat, wenn er diesen dann zu einem späteren Zeitpunkt stört. Auch die natürliche Umgebung scheidet aus, da sie ebenfalls Schöpfung Gottes ist und es außerdem fraglich ist, wie eine solche Störung des sensus divinitatis durch die natürliche Umgebung aussehen sollte.

²⁸ Solche Ziele des Organismus könnten zum Beispiel ein Leben ohne eine übergeordnete transzendente moralische und religiöse Autorität sein. Es würde sich dabei um Überwältiger handeln.

Attribute Gottes (zum Beispiel dessen moralische Vollkommenheit oder Personalität) leugnen. Dazu ist es aber notwendig, die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* zu behindern oder zu unterdrücken.

Die Unterdrückung des *sensus divinitatis* und damit die mangelnde Verbreitung theistischer Überzeugungen ist nach dieser Erklärungsskizze ein Ergebnis des Unwillens beziehungsweise der Unfähigkeit, Gott als Gott anzuerkennen und die angemessene Beziehung zu ihm einzunehmen beziehungsweise die notwendige Bedingung dafür, daß dieser Unwille nicht als offensichtlich irrational erscheint.

Woher kommt aber dieser Unwille, Gott als Gott anzuerkennen? Auf Grund der Vollkommenheit Gottes (zumindest nach theistischem Verständnis) ist die Weigerung, Gott als Gott anzuerkennen, rational nicht zu erklären. Die traditionelle theistisch-christliche „Antwort“ auf die Frage nach dem Ursprung dieser Verweigerungshaltung ist der Hinweis auf das Geheimnis der Sünde (*mysterium inaequitatis*).²⁹

2. Plantingas Rekurs auf die Augustinische Erbsündenlehre als Antwort auf ASDA

Auch bei Plantinga selbst läßt sich eine Antwort auf die Frage nach der mangelhaften Verbreitung theistischer Überzeugungen unter Rekurs auf die christliche Lehre von der Sünde rekonstruieren. Gemäß dem A/C-Modell wird das natürliche Wissen von Gott auf Grund des *sensus divinitatis* durch die Sünde und ihre Konsequenzen sowohl in seinem Umfang eingeschränkt als auch teilweise geschwächt oder ganz unterdrückt.³⁰

Dies heißt aber nicht, daß nach Plantinga jeder Nichttheist tatsächlich sündigt beziehungsweise sündige Handlungen begangen hat (für die er die wesentliche moralische Verantwortung trägt) und damit die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* beeinträchtigt. Eine solche universale Unterstellung der Sündhaftigkeit von Nichttheisten ist nicht allzu plausibel,³¹ da sie

²⁹ ‚Sünde‘ bezeichnet den religiös-theologischen Aspekt eines (objektiven oder subjektiven) sittlichen Fehlverhaltens, und die Rede von „Sünde“ setzt die (zumindest hypothetische) Annahme der Existenz Gottes voraus. Man kann zwischen objektiver und subjektiver Sünde unterscheiden: Eine objektive Sünde liegt vor, wenn eine Person eine Handlung vollzieht (beziehungsweise beabsichtigt), die objektiv ein Verstoß gegen Gottes Gebot ist, unabhängig davon ob diese Person dies weiß oder sogar intendiert; eine subjektive Sünde liegt vor, wenn die Person glaubt, daß ihre Handlung gegen Gottes Gebot verstößt. Es gibt Handlungsweisen, die moralisch falsch sind, unabhängig davon, ob Gott existiert oder nicht (und im Falle der Existenz Gottes sündig sind) (zum Beispiel Mord). Und es gibt Handlungsweisen, die nur moralisch falsch sind, wenn Gott tatsächlich existiert (und dann auch Sünden darstellen) (zum Beispiel Verstöße gegen die Pflicht zur Dankbarkeit gegenüber seinem Schöpfer); siehe P. L. Quinn, Sin and original sin. In: *Ders./C. Taliaferro* (Hgg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 2002, 541–548; 542.

³⁰ Vgl. WCB, 184 sowie 186.

³¹ Dies würde zwar nicht die logische Konsistenz der Verteidigung des A/C-Modells gegen ASDA beeinträchtigen, aber deren epistemischen Wert sehr schmälern, so daß diese Verteidigungsstrategie leicht Opfer des Entkräfters würde, daß sie nicht rational ist. Zur Entkräftung von ASDA genügt auch nicht die These, daß alle Menschen (d. h. auch alle Theisten) Sünder sind, son-

nicht nur sehr nach einer Ad-hoc-Hypothese klingt,³² sondern auch nicht dem Leben und Charakter einzelner Nichttheisten (zum Beispiel Buddha oder David Hume) gerecht wird, die nach unserer Kenntnis aufrichtige Wahrheitssucher waren und mit aller Kraft versuchten, ein sittlich hochstehendes Leben zu führen. Vor allem steht eine solche Unterstellung in Spannung mit der Tatsache, daß es Nichttheisten gibt, die wünschen, sie könnten an den theistischen Gott glauben und versuchen diesen Wunsch auch zu verwirklichen, dabei aber scheitern³³ oder daß es praktizierende Mitglieder theistischer Gemeinschaften gibt, die sich trotz ihres mangelnden theistischen Glaubens so verhalten, als ob sie an Gott glauben, und dies in der Hoffnung tun, daß sich so der Glaube an den theistischen Gott doch noch einstellt.³⁴ Es ist zwar nicht unmöglich, daß trotz dieser Gründe alle Nichttheisten auf Grund ihrer tatsächlichen, ihnen moralisch anrechenbaren einzelnen Sünden keinen korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* haben, aber dies scheint nicht allzu wahrscheinlich und deswegen sollte man diese These auf sich beruhen lassen.³⁵

Zudem sind auch Theisten von der Gegenwart Gottes nicht genauso überzeugt wie von der Gegenwart zum Beispiel physikalischer Objekte, was nach Plantingas A/C-Modell bei einem korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* aber der Fall sein müßte. Das heißt: Nicht nur bei Atheisten/Agnostikern, sondern auch bei Theisten scheint der *sensus divinitatis* behindert zu werden. Plantinga geht auch tatsächlich davon aus, daß bei *jedem* Menschen, d. h. auch bei Theisten, der *sensus divinitatis* durch die Sünde eingeschränkt ist.³⁶

2.1 ASDA und die Augustinische Lehre von der Erbsünde

Plantinga steht nun folgendem Problem gegenüber: Zur Verteidigung seiner für das A/C-Modell zentralen These eines universalen *sensus divinitatis* gegen ASDA verweist er auf die menschliche Sündhaftigkeit als (mögliche)

dern daß bei Nichttheisten ihre Sündhaftigkeit für die Dysfunktion des *sensus divinitatis* und damit für das Fehlen theistischer Überzeugungen *verantwortlich* ist.

³² Zum Versuch einer plausiblen Explikation des Ad-hoc-Kriteriums siehe u. a. O. J. Wiertz, *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*, Mainz 2003, 328–334.

³³ Siehe auch J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca, London 1993, 68 sowie 82.

³⁴ Vgl. J. L. Schellenberg, *What the Hiddenness of God Reveals*. In: D. Howard-Snyder/P. K. Moser (Hgg.), *Divine Hiddenness. New Essays*, Cambridge 2002, 33–61; 52.

³⁵ Zur Kritik an M. R. Talbots Argumenten für den irrealen Konditional, daß jeder Mensch ein festes Wissen von Gott hätte, wenn er nicht gesündigt hätte (M. R. Talbot, *Is It Natural to Believe in God?* In: *Faith and Philosophy* 6 [1989], 155–171), siehe Schellenberg, *Divine*, 76–82.

³⁶ Viele Theisten sind sich allerdings keiner Sünde bewußt, die sie absichtlich begangen haben, um den *sensus divinitatis* zu schwächen oder die zumindest eine solche Konsequenz haben könnte. Dieses Selbstverständnis der „theistischen Sünder“ scheint der Entgegnung auf ASDA durch Rekurs auf persönliche Sünden zu widersprechen. Dies ist zwar kein schlagendes Argument (da mit einer Selbsttäuschung der „Sünder“ gerechnet werden muß), aber es schürt zumindest Skepsis.

Erklärung für die Beeinträchtigung der korrekten Funktion des *sensus divinitatis*. Dies scheint allerdings die nicht sehr plausible These zu implizieren, daß alle Nichttheisten (und wohl auch die meisten Theisten) sündigen, und auf Grund ihrer ihnen moralisch zurechenbaren sündigen Einzelhandlungen der *sensus divinitatis* in seiner korrekten Funktion behindert ist.

Eine mögliche Antwort auf dieses Problem bietet die christliche Erbsündenlehre mit ihrer Unterscheidung von absichtlichen, moralisch zurechenbaren sündigen Taten und einem tradierten sündigen Zustand, für den das einzelne sittliche Subjekt nicht verantwortlich gemacht werden kann, der aber trotzdem negative Auswirkungen auf es hat.³⁷

Plantinga verweist tatsächlich in seinem erweiterten A/C-Modell auf die christliche Erbsündenlehre und unterscheidet ihr gemäß zwei Arten von Sünden. Er differenziert zwischen dem Phänomen des Sündigens, des Handelns wider Gottes Willen, für das ein Mensch verantwortlich ist und dem Zustand, „in der Sünde zu sein“, in dem jeder Mensch sich seit seiner Geburt befindet und für den er nicht verantwortlich gemacht werden kann.³⁸ Dieser „Zustand, in der Sünde zu sein“, wird in der christlichen Theologie als „Erbsünde“ bezeichnet. Die Lehre von der Erbsünde lenkt den Blick auf die soziale Natur des Menschen. Auf Grund dieser Sozialnatur kann sich die Sünde wie eine ansteckende Krankheit von einem Menschen auf andere übertragen.³⁹

Die Sünde betrifft sowohl den menschlichen Willen als auch den Intellekt. So lenkt sie u. a. die menschlichen Affekte auf die falschen Objekte, zum Beispiel die Liebe zuerst auf die eigene Person anstatt auf Gott und die anderen Menschen.⁴⁰ Sie beeinflusst auch das menschliche Wissen in vielfältiger Weise negativ. Sie tangiert unser Wissen von uns selbst, von anderen Personen und (wenn auch weniger direkt) von der Natur.⁴¹ Die ernsteste epistemische Konsequenz der Sünde betrifft unser Wissen von Gott.

Besonders der *sensus divinitatis* wird durch die Sünde beschädigt. Dies hat zur Folge, daß wir Gott nicht länger in der unproblematischen Weise kennen, in der wir uns gegenseitig und unsere Umwelt kennen. Ohne die Sünde wäre Gottes Gegenwart und Herrlichkeit für uns so offensichtlich und unkontrovers wie die Gegenwart physikalischer Gegenstände oder anderer Personen.⁴² Zudem gibt es auf Grund der Erbsünde einen Widerstand

³⁷ Es soll im Folgenden nicht ausgeschlossen werden, daß der *sensus divinitatis* auch auf Grund sündiger Handlungen negativ beeinflusst werden kann oder auch tatsächlich beeinflusst wird, aber es soll die problematische These ausgeschlossen werden, daß jede Behinderung des *sensus divinitatis* Ergebnis von sündigen, anrechenbaren Einzelhandlungen ist. In den meisten Fällen wird es wohl so sein, wie es Plantinga beschreibt: „Ordinarily there will be a complicate interplay between *guilt* and *damage*, between what is due to my own sin (in the primary sense) and what is due to the noetic effects of sin that are beyond my control“ (WCB, 216).

³⁸ WCB, 206f.

³⁹ WCB, 207.

⁴⁰ Vgl. WCB, 208.

⁴¹ Vgl. WCB, 213.

⁴² Vgl. WCB, 214.

gegen die Hervorbringungen des beschädigten *sensus divinitatis* in uns, der die Aufmerksamkeit von diesen abzulenken versucht.⁴³ Bei manchen Menschen setzt die Sünde den *sensus divinitatis* zeitweise vollständig außer Funktion, aber auf jeden Fall beeinträchtigt sie ihn dermaßen, daß seine Ergebnisse leicht unterdrückt oder behindert werden können.⁴⁴ Allerdings ist der *sensus divinitatis* durch die Sünde zwar stark beschädigt, aber nicht vollständig zerstört, und arbeitet in den meisten Menschen noch eingeschränkt. Deshalb besitzen wir nach Plantinga noch eine, wenn auch stark eingeschränkte, Kenntnis von Gott.⁴⁵

Damit ist erklärt, warum der universale *sensus divinitatis* nicht zu einem ebenso universal verbreiteten theistischen Glauben führt, und warum der vorhandene theistische Glaube oft eingeschränkt oder von Zweifeln beeinträchtigt ist.

Plantinga muß also zur Widerlegung von ASDA nicht auf die recht unplausible Hypothese rekurrieren, daß jeder Nichttheist qua Nichttheist in einem Ausmaß (und einer Art und Weise) gesündigt hat, daß der *sensus divinitatis* in ihm stark beeinträchtigt ist,⁴⁶ sondern kann sich auf die christliche Erbsündenlehre berufen, daß jeder Mensch sich ohne eigene Schuld und vor jeder eigenen sündigen Tat, in einem Zustand der Sünde befindet, der die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* erheblich stört.

Die These, daß es einen universalen *sensus divinitatis* gibt, der bei korrekter Funktion theistische Überzeugungen produziert, die in bezug auf den Grad an warrant und an Gewißheit den Überzeugungen über die Gegenwart physikalischer Gegenstände nicht nachstehen, ist also mit Hilfe der christlichen Erbsündenlehre auf eine zumindest *prima facie* epistemisch mögliche Weise mit der empirischen Feststellung vereinbar, daß weder diachron noch synchron der theistische Glaube annähernd universal verbreitet ist. Die (Erb-)Sünde beeinträchtigt den *sensus divinitatis* so stark, daß dieser nicht mehr seinen ursprünglichen Zweck erfüllen kann. Daraus folgt, daß atheistische oder agnostische Überzeugungen Produkte einer gravierenden Fehlfunktion eines kognitiven Vermögens und deswegen irrational und ohne warrant sind, obwohl sie nicht notwendig epistemisch ungerechtfertigt sein müssen.⁴⁷ Damit scheint ASDA entkräftet zu sein.

⁴³ Vgl. WCB, 205.

⁴⁴ Vgl. WCB, 215.

⁴⁵ Vgl. WCB, 210. Wenn Plantinga hier von „wir“ spricht, muß er die meisten, aber nicht alle Menschen meinen, da er nur die schwächere These vertritt, daß der *sensus divinitatis* bei den *meisten* Menschen noch eingeschränkt arbeitet. Er rechnet mit der Möglichkeit, daß der *sensus divinitatis* bei manchen Menschen zu manchen Zeiten überhaupt nicht mehr arbeitet (vgl. WCB, 215).

⁴⁶ Siehe auch Plantingas Anmerkung in einer Fußnote: „It is no part of the model to say that damage to the *sensus divinitatis* on the part of a person is due to sin on the part of the same person. Such damage is like other disease and handicaps: due ultimately to the ravages of sin, but not necessarily sin on the part of the person with the disease“ (WCB, 214 [Fußnote 22]).

⁴⁷ WCB, 184–186. Die epistemische Rechtfertigung kann erhalten bleiben, da die Betroffenen nicht notwendig eine epistemische Pflicht verletzt haben.

Allerdings stellen sich in bezug auf die Erbsündenlehre einige Fragen und Probleme, die im Folgenden behandelt werden müssen, wenn sie nicht zu Entkräften dritter Ordnung (d.h. zu Entkräften der Erbsündenlehre als Entkräfter von ASDA) führen sollen. Da Plantinga sich nicht ausführlich zu diesen Fragen der Erbsündenlehre äußert, wird im Folgenden versucht, jeweils die plausibelste Antwort auf diese Fragen zu formulieren, die mit Plantingas Äußerungen zur Erbsünde und seinen sonstigen für das A/C-Modell relevanten Annahmen vereinbar ist.

Dazu werden zuerst vier klassische Elemente der traditionellen Erbsündenlehre kurz vorgestellt:⁴⁸

Es gibt in der Menschheit eine universale Neigung zur Sünde, d.h. zu sündigen Handlungen.⁴⁹ Diese Neigung, Erbsünde genannt, wird nicht durch Nachahmung, sondern in irgendeiner Form genetisch weitergegeben. Ob die Erbsünde moralisch zurechenbare sündige Einzeltaten *notwendig* nach sich zieht, ist umstritten.⁵⁰

An irgendeiner Stelle der Menschheitsgeschichte trat ein menschliches Wesen (traditionell und auch im Folgenden „Adam“ genannt) mit der Freiheit auf, sich zum Schlechten oder zum Guten zu entscheiden, das sich zum ersten Mal für das Schlechte entschied und damit die erste Sünde beging. Dieses Ereignis wird als „Sündenfall“ bezeichnet.

Die auf Augustinus zurückgehende theologische Tradition beschreibt den Status Adams vor dem Sündenfall als in jeder Hinsicht vollkommen.⁵¹ Adam war von allen physischen Übeln (auch dem Tod) ausgenommen, von ewiger Jugend, besaß einen (auch im libertären Sinn)⁵² freien Willen und unfehlbare

⁴⁸ Zum Folgenden siehe u. a. R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, Oxford 1989, 137–147; K. Ward, *Religion and Human Nature*, Oxford 1998, 159–185; Quinn, Sin; J. Hick, *Evil and the God of Love*, Basingstoke, London 1985, 201–208. – Als biblische Grundlagen der christlichen Erbsündenlehre gelten die Erzählung vom Sündenfall im dritten Kapitel des Buches Genesis sowie der zwölfte und neunzehnte Vers im fünften Kapitel des Römerbriefs von Paulus. Inwieweit die ausgearbeitete christliche Erbsündenlehre sich direkt auf diese biblische Quellen zurückführen läßt, ist umstritten; siehe zum Beispiel M. Oeming, Artikel „Erbsünde/Erbtod“. In: J. B. Bauer (Hg.), *Bibeltheologisches Wörterbuch*, o. O. 2001, 128–130; M. Theobald, Artikel „Erbsünde, Erbsündenlehre I“. In: *3LThK*, 743–744. Daß Vers 12 im fünften Kapitel des Römerbriefs nicht die christliche Erbsündenlehre stützt, ist deutlich und wird mittlerweile allgemein anerkannt. Ob aber Vers 19a desselben Kapitels („denn wie durch den Ungehorsam des einen Menschen die Vielen als Sünder hingestellt wurden“) keine Grundlage für die Erbsündenlehre darstellt, ist weniger klar.

⁴⁹ Allerdings kommen alle großen christlichen Konfessionen darin überein, daß Jesus von Nazareth von dieser Neigung zur Sünde ausgenommen war, d.h. nicht der Erbsünde unterlag. Manche christlichen Konfessionen nehmen auch Maria, die Mutter Jesu, von der Erbsünde aus.

⁵⁰ In den ersten Jahrhunderten nach Christus wurde diese These vorwiegend abgelehnt, aber Augustinus begünstigte sie und sicherte ihr für viele Jahrhunderte den Status einer *opinio communis*, den sie auch in der protestantischen und reformierten Theologie längere Zeit behielt. Duns Scotus allerdings verteidigte eine libertäre Freiheit des Menschen auch nach dem Sündenfall und gab damit die orthodoxe Position in der römisch-katholischen Kirche vor; siehe zum Beispiel das Dekret über die Rechtfertigung des Konzils von Trient, Kanon 5 (DH 1555).

⁵¹ Diese Beschreibung Adams findet sich allerdings schon vor Augustinus u. a. bei Athanasius.

⁵² Nach dem libertären Freiheitsbegriff gilt: „A person Z freely wills that p if and only if Z wills

moralische Einsicht, und genoß eine unverstellte Erfahrung der Gegenwart und Herrlichkeit Gottes.⁵³

Diese erste Sünde verursachte für alle nachfolgenden Menschen eine Belastung mit der Erbsünde, d. h. diese erste Sünde wurde als Erbsünde an alle nachfolgenden Generationen als Hang zur Sünde weitergegeben. Kein Mensch beginnt in seiner moralischen Entwicklung bei einem neutralen oder positiven Ausgangspunkt, sondern wird in eine Welt geboren, in der es das Böse schon gibt.

Es stellt sich (besonders an die augustinische Tradition) die Frage, wie es zur Sünde Adams kam, d. h., wie es dazu kam, daß ein Mensch zum ersten Mal sündigte. Die Verbreitung, quasi Vererbung, der Sündhaftigkeit ist auf Grund der Sozialnatur des Menschen verständlich, aber die Frage, wie jemand diese Sündenkette beginnen konnte, ist schwieriger zu beantworten, da es keinen rationalen oder angemessenen affektiven Grund geben kann, sich gegen Gott aufzulehnen, wenn man wirkliche zutreffende Kenntnis der Existenz und Natur Gottes hat und die affektive Verfassung dem ursprünglichen Bauplan Gottes entspricht. Plantinga gibt zwar keine Antwort auf die Frage nach dem Ursprung der Erbsünde und hält eine solche Antwort auch für nicht notwendig, da es nur darauf ankomme, daß wir Menschen uns in einem solchen Zustand befänden, und nicht auf die Erklärung, wie es dazugekommen sei.⁵⁴ Allerdings gibt er folgenden Hinweis auf eine mögliche Erklärung: Gott kann nicht Wesen mit einer bedeutsamen Freiheit schaffen, die nicht sündigen können.⁵⁵ Da Adam nach der übereinstimmenden Anschauung der theologischen Tradition eine bedeutsame Wahlfreiheit besaß, bestand für ihn auch die Möglichkeit zu sündigen. Allerdings wird dadurch der Sündenfall nicht notwendig (Adam besaß ja bedeutsame Freiheit und damit auch die Freiheit, nicht zu sündigen), sondern höchstens sehr wahrscheinlich⁵⁶ d. h., der Sündenfall ist keine unvermeidbare Folge der Erschaffung von Menschen und damit dem Schöpfer anzulasten, sondern Ergebnis einer zumindest in bestimmtem Ausmaß freien und verantwortlichen Tat des Menschen, für die dieser Verantwortung zu tragen hat.

that p and nothing makes Z will that p and it is not determined that Z will that p" (W. S. Anglin, *Free Will and the Christian Faith*, Oxford 1990, 9).

⁵³ Siehe zum Beispiel *Hick*, *Evil*, 64 f.

⁵⁴ Vgl. WCB, 207. Eine Spekulation über einen möglichen Ursprung der Erbsünde findet sich allerdings doch in WCB, 212 f.

⁵⁵ Zum Begriff „bedeutsam frei“ (*significantly free*) bei Plantinga siehe *A. Plantinga*, *The Nature of Necessity*, Oxford 1974, 166: „... a person is significantly free, on a given occasion, if he is then free with respect to an action that is morally significant for him.“ Eine Handlung *H* ist für eine Person *A* moralisch bedeutsam, wenn es für *A* falsch ist, *H* zu vollziehen, sondern es für *A* richtig ist, von *H* Abstand zu nehmen und umgekehrt (siehe *Plantinga*, *Nature*, 166).

⁵⁶ Vgl. WCB, 212.

2.2 Probleme der Augustinischen Erbsündenlehre Plantingas

Plantinga setzt in seiner augustinischen Antwort auf ASDA den idealen Zustand Adams vor dem Sündenfall voraus. Allerdings stellt sich die Frage, wie es aus einem solchen vollkommenen Zustand zu einer Abweichung von Gottes Willen kommen konnte. Unter solchen idealen Umständen gibt es keinen Grund für einen Sündenfall, der damit schlicht unerklärlich wird. Unter dieser Perspektive ist Plantingas Aussage, daß sein erweitertes A/C-Modell das letzte Geheimnis des Ursprungs der Sünde nicht aufklären muß, nicht überzeugend. Wenn die klassische Erbsündenlehre als Entkräfter für ASDA fungieren soll, darf sie nicht allzu leicht selbst zum Opfer eines Entkräfters werden. Sicher läßt aber das Problem des Ursprungs der Erbsünde gerade zu dem Einwand ein (der einen Entkräfter³ darstellt), daß die traditionelle Erbsündenlehre an einer wichtigen Stelle inkonsistent ist, da kognitive und moralische Vollkommenheit Adams und sündige Handlungen Adams miteinander unvereinbar sind,⁵⁷ oder zumindest zu der abgeschwächten Kritik, daß diese Theorie der Erbsünde unplausibel ist, da die Annahme, daß ein vollkommenes Wesen wie Adam sündigen kann, unplausibel ist. Dieser Einwand wird im Folgenden kurz ausgeführt.

Adam befand sich in religiös-epistemischer Hinsicht in einem idealen Zustand, da sein korrekt funktionierender *sensus divinitatis* ihn mit wahren und sehr gewissen epistemisch positiven Überzeugungen über Gott und das richtige Verhältnis zwischen Gott und Mensch versorgte. Auf Grund seines korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* wußte Adam erstens, daß er gegenüber Gott als dem Schöpfer die Stellung des Geschöpfes einnimmt, d. h. daß er eben nicht wie Gott sein und nie dessen Stellung einnehmen kann. Zweitens wußte Adam, daß er seine Existenz und sein Wohlergehen allein Gottes Schöpfertätigkeit verdankt und daß er die Erfüllung seines Lebens allein in der Gemeinschaft mit Gott findet. Er wußte also, daß Entscheidungen gegen Gott, der Verstoß gegen Gottes Gebote, nicht nur sittlich falsch wären, sondern auch gravierende Nachteile für ihn nach sich ziehen würden, d. h. gegen seine eigenen Interessen verstoßen würden. Angesichts eines solchen Wissens wird Sünde zu einer unerklärlichen, völlig irrationalen Handlung, die sich nur durch äußerst starke und äußerst irrationale Verlangen, Neigungen beziehungsweise Abneigungen erklären läßt.⁵⁸ Um die Überzeugungen eines korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* durch irgendwelche Neigungen und Verlangen überwältigen zu lassen, damit es zur Sünde kommt, müßte Gott Adam mit einem in wesentlicher Hinsicht falsch funktionierenden affektiven Vermögen ausstatten, das Adam mit fehlgelei-

⁵⁷ Hick bezeichnet die Idee eines vollkommen guten Geschöpfes, das sündigt, als selbstwidersprüchlich und unverständlich (Hick, *Evil*, 62 f.; 250 f.).

⁵⁸ Zur Auffassung über das Verhältnis von rationalen Gründen, nichtrationalem Verlangen und der Entscheidungsfreiheit, die hinter dieser Kritik steht, siehe die Ausführungen auf den folgenden Seiten.

teten Neigungen beziehungsweise Abneigungen versorgte, die so stark wären, daß sie die durch den *sensus divinitatis* produzierten Überzeugungen überwältigen könnten, um so Adam zu einer sündigen Handlung motivieren zu können.

Es erscheint allerdings unplausibel, daß ein allmächtiger, allwissender und moralisch vollkommener Gott ein Wesen mit einem in wesentlicher Hinsicht nicht korrekt funktionierenden affektiven Apparat ausstattet, der falsche (folgeschwere) Neigungen von erheblicher Stärke produzieren soll beziehungsweise daß Gottes Bauplan für Adams affektives Vermögen vorsieht, daß dieses sehr starke Neigungen zu moralisch schlechten Handlungen produziert.

Noch eine weitere Überlegung spricht gegen das augustinische Bild Adams vor dem Sündenfall. Adam, so wie ihn die augustinische Tradition schildert, hatte keine Freiheit, in einer bedeutsamen Weise moralisch gut zu handeln und damit die Entwicklung seines Charakters (mit)zubestimmen. Um diese Kritik zu erläutern, müssen einige notwendige Bedingungen der Möglichkeit moralisch bedeutsamer Entscheidungen geklärt werden, d. h., es wird im Folgenden wenigstens knapp zusammengefaßt, was den subjektiven moralischen Wert einer Handlung beziehungsweise Entscheidung ausmacht.⁵⁹

Wenn Person *A* die Absicht hat, die Handlung *H* zu vollziehen, muß sie davon überzeugt sein, daß es in irgendeiner Weise gut ist, *H* zu tun. Wenn *A* überzeugt ist, daß es in irgendeiner Weise gut ist, *H* zu tun, hat sie einen Grund, *H* zu vollziehen.⁶⁰

Da eine rationale Person die Handlungsalternative wählt, für die sie ihres Erachtens insgesamt die meisten/besten Gründe hat, wird *A*, wenn sie überzeugt ist, daß sie einen guten Grund für *H* hat, *H* tun, sofern sie nicht glaubt, daß sie noch bessere Gründe hat, *H* nicht zu tun oder nichtrationale Faktoren ihre Entscheidungen beeinflussen.⁶¹ Ein Handelnder, in dessen Augen die meisten/besten Gründe für *H* sprechen, wird nur dann *H* vollziehen, wenn ihn nicht nichtrationale Faktoren davon abhalten, und wird

⁵⁹ Zum Folgenden siehe u. a. R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998, 134–137; R. Swinburne, *The Evolution of the Soul*, Oxford 1997, 113–115.

⁶⁰ „... a reason for which *S A*'s [d. h. eine Handlung des Typs *A* vollzieht; O. J. W.] is, in part, a state of affairs *r*, which (a) expresses something she wants, and (b) is connected with her *A*-ing through an appropriate belief, for example that her *A*-ing will achieve *r*.“ (R. Audi, *Acting for Reasons*. In: A. R. Mele (Hg.), *The Philosophy of Action*, Oxford 1997, 75–105; 76).

⁶¹ Siehe D. Locke, *Beliefs, Desires and Reasons for Action*. In: APQ 19 (1982), 241–249. „... undeniably, human beings are the sort of creature that typically does what it believes it has most reason to do ... Which is not to deny that exceptions are possible ...“ (Locke, *Beliefs*, 246). Entscheidend ist *As* Überzeugung, daß sie einen guten Grund für *H* hat und nicht die *Tatsache*, daß *As* Überzeugung wahr ist, d. h., daß es tatsächlich einen guten Grund für *H* gibt. Nur das, was *A* glaubt, ist für die Erklärung von *H* entscheidend. Unter den Gründen für eine Handlung spielen für die meisten Menschen moralische Überlegungen eine wichtige Rolle. „Verstößt *H* nicht gegen eine moralische Pflicht?“ oder „Dient *H* dazu, einen hohen moralischen Wert (zum Beispiel Nächstenliebe) zu verwirklichen?“, sind wichtige Fragen, die sich *A* stellen kann, wenn sie sich überlegt, ob sie *H* tun soll.

nur dann *H* nicht vollziehen, wenn ihn nichtrationale Faktoren davon abhalten.

Da Überzeugungen wesentlich passiv (unfreiwillig) sind, d. h. eine Person es nicht direkt beeinflussen kann, ob sie die Überzeugung *Ü* hat oder nicht,⁶² kann *A* sich nicht frei dafür oder dagegen entscheiden, die Überzeugung zu haben, daß sie einen guten Grund hat, *H* zu tun. Daraus folgt, daß, wenn nur gute Gründe für *H* (genauer: allein *As* Überzeugungen über die guten Gründe allein für *H*) ihr Handeln beeinflussen, es *A* nicht möglich ist, *H* nicht zu wählen/zu tun. Wenn *A* nicht die Möglichkeit hat, *H* nicht zu tun/wählen, ist damit auch ihre Entscheidung für *H*/ihr Vollzug von *H* nicht frei. Denn wenn *A* die Freiheit⁶³ haben soll, die Handlung zu wählen, die sie für die beste hält, muß sie auch die Möglichkeit haben, nicht die Handlung zu wählen, die sie für die beste hält.⁶⁴

Wenn *A* die Freiheit haben soll, eine Handlungsalternative zu wählen, die sie nicht für die beste hält (d. h. für die ihrer Meinung nach nicht die meisten/besten Gründe sprechen), muß *A* ein Verlangen haben, eine andere Handlung als die ihres Erachtens beste zu tun, und dieses Verlangen muß so stark sein, daß es ihre rationalen Überzeugungen überwältigen kann.⁶⁵ „Wer mit kristallener Klarheit sieht, für welches Handeln ausschlaggebende Gründe sprechen und für welches nicht, wer also weiß, was richtig und falsch ist, und wer in keiner Weise durch sinnliche Begierden

⁶² Für die weitverbreitete These von der Unfreiwilligkeit von Überzeugungen spricht folgendes Argument: Wenn ich meine Überzeugungen frei wählen könnte, wüßte ich dies auch. Wenn ich weiß, daß ich meine Überzeugung *Ü* frei wähle, wüßte ich nicht, ob *Ü* durch die vorhandene Evidenz bestimmt wird. Dann wüßte ich aber auch nicht, ob ich einen Grund habe, *Ü* für eher wahr als falsch zu halten. Wenn ich nicht weiß, ob ich einen Grund habe, *Ü* eher für wahr als für falsch zu halten, weiß ich nicht, ob die Evidenz nicht *Ü* und *non-Ü* gleichermaßen oder sogar *non-Ü* mehr als *Ü* stützt. Dann weiß ich nicht, ob die vorhandene Evidenz eher für *Ü* oder *non-Ü* spricht, und weiß nicht, ob *Ü* und *non-Ü* gleich wahrscheinlich sind. Dann würde ich mein Urteil über *Ü* und *non-Ü* dispensieren und jedenfalls nicht *Ü* glauben, da ich keinen Grund für die Annahme hätte, daß *Ü* wahr ist (ein ähnliches Argument findet sich in *Swinburne*, *Evolution*, 127; und *Swinburne*, *Providence*, 55). Die These von der Unfreiwilligkeit von Überzeugungen schließt nicht die Möglichkeit aus, Überzeugungen über einen längeren Zeitraum und indirekt zu beeinflussen, indem ich zum Beispiel nach neuer Evidenz oder nach neuen Standards für die Bewertung der alten Evidenz suche etc.

⁶³ Unter ‚Freiheit‘ beziehungsweise ‚freiem Willen‘ soll im vorliegenden Kontext die Möglichkeit verstanden werden, bewußt zwischen Handlungsalternativen zu wählen, ohne daß die Wahl durch eine vorhergehende Tatsache vollständig determiniert ist.

⁶⁴ Unter „nicht das zu tun, was er für das Beste hält“, soll auch fallen, das zu tun, was er nicht für das Beste hält und das zu tun, was er für das Nichtbeste hält.

⁶⁵ Ein Verlangen ist die natürliche, unfreiwillige Neigung zu einer bestimmten Handlung, einem bestimmten Zustand oder einem bestimmten Ereignis; d. h., *A* findet ein Verlangen in sich vor, kann nicht direkt und kurzzeitig beeinflussen, ob sie ein bestimmtes Verlangen hat oder nicht, sondern kann nur entscheiden, ob sie diesem Verlangen nachgibt oder ihm widersteht. Eine natürliche Neigung ist die Bereitschaft *As*, spontan Handlung *H* zu vollziehen, wenn nach *As* Meinung dazu die Möglichkeit besteht; siehe *Swinburne*, *Evolution*, 103–105. Die Unfreiwilligkeit von Verlangen schließt wie im Fall der Unfreiwilligkeit von Überzeugungen allerdings nicht die indirekte und langfristige Beeinflussbarkeit von Neigungen aus. So kann ich zum Beispiel durch intensive Beschäftigung mit den Kompositionen Johann Sebastian Bachs und die Suche nach Begegnungen mit Menschen, die von Bachs Musik begeistert sind, in mir das Verlangen fördern, Musik von Bach zu hören.

oder Versuchungen anderer Art davon abgehalten werden kann, das Richtige zu tun, tut unfehlbar das Richtige – unvermeidlich und freudig.“⁶⁶ Nur durch (nichtrationales) Verlangen hat *A* bei (ihrer Meinung nach) eindeutigen Gründen die *beiden* Möglichkeiten, das zu tun, was sie für das Beste hält, oder nicht das zu tun, was sie für das Beste hält. Und das bedeutet, daß *A*, wenn sie glaubt, daß sie sehr gute Gründe für *H* hat, nur mit solchem Verlangen wirklich die *freie* Wahl hat, das zu tun, was sie für das Beste hält.

Wenn *A* also nur eindeutige und starke (rationale) Überzeugungen darüber hat, was das Beste ist (d.h. nur starke Gründe für eine bestimmte Handlungsweise hat), hat sie keine Freiheit, sich dafür zu entscheiden, das (in ihren Augen) Beste zu tun. Aber auch, wenn *A* allein ihrem Verlangen folgt, d.h. allein von ihrem Verlangen bestimmt wird, hat sie keine tatsächliche Freiheit, das Beste zu tun oder nicht zu tun, da sie unweigerlich dem stärksten Verlangen folgen wird, d.h., daß ihre Entscheidungen und Handlungen durch ihr Verlangen vorherbestimmt sind.

Das eben Dargelegte gilt auch für moralische Entscheidungen und Handlungen.⁶⁷ Wenn ein rational handelnder *A* klar erkennt, daß unter sittlicher Hinsicht *H* die beste Handlungsalternative ist, wird er *H* wählen, wenn keine störenden nichtrationalen Kräfte diese Gründe für *H* überwältigen. Da *A* weiß, daß es moralisch richtig ist, geliehenes Geld wieder zurückzubezahlen, er von seinem Freund *B* Geld geliehen hat, *A* wieder genug Geld hat, um seine Schulden zu bezahlen, und *A* kein starkes Verlangen hat, das Geld für etwas anderes auszugeben (und *A* keine sittliche Pflicht kennt, die mit dem Zurückzahlen des Gelds an *B* inkompatibel ist), entscheidet sich *A* dafür, seine Schulden bei *B* zu bezahlen. *A* hat sich (in einem bestimmten Sinn) nicht frei dafür entschieden, das seiner Meinung nach sittlich Richtige zu tun. Aber wenn zu den rationalen sittlichen Gründen noch ein nichtrationales Verlangen dazukommt, wird *As* Situation schwieriger. *A* weiß, daß es moralisch richtig ist, in der nächsten Woche seinen kranken Freund *C* im Krankenhaus zu besuchen. Da *A* weiß, daß er *Cs* einziger guter Freund ist, *C* sich in einer angespannten psychischen Situation befindet und *C* ihn bisher immer unterstützt hat, wenn er Hilfe brauchte, glaubt *A*, daß er sogar moralisch verpflichtet ist, *C* zu besuchen, d.h., daß es sittlich falsch ist, *C*

⁶⁶ R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987, 209.

⁶⁷ Im Folgenden werden ‚sittlich‘ und ‚moralisch‘ synonym gebraucht. Unter ‚moralischer Entscheidung‘ soll eine Entscheidung verstanden werden, die sittlich bewertet werden kann. Die Entscheidung, Schinken- statt Wurstbrot zu essen, ist keine moralische Entscheidung, da sie (zumindest unter gewöhnlichen Umständen) nicht moralisch zu bewerten ist, da es keinen moralischen Unterschied macht, ob ich ein Schinken- oder ein Wurstbrot esse. Im Folgenden werden nur moralische Entscheidungen betrachtet, die als „verantwortlich“ beziehungsweise „bedeutend“ bezeichnet werden können, d.h. Entscheidungen, bei denen wirklich eine Alternative zwischen richtigen und falschen Handlungen besteht (und nicht nur eine Alternative zwischen mehr oder weniger richtigen Handlungen) und deren Folgen für das Wohl und Wehe des Handelnden und der Betroffenen von Bedeutung sind.

nicht während der nächsten Woche zu besuchen. Aber *A* hat auch ein starkes Verlangen, mit seinem Kegelclub die nächsten sieben Tage Urlaub in Mallorca zu machen. Als Entscheidung, welche Handlungsalternative er wählen soll, ist noch offen. Da *A* nicht nur rationale Gründe für Handlungsalternative H_1 hat, sondern auch ein Verlangen, das ihn zur Handlungsalternative H_2 drängt, die mit H_1 inkompatibel ist, bestimmen nicht allein rationale Gründe seine Entscheidung. Da *A* nicht nur ein starkes Verlangen nach H_2 hat, sondern seine rationalen Gründe für H_1 sprechen, bestimmt auch nicht allein sein Verlangen seine Entscheidung. Es liegt nun an *A* selbst, ob er seinem Verlangen nach einem Urlaub in Mallorca nachgibt oder den Gründen, die für einen Besuch bei seinem kranken Freund sprechen, folgt. *A* ist wirklich frei, sich für oder gegen das sittlich Gute zu entscheiden.

Die Freiheit, sich für das Gute (d. h. für das, was man für sittlich richtig hält) zu entscheiden, setzt die Möglichkeit voraus, sich nicht für das Gute zu entscheiden. Nur mit der Freiheit, sich zwischen guten und schlechten Handlungsalternativen⁶⁸ zu entscheiden, hat *A* auch die Freiheit sich für das moralisch Gute zu entscheiden. Diese Freiheit besteht allerdings nur beim zweiten Situationstyp. Nur wenn ein Handelnder nicht ausschließlich von rationalen Gründen, sondern auch von entgegengesetztem Verlangen beeinflusst wird, hat er eine wirkliche Freiheit, sich für das Gute oder das Schlechte zu entscheiden. Diese Situation ist eine Situation der Versuchung, in der es *A* Willensanstrengung kostet, das zu tun, was er für die sittlich bessere Handlungsalternative hält. Ob *A* diese Willensanstrengung aufbringt, liegt (vor allem) an ihm. Hier kommt es wirklich auf *A* selbst an. Er hat sein Geschick in der Hand, bei ihm liegt die Entscheidung, ob er das (seines Erachtens) Richtige oder das (seines Erachtens) Falsche tut, d. h., ob er moralisch gut oder moralisch schlecht handelt.

Um das Bisherige zusammenzufassen: Wenn *A* frei sein soll, moralisch gut zu handeln, muß er auch frei sein, nicht moralisch gut zu handeln. Wenn *A* keinen nichtrationalen Einflüssen unterliegt, kann er sich niemals dafür entscheiden, schlecht zu handeln, d. h., das zu tun, was er für sittlich falsch hält.⁶⁹ *A* muß also in einem gewissen Ausmaß Verlangen unterliegen, die ihn moralisch schlechten Handlungen geneigt machen.

Eine solche Freiheit hat besonderen Wert. Zum einen bin ich bei Entscheidungen beziehungsweise Handlungen, die in der geschilderten Weise frei sind, in besonderer Weise der Ausgangspunkt meiner Entscheidung und

⁶⁸ Eine Handlungsalternative von *A* ist sittlich schlecht, wenn *A* glaubt, daß es sittlich falsch (d. h. einem objektiven sittlichen Gebot widersprechend) ist, sie zu wählen und eine Handlungsalternative ist sittlich gut, wenn *A* glaubt, daß es sittlich richtig ist (d. h. einem objektiven sittlichen Gebot entspricht), sie zu wählen. Dies ist unabhängig von der Frage, ob die jeweiligen Handlungsalternativen tatsächlich richtig oder falsch sind.

⁶⁹ „In the absence of affective disorder, perhaps, indeed, I cannot see the good but prefer the evil, knowing that it is evil“ (WCB, 209).

meines Handelns. Ich habe es in der Hand, meine Handlungen zu bestimmen, und bin nicht ein bloßes Objekt meines Verlangens. Zum anderen bin ich besonders herausgefordert, mich für ein moralisches Handeln zu entscheiden. Ich muß mich entscheiden, ob ich den rationalen Gründen für die (m.E.) sittlich richtige Handlung die Oberhand geben will oder meinem Verlangen, das mich in die entgegengesetzte Richtung zieht.⁷⁰ Dadurch habe ich die Freiheit, mich dafür oder dagegen zu entscheiden, ein Mensch zu sein, der in dieser Situation moralisch handelt.

Dabei trägt jede einzelne Handlung beziehungsweise jede einzelne sittliche Entscheidung *As* in einer Versuchungssituation zur Formung seines Charakters und damit zur Beeinflussung seiner künftigen Entscheidungen und Handlungen bei. Wenn *A* mehrere Male hintereinander seinem Verlangen nach Reichtum nachgibt und Bestechungsgelder annimmt, obwohl er dies für falsch hält, wird er in ähnlichen Situationen in der Zukunft immer weniger Widerstand der Versuchung entgegenzusetzen, Bestechungsgelder anzunehmen. Oder allgemein: Wenn *A* bereits mehrere Male nicht die nötige Willensanstrengung aufgebracht hat sich in einer Versuchungssituation eines bestimmten Typs für das moralisch Gute zu entscheiden, wird seine Bereitschaft in zukünftigen Versuchungssituationen desselben Typs, das Gute zu wählen, immer geringer werden. *A* hat mit seinen Einzelentscheidungen also nicht nur sein eigenes gegenwärtiges, sondern (zumindest in Grenzen) auch sein zukünftiges Geschick in der Hand, indem er eigenverantwortlich seinen (zukünftigen) Charakter mitbestimmt.

Da diese einzelnen Entscheidungen Auswirkungen auf die Zukunft haben, hat *A* mit einer solchen Freiheit auch einen besonderen Spielraum, seine Persönlichkeit und seinen zukünftigen Handlungsspielraum selbst zu gestalten. Bei alledem hat er es bei vielen Entscheidungen auch in der Hand, frei und damit verantwortlich über das Schicksal seiner Mitmenschen zu entscheiden, was ihm zusätzlich eine besondere Verantwortung für andere gibt. Es ist wertvoll und gut, in diesem Sinne Verantwortung für die Formung der eigenen Persönlichkeit und Verantwortung für das Schicksal der anderen zu haben.

Allerdings ist es *ceteris paribus* besser, gute Neigungen zu haben als schlechte, d. h., es ist besser, Neigungen zu haben, die mich in die Richtung dessen beeinflussen, was ich für sittlich richtig halte, als Neigungen zu haben, die mich dazu treiben sittlich schlecht zu handeln. Es wäre besser, wenn *A* nicht die sehr starke Neigung hätte, seiner Karriere alles andere bedingungslos unterzuordnen und so sein Familienleben und enge Freundschaften zu zerstören. Allerdings setzt die Möglichkeit einer verantwortlichen und bedeutsamen freien Entscheidung für das Wohl seiner Familie und gegen eine Absolutsetzung der eigenen Karriere die Existenz von Neigungen

⁷⁰ Deswegen wird diese Form von Freiheit im Folgenden manchmal auch als „ernsthafte Freiheit“ bezeichnet.

voraus, die A zu einer einseitigen Entscheidung zugunsten seiner Karriere drängen und damit ein Gegengewicht zu seiner rationalen Überzeugung bilden, daß es richtig ist, nicht alles der eigenen Karriere unterzuordnen.

Es ist nicht möglich, exakt das ideale Verhältnis von festen rationalen Überzeugungen und entgegengesetzten Neigungen zu bestimmen. Aber es ist besser, wenn nicht allzu zahlreiche und allzu starke Neigungen zum (nach As Meinung) moralisch weniger Richtigen beziehungsweise Falschen vorhanden sind und dafür die sittlich relevanten Überzeugungen weniger fest und gewiß sind. Denn im Gegensatz dazu, daß es *ceteris paribus* schlecht ist, ein Verlangen nach dem von mir für sittlich schlechter Gehaltene zu haben, ist es nicht von vornherein notwendig, sittlich schlecht (beziehungsweise falsch) nicht allzu feste und gewisse sittliche (beziehungsweise sittlich relevante) Überzeugungen zu haben. In dem Fall, in dem meine Überzeugungen falsch sind oder auf unzureichenden Gründen beruhen, ist es sogar angemessen, wenn diese Überzeugungen nicht allzu gewiß sind. Es erscheint deshalb plausibel, ein Verhältnis von mittelstarkem Verlangen zu Überzeugungen von mittlerer Festigkeit als besser zu bewerten, als ein Verhältnis von sehr klaren und festen rationalen Überzeugungen und sehr starken entgegengesetzten Neigungen, nicht das Gute zu tun.

Das bisher Erörterte hat Konsequenzen für eine Bewertung der Situation Adams vor dem Sündenfall. Wenn die Augustinische Beschreibung von Adams Status vor dem Sündenfall zuträfe, hätte Gott im Fall von Adam nach anderen Maßstäben gehandelt als denen, die eben für das angemessene Verhältnis von sittlichen Überzeugungen und entgegengesetztem Verlangen entwickelt wurden. Da Adam auf Grund des korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* sehr feste und gewisse Überzeugungen über das in bezug auf sein Verhalten zu Gott sittlich Richtige hatte, mußte er für den Sündenfall sehr starke Neigungen zu sittlich schlechtem Handeln haben, um sich frei für das Gute oder Schlechte entscheiden und überhaupt eine Sünde begehen zu können. Dies widerspricht aber sowohl den Überlegungen zum angemessenen Verhältnis von Überzeugungen über das sittlich Richtige und Neigungen zu sittlich schlechtem Handeln als auch Augustins (und Plantingas)⁷¹ Schilderung des moralischen Status Adams vor seiner ersten Sünde, gemäß der Adam nicht mit von Gott entfremdenden Neigungen ausgestattet war. In diesem Fall aber war Adam überhaupt nicht zu einer freien sittlich relevanten Entscheidung fähig. Sünde, d.h. eine schlechte Handlung, und damit eine mehr oder weniger bewußte, zurechenbare Entscheidung gegen das für moralisch richtig Gehaltene setzt die Freiheit voraus, zwischen Gut und Böse wählen zu können. Diese Freiheit zu einer freien Wahl zwischen guten und schlechten Handlungen setzt wiederum, wie bereits gezeigt, neben der Existenz u.a. von moralischen Überzeugungen die Existenz von unangemessenen Verlangen, Neigungen und Abneigungen vor-

⁷¹ Vgl. WCB, 204.

aus.⁷² Da dies aber nicht der Fall war, konnte Adam überhaupt nicht die Sünde begehen, die nach der klassischen Erbsündenlehre die Erbsünde in die Welt brachte. Es scheint, daß die Augustinische Erbsündenlehre Plantingas in einer Sackgasse endet.

Wer diese genannten Schwierigkeiten der Erbsündenlehre kennt, hat zumindest prima facie einen Entkräfter für den vorgeblichen Entkräfter von ASDA, und deshalb wird für ihn Plantingas A/C-Modell keinen (nennenswerten) warrant besitzen.

Allerdings kann ein Verteidiger des A/C-Modells einwenden, daß die genannten Probleme nur die Augustinische Version der Erbsündenlehre betreffen, es aber noch eine zweite traditionelle Fassung der Erbsündenlehre gibt, die sich markant von der Augustinischen unterscheidet und nicht deren Probleme aufweist. Diese zweite – Irenäische – Fassung der Erbsündenlehre wird im Folgenden vorgestellt.

2.3 Die Irenäische Version der Erbsündenlehre

Neben der die Vollkommenheit Adams vor dem Sündenfall betonenden augustinischen Tradition gab und gibt es auch eine irenäische Tradition, die sich auf den patristischen Theologen Irenäus von Lyon zurückführt.⁷³

Irenäus unterscheidet im Menschen zwischen Gottes Ebenbild und Gottes Ähnlichkeit. Das Ebenbild Gottes zeigt sich in der menschlichen Natur als intelligentes Wesen, das fähig ist zur Gemeinschaft mit Gott, seinem Schöpfer. „Gottes Ähnlichkeit“ steht für die endgültige Vervollkommnung des Menschen durch den Heiligen Geist.

Gott hat die Menschen unreif erschaffen, um ihnen eine Möglichkeit zur Höherentwicklung zu seiner Ähnlichkeit zu geben. Irenäus spricht von Adam und Eva als Kindern, die als Ebenbild Gottes erschaffen wurden, und in Zusammenarbeit mit der Gnade Gottes zur Gottähnlichkeit reifen sol-

⁷² Diese Neigungen beziehungsweise Abneigungen können unangemessen sein, weil sie sich auf das falsche Objekt beziehen (*A* hat eine Neigung zur Faulheit oder zur Arroganz; *B* hat eine Abneigung, anderen Menschen zu helfen) oder weil die Stärke der Neigung beziehungsweise Abneigung nicht dem jeweiligen Objekt entspricht (*A* hat eine alles übertreffende Neigung, sich alle Fußballspiele des HSV anzuschauen und ordnet dieser Neigung alles andere unter; *B* hat eine alles übertreffende Abneigung gegen Armut und tut alles, um nur nicht in irgendeiner Form mit Armut in Berührung zu kommen).

⁷³ Zum Folgenden siehe u. a. *N. Brox*, Irenäus. In: *H. Fries/G. Kretschmar* (Hgg.), *Klassiker der Theologie I*, München 1981, 11–25; *F. Dünzl*, Artikel „Irenaeus von Lyon“. In: *3LThK*, 583–585; *Hick*, *Evil*, 211 f. Die Unterscheidung zwischen einer augustinischen und einer irenäischen Tradition übernehme ich von *John Hick*, der sie allerdings in einem weiteren Rahmen als nur der Erbsündenlehre anwendet (siehe *Hick*, *Evil*). Ob Hicks Unterscheidung und auch Darstellung des Irenäus tatsächlich in allen Punkten historisch zutrifft, ist im vorliegenden Kontext unwesentlich, da es allein um die systematische Frage nach einer plausiblen und konsistenten Erbsündenlehre geht, die mit dem A/C-Modell vereinbar ist und ASDA entkräften kann. Es gibt bei der Interpretation der irenäischen Urstands- und Erbsündenlehre bemerkenswerte Meinungsunterschiede, die zum Teil wohl auch mit den Eigenheiten der Schriften des Irenäus zusammenhängen; siehe u. a. *L. Scheffczyk*, *Urstand, Fall und Erbsünde. Von der Schrift bis Augustinus*, Freiburg i. Br. [u. a.] 1981, 58–66.

len.⁷⁴ Hick interpretiert die menschliche Gottesebenenbildlichkeit als die Ausstattung mit moralischer Freiheit und Verantwortung. Der Mensch soll sich seiner Freiheit bedienen, die Gott ihm ausdrücklich auch im Glauben beläßt, um sich in Kooperation mit Gottes Gnade höher zu entwickeln zu einem Wesen, das fähig ist für die Gemeinschaft mit Gott. Der Freiheit des Menschen dient auch die Doppeldeutigkeit von Gottes Offenbarung in der Geschichte.

Irenäus lehnt ausdrücklich die Vorstellung ab, Gott habe den ersten Menschen als vollkommenes Wesen erschaffen.⁷⁵ Vielmehr wird der Mensch dem Plan Gottes zufolge erst allmählich vollendet. Der Sündenfall ist keine prometheische Auflehnung gegen Gott, sondern eher Zeichen für die Schwachheit der Menschen. Gott erzieht erst langsam die Menschen für das kommende Neue, die Gemeinschaft mit Gott selbst.⁷⁶ So „... kommt ein deutlich dynamischer Zug in das Bild vom Menschen und seiner Geschichte. Die Menschheit *wird* erst „fertig“ und „heilfähig“ ...“⁷⁷

Das menschliche Leben spielt sich in einer Welt ab, die Gott so geschaffen hat, daß die Menschen sich zwischen dem moralisch Guten und dem moralisch Schlechten entscheiden müssen und auf diese Art zu „erwachsenen Menschen“ reifen. So ist die Welt, in der Gutes und Schlechtes vorkommen, die von Gott geschaffene Umgebung für die menschliche Höherentwicklung zu einem Wesen, das schließlich Gott ähnlich ist, so wie es Gottes Absicht für den Menschen entspricht.

In der Irenäischen Darstellung kommt der Sündenfall alles andere als unerwartet. Vielmehr entspricht er der menschlichen Natur, die mit starken Verlangen und Neigungen und schwachen Überzeugungen und Willen ihnen zu widerstehen geschaffen ist.⁷⁸

Diese Irenäische Darstellung Adams umgeht das Problem, das Sündigen eines moralisch und kognitiv vollkommenen Wesens erklären zu müssen, und entgeht so einem entscheidenden Einwand gegen die Augustinische Erbsündenlehre. Für Irenäus haben Menschen (einschließlich Adam) ursprünglich weder ein vollkommenes Wissen von Gott noch sind sie frei von Neigungen und Begierden, die sie zu einem moralisch schlechten Handeln drängen können. In Irenäus' Anthropologie sind also im Gegensatz zu Augustinus' Beschreibung von Adam vor dem Sündenfall genau die Bedingungen für eine bedeutsame freie Entscheidung zum sittlich guten Handeln gegeben. Da bei Irenäus eine kognitive Distanz zwischen Mensch und Gott besteht, benötigt der Mensch auch keine überaus starken Neigungen zum sittlich Schlechten, um Freiheit zum sittlich guten Handeln zu besitzen. Auch hierin entgeht Irenäus einem Problem, das sich für die augustinische Version stellt.

⁷⁴ Vgl. Irenäus, Adv. Haer. III, 37f.; Ward, Religion, 162.

⁷⁵ Vgl. Adv. Haer. IV, 39, 1.

⁷⁶ Ebd. 14, 2.

⁷⁷ Brox, Irenäus, 23.

⁷⁸ Swinburne, 1989, 141.

Die Erbsündenlehre ist also nicht in jeder Fassung anfällig für die genannten Probleme der Augustinischen Erbsündenlehre. Angenommen, daß keine anderen schwerwiegenden Einwände gegen die Erbsündenlehre existieren, gibt es eine vernünftige Fassung der christlichen Lehre von der Erbsünde, d. h., es scheint für den Verteidiger des A/C-Modells die Möglichkeit zu bestehen, sich zur Entkräftung von ASDA auf eine Fassung der Erbsündenlehre zu berufen, die nicht offensichtlich Opfer von Entkräftern⁷⁹ wird.

2.4 *Plantingas Dilemma*

Allerdings gerät der Verteidiger des A/C-Modells an dieser Stelle in ein Dilemma. Auf der einen Seite steht die Augustinische Erbsündenlehre mit dem idealen Bild Adams vor dem Sündenfall einigen gewichtigen Einwänden gegenüber, die ihre gegenüber ASDA entkräftende Funktion wiederum entkräften, so daß die Augustinische Erbsündenlehre keine gute Grundlage einer Verteidigung des A/C-Modells gegen ASDA darstellt. Vor allem kann die augustinerische Version nicht erklären, wie Adam dazu kam, die erste Sünde zu begehen. Aber gerade Adams erste Sünde ist für Plantingas „augustinische“ Verteidigung des A/C-Modells von großer Bedeutung, da durch diese die Erbsünde in die Welt kam, mit deren Hilfe gegen ASDA gezeigt werden soll, daß Plantingas These vom *sensus divinitatis* (und damit das ganze A/C-Modell) doch epistemisch möglich ist.

Die irenäische Tradition der Erbsündenlehre mit einem viel weniger enthusiastischen Bild Adams vor dem Sündenfall scheint dagegen viel plausibler zu sein und steht nicht solchen offensichtlichen Einwänden wie die augustinerische Version gegenüber. Plantinga sollte zur Verteidigung des A/C-Modells gegen ASDA also eher die Irenäische Erbsündenlehre wählen.

Aber Plantinga kann nicht auf das idealisierte Bild Adams in der augustinerischen Tradition verzichten, da laut dem A/C-Modell (beziehungsweise dem erweiterten A/C-Modell) vor dem Sündenfall der *sensus divinitatis* ungestört funktionierte, eine sehr hohe Gewißheit der Gegenwart Gottes vermittelte und der Überzeugung von Gottes Existenz einen hohen positiven epistemischen Status gab. Zudem waren in diesem idealen Zustand auch die Neigungen und Abneigungen Adams vollkommen geordnet, so daß diese nicht den warrant der Überzeugungen von der Gegenwart Gottes schwächen oder gar überwältigen konnten.⁷⁹ Das irenäische Bild Adams vor dem Sündenfall dagegen kennt keinen korrekt funktionierenden *sensus divinitatis*.

⁷⁹ Diese Vollkommenheit nicht nur der relevanten kognitiven, sondern auch affektiven Vermögen Adams vor dem Sündenfall ist wichtig für Plantingas A/C-Modell und seine These von der Möglichkeit der gültigen Basalität theistischer Überzeugungen, da ansonsten affektive Überwältiger den warrant der theistischen Überzeugungen in einem Maße schwächen könnten, daß sie (unabhängig von propositionaler Evidenz) nicht mehr einen positiven epistemischen Status hätten (oder zumindest nicht jenes für Wissen notwendige Maß an warrant).

tis, sondern Adam befand sich in einer gewissen kognitiven Distanz zu Gott. Diese kognitive Distanz war allerdings notwendige Bedingung der Möglichkeit, daß Adam die erste Sünde begehen und damit die Erbsünde in die Welt bringen konnte, die Plantinga zur Verteidigung seiner Theorie des *sensus divinitatis* gegen ASDA benötigt. Plantinga kann mit der Irenäischen Erbsündenlehre die weitverbreitete Dysfunktion des *sensus divinitatis* nicht im Sinn seines A/C-Modells erklären, da im irenäischen Bild Adams vor dem Fall überhaupt kein korrekt funktionierender *sensus divinitatis* vorkommt. Bei Irenäus gehört der *sensus divinitatis* nicht zur natürlichen Ausstattung jedes Menschen.

Entweder kann Plantinga mit der Erbsündenlehre also tatsächlich erklären, wie ein ursprünglich korrekt funktionierender *sensus divinitatis* (ohne eigenes Zutun der jeweiligen epistemischen Subjekte) beschädigt wurde, muß sich dazu aber auf eine unplausible Version der Erbsündenlehre stützen, oder er kann sich auf eine plausiblere (irenäische) Fassung der Erbsündenlehre⁸⁰ beziehen, die allerdings nicht die Dysfunktion eines ursprünglich korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* bei vielen Menschen erklären kann beziehungsweise keinen Platz für einen *sensus divinitatis* hat. Welche Alternative Plantinga auch wählt: Sein A/C-Modell gerät in Probleme.

*2.5 Der epistemische Status der Hervorbringungen des durch Sünde gestörten *sensus divinitatis**

Eine weitere Überlegung spricht gegen den Erfolg von Plantingas „augustinischer“ Verteidigung des A/C-Modells gegen ASDA. Im Zusammenhang mit dem Rekurs auf die Erbsündenlehre wird eine latente Unschärfe in Plantingas Rede vom angeborenen *sensus divinitatis* deutlich. Im Rahmen seines A/C-Modells betont er die epistemische Zuverlässigkeit des *sensus divinitatis*, die es verbiete, theistischen Überzeugungen von vornherein warrant abzuspochen. Da der *sensus divinitatis* allen Menschen gleichermaßen zukommt und prinzipiell zuverlässig arbeitet, können zumindest für die meisten Menschen theistische Überzeugungen ein Ausmaß an warrant haben, so daß diese Überzeugungen als Wissen und als extern und intern rational und als epistemisch gerechtfertigt gelten können.

Auf der anderen Seite betont Plantinga vor allem im Zusammenhang mit seinem erweiterten A/C-Modell die Gebrochenheit des *sensus divinitatis*, seine starke Beschädigung durch die Sünde. Plantinga benötigt diesen Rekurs auf die durch die Sünde eingeschränkte Funktionstüchtigkeit des *sensus divinitatis* einerseits, um den Übergang vom A/C-Modell zum erweiter-

⁸⁰ Wem das irenäische Modell zu mythologisch erscheint, kann die Rede von Adam und Eva durch die Rede von dem ersten Menschen ersetzen, der eine sittlich schlechte Handlung begangen hat.

ten A/C-Modell zu motivieren beziehungsweise zu rechtfertigen und andererseits, um die nicht annähernd universale Verbreitung des Theismus zu erklären.

Wenn allerdings die konkrete Verwirklichung des *sensus divinitatis in allen* Menschen durch die (Erb-)Sünde derart beeinträchtigt ist, daß der *sensus divinitatis* nicht mehr korrekt nach seinem epistemischen Bauplan funktionieren kann, erhebt sich die Frage, ob der *sensus divinitatis* überhaupt in der Lage ist, theistische Überzeugungen mit (hinreichendem) warrant zu produzieren, oder ob er auf Grund seiner durch die Sünde verursachten Dysfunktion dazu gar nicht mehr fähig ist. In letzterem Fall sind theistische Überzeugungen nicht mehr automatisch durch Plantingas Warrant-Theorie und den *sensus divinitatis* berechtigt basal, sondern benötigen positive propositionale Evidenz, damit sie einen positiven epistemischen Status erhalten können. Aus der Wahrheit des theistischen Überzeugungssystems folgt dann nicht mehr direkt, daß theistische Überzeugungen sehr wahrscheinlich warrant haben. Es ist damit, entgegen Plantingas Behauptung, möglich, gegen sein A/C-Modell zu argumentieren, ohne dabei die Wahrheit oder den positiven epistemischen Status des theistischen Überzeugungssystems in Frage zu stellen, da weder Plantingas Version eines *sensus divinitatis* noch die Augustinische Erbsündenlehre notwendige Bestandteile des Theismus sind.

Nach dem erweiterten A/C-Modell können in letzter Konsequenz nur Christen theistische Überzeugungen mit warrant in berechtigt basaler Weise haben, da zum Beispiel Muslime oder Juden nicht in den Genuß des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes zu kommen scheinen, das die durch die Sünde angerichteten kognitiven Schäden heilt.⁸¹ Also benötigen alle nichtchristlichen Theisten *notwendig* eine natürliche Theologie (oder allgemeiner: propositionale Evidenz) für ihre theistischen Überzeugungen, wenn diese einen positiven epistemischen Status haben sollen. Da die religionsphilosophische Diskussion nicht die Wahrheit des christlichen Glaubens voraussetzen sollte (und sich auch nicht nur mit der christlichen Theismusvariante beschäftigt), muß die religionsphilosophische Diskussion auch weiterhin versuchen, positive proportionale Evidenz für oder gegen den Theismus zu finden. Das Fehlen solcher Evidenz gilt in der Religionsphilosophie weiterhin zu Recht als Grund gegen die Rationalität theistischer Überzeugungen, auch wenn (zumindest für Plantinga) für *christliche* Theisten diese Suche nach positiver proportionaler Evidenz für ihr theistisches Überzeugungssystem epistemisch überflüssig sein sollte. Dies gilt, auch wenn man Plantinga dahingehend zustimmt, daß Christen ihre theistischen

⁸¹ Also folgt aus der Wahrheit des Theismus nicht, daß die theistischen Überzeugungen (sehr wahrscheinlich) warrant haben, wie Plantinga behauptet, sondern daß die theistischen Überzeugungen, die Christen aufgrund eines korrekt funktionierenden inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes gebildet haben, sehr wahrscheinlich warrant haben.

Überzeugungen aufgrund der Hervorbringung durch das innere Zeugnis des Heiligen Geistes bereits unabhängig von positiver proportionaler Evidenz warrant besitzen.

3. Schlußbemerkungen

Die kritische Diskussion der Rolle des *sensus divinitatis* in Plantingas A/C-Modell erbrachte einige wichtige Ergebnisse.

Aus der mangelnden Verbreitung des Theismus scheint sich ein empirisches Argument (ASDA) gegen die These der Ausstattung jedes Menschen mit einem *sensus-divinitatis* zu ergeben. Es zeigten sich gute Gründe für die Annahme, daß das A/C-Modell nur unter Rekurs auf die Erbsündenlehre gegen ASDA verteidigt werden kann, d. h. daß Plantingas A/C-Modell nur epistemisch möglich ist, wenn man sein erweitertes A/C-Modell zu Hilfe nimmt oder allgemeiner, wenn auch der christliche Glaube warrant hat beziehungsweise die epistemische Möglichkeit besteht, daß er warrant hat.⁸² Also setzt der Nachweis, daß der theistische Glaube tatsächlich warrant hat, nicht nur voraus, daß der theistische Glaube wahr ist, sondern auch, daß der christliche Glaube (oder zumindest ein wesentlicher Bestandteil des christlichen Glaubens) warrant hat, da die epistemische Möglichkeit des A/C-Modells, das wiederum die Möglichkeit des warrants des Theismus nachweisen soll, vom positiven epistemischen Status der christlichen Erbsündenlehre abhängt. Damit setzt der Nachweis der Möglichkeit, daß der *theistische* Glaube warrant hat, die Möglichkeit voraus, daß der *christliche* Glaube warrant hat, was wiederum nur im Falle der Wahrheit des *christlichen* Glaubensbekenntnisses wahrscheinlich ist.⁸³

Für Plantinga ergibt sich ein Dilemma bei der Wahl zwischen den zwei traditionellen christlichen Versionen der Erbsündenlehre zur Antwort auf ASDA. Die Augustinische Erbsündenlehre ist zwar mit seiner Konzeption des korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* als zur ursprünglichen Na-

⁸² Es genügt nicht die Bedingung, daß nur ein Teil des christlichen Glaubens, nämlich dessen Sünden- und in Sonderheit Erbsündenlehre, warrant hat/haben kann, da dieser Teil nur warrant haben kann, wenn die wesentlichen christlichen Lehren wahr sind, da die Erbsündenlehre auf vielfältige Weise mit diesen Grundlehren begrifflich und inferentiell verbunden und epistemisch von ihnen abhängig ist. – Natürlich muß die Erbsündenlehre nicht unbedingt aus dem Christentum abgeleitet werden, sondern sie läßt sich auch anhand ihrer Erklärungskraft unabhängig vom christlichen Glauben rechtfertigen, aber gerade eine solche Form der rationalen Rechtfertigung theistischer beziehungsweise christlicher Überzeugungen und das dahinter stehende Verständnis dieser Überzeugungen lehnt Plantinga ab; siehe WCB, 330f. Zudem wäre dann die epistemische Möglichkeit des A/C-Modells und damit der Nachweis der Möglichkeit des warrants von theistischen Überzeugungen von propositionaler Evidenz abhängig.

⁸³ Da die christliche Erbsündenlehre eine wesentliche Rolle bei der Verteidigung der epistemischen Möglichkeit des A/C-Modells spielt, das wiederum von entscheidender Bedeutung für die Verteidigung des positiven epistemischen Status des Theismus, d. h. Teil von Plantingas apologetischem Projekt ist, trifft seine Behauptung nicht zu, daß er sein apologetisches Projekt ohne Bezug auf spezielle christliche Lehren als Prämissen oder Präsuppositionen seines apologetischen Argumentes entfaltet (siehe WCB, XIII).

tur des Menschen gehörend gut vereinbar und ist auch tatsächlich die Basis von Plantingas eigenen Ausführungen in seinem erweiterten A/C-Modell. Allerdings steht das Augustinische Erbsündenmodell solchen Problemen gegenüber, daß es wohl nicht ohne weiteres als epistemisch möglich bezeichnet werden kann. Die Irenäische Erbsündenkonzeption dagegen erscheint epistemisch möglich, ist aber nicht mit Plantingas *sensus divinitatis*-Konzept zu vereinbaren, kann also auch nicht Plantingas A/C-Modell vor ASDA retten.

Plantinga ist es nicht gelungen zu zeigen, daß es eine plausible Darstellung des *sensus divinitatis* gibt, die sowohl empirisch adäquat, theologisch unproblematisch und epistemisch hinreichend stark ist, so daß sie verständlich machen kann, wie der *sensus divinitatis* theistischen Überzeugungen in berechtigt basaler Weise warrant verleiht.⁸⁴ Solange eine solche plausible Darstellung des *sensus divinitatis* fehlt, muß Plantingas A/C-Modell als epistemisch nicht gerechtfertigt betrachtet werden, da die Möglichkeit einer plausiblen Darstellung des *sensus divinitatis* das Herzstück dieses Modells ist.

⁸⁴ Auch wenn man die Problematik der Beschädigung des *sensus divinitatis* durch die Erbsünde außer acht läßt und kontrafaktisch annimmt, daß alle Menschen einen korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* besitzen, ist Plantingas These eines *sensus divinitatis* nicht unproblematisch. Denn sie steht nun dem Problem gegenüber, daß ein korrekt funktionierender *sensus divinitatis* zu epistemischen Ergebnissen führt, die mit dem Wunsch Gottes nach positiver menschlicher Antwort auf seine Liebe zumindest in starker Spannung stehen: Ein korrekt funktionierender *sensus divinitatis* ist mit dem kognitiven Freiraum unvereinbar, den Menschen benötigen, um gegenüber Gott die Freiheit zu besitzen, ihn zu lieben oder nicht zu lieben. Da aber Freiheit eine notwendige Bedingung der Liebe ist, scheint die These eines korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* die menschliche Liebe zu Gott unmöglich zu machen. Wenn man dagegen annimmt, daß der *sensus divinitatis* so eingeschränkt ist, daß er den für eine positive Antwort des Menschen auf Gottes Liebesangebot notwendigen kognitiven Freiraum offenläßt, ist es keineswegs mehr offensichtlich, daß der *sensus divinitatis* allein auf sich gestellt theistischen Überzeugungen hinreichend warrant verleihen kann, und es kann nicht mehr ausgeschlossen werden, daß theistische Überzeugungen trotz ihrer Hervorbringung durch den *sensus divinitatis* propositionale Evidenz benötigen, um einen positiven epistemischen Status erlangen zu können. Wenn diese Überlegungen zutreffen, folgt aus der Wahrheit des Theismus nicht, daß theistische Überzeugungen sehr wahrscheinlich in berechtigt basaler Weise warrant haben, wie es Plantinga behauptet.