

12. Jahrgang • 2015



MARTIN BUCER SEMINAR

MBS TEXTE 184

Prof. Dr. Alvin Plantinga

Ratschläge für christliche Philosophen

*Mit einem zusätzlichen Vorwort für
christliche Denker anderer Disziplinen*



Philosophische Anstöße
Philosophische Anstöße

Inhaltsverzeichnis

Einführung	4
Theismus und Prüfbarkeit	9
Theismus und die Theorie des Wissens	12
Theismus und Personen	18
Anmerkungen	27
Über den Autor	28
Studienzentren	29
Impressum	30

Ratschläge für christliche Philosophen*

*Mit einem zusätzlichen Vorwort für
christliche Denker anderer Disziplinen*

Prof. Dr. Alvin Plantinga

Vorwort

In der folgenden Abhandlung schreibe ich aus der Sichtweise eines Philosophen, und natürlich habe ich (wenn überhaupt, dann) nur in meinem eigenen Bereich detaillierte Kenntnisse. Dennoch bin ich überzeugt, dass viele andere Disziplinen der Philosophie in Bezug auf das, was ich unten sage, nahekommen. (Es wird Aufgabe der Vertreter jener anderen Disziplinen sein, zu prüfen, ob ich damit recht habe oder nicht.)

Erstens ist es nicht nur in der Philosophie so, dass wir Christen stark von der Praxis und den Methoden unserer nicht-christlichen Kollegen beeinflusst sind. (Allerdings ist es wegen der Rechthaberei der Philosophen und der weitverbreiteten Streitigkeiten in der Philosophie vermutlich einfacher, dort ein Einzelgänger zu sein, als in den meisten anderen Disziplinen.) Dasselbe gilt für fast jede wichtige gegenwärtige intellektuelle Disziplin: Geschichte, Literatur- und Kunstkritik, Musikwissenschaft und die Sozial- und Naturwissenschaften. In allen diesen Bereichen gibt es Vorgehensweisen, allgegenwärtige Annahmen über das Wesen der Disziplin (z. B. Annahmen über

das Wesen der Wissenschaft und ihren Platz in unserer intellektuellen Welt), Annahmen darüber, wie wir in einer Disziplin Fortschritt erzielen können und wie ein wertvoller und lohnenswerter Beitrag von ihr aussehen könnte und so weiter. Wir absorbieren diese Annahmen, wenn nicht mit der Muttermilch, so spätestens dann, wenn wir unsere eigentliche Disziplin erlernen. In all diesen Bereichen lernen wir, unser Fachgebiet unter der Leitung und dem Einfluss unserer Kollegen zu betreiben.

Aber in vielen Fällen passen diese Annahmen und Vermutungen nicht so leicht mit der christlichen oder theistischen Weltansicht zusammen. Dies wird in vielen Bereichen ersichtlich: In der Literaturkritik und der Filmtheorie, wo sich der kreative Anti-Realismus (siehe unten) austobt; in der Soziologie und der Psychologie und den anderen Humanwissenschaften; in der Geschichtswissenschaft und sogar in einem großen Teil der gegenwärtigen (liberalen) Theologie. Obwohl weniger offensichtlich, trifft das ebenso auf die sogenannten Naturwissenschaften zu. Der australische Philosoph J.J.C. Smart bemerkte einst, dass ein (aus sei-

ner naturalistischen Sichtweise) nützliches Argument, um diejenigen, die an die menschliche Freiheit glauben, vom Irrtum ihrer Sicht zu überzeugen, darin besteht, sie darauf hinzuweisen, dass die gegenwärtige mechanistische Biologie anscheinend keinen Raum für den freien Willen des Menschen lasse: Wie könne sich denn z. B. so etwas wie freier Wille im evolutionären Lauf der Dinge entwickelt haben? Sogar in der Physik und Mathematik, jenen starken Bastionen der reinen Vernunft, kommen ähnliche Fragen auf. Diese Fragen haben mit dem Inhalt jener Wissenschaften zu tun, und der Art, wie sie sich entwickelt haben. Sie haben auch damit zu tun, wie (wenn sie wie heute üblich gelehrt und praktiziert werden) diese Disziplinen künstlich von den Fragen getrennt werden, die das Wesen der Objekte betreffen, welche sie untersuchen – eine Trennung, die nicht dadurch festgelegt wird, was am ehesten der Natur des Fachgebietes entspricht, sondern durch eine weitgehend positivistische Vorstellung des Wesens von Wissen und des Wesens der intellektuellen Aktivität des Menschen.

Und drittens brauchen hier, wie in der Philosophie, Christen eine Autonomie und Ganzheitlichkeit. Wenn die gegenwärtige mechanistische Biologie tatsächlich keinen Raum für die menschliche Freiheit lässt, dann braucht es eine Alternative zur mechanistischen Biologie, und die christliche Gemeinschaft muss sie entwickeln. Wenn die gegenwärtige Psychologie grundlegend naturalistisch ist, dann

ist es Aufgabe der christlichen Psychologen, eine Alternative zu entwickeln, die gut mit dem christlichen Supernaturalismus¹ zusammenpasst, die also ihren Anfang bei grundlegenden wissenschaftlichen Wahrheiten wie: Gott hat die Menschheit nach seinem Bild geschaffen, nimmt.

Selbstverständlich maße ich mir nicht an, christlichen Fachleuten anderer Disziplinen vorzuschreiben, wie sie innerhalb ihrer Disziplinen als Christen angemessen tätig sein sollen. (Ich habe mehr als genug damit zu tun, zu erkennen, wie ich meine eigene Disziplin korrekt betreiben soll.) Aber ich glaube zutiefst, dass das Schema, das sich in der Philosophie zeigt, auch in nahezu jedem anderen Bereich, wo man heute ernsthaft intellektuell tätig ist, zu finden ist. In jedem dieser Bereiche sind die fundamentalen und oft unausgesprochenen Voraussetzungen, die die Disziplin beeinflussen und leiten, religiös nicht neutral; sie sind oft der christlichen Sichtweise entgegengesetzt. In diesen Bereichen, wie auch in der Philosophie, ist es die Aufgabe der Christen, die in der jeweiligen Disziplin tätig sind, die richtigen christlichen Alternativen zu entwickeln.

Einführung

Das Christentum ist in unseren Tagen und in unserem Teil der Welt in Bewegung. Es gibt viele Zeichen, die in diese Richtung weisen: das Wachstum der christlichen Schulen und der seriösen konservativen christlichen Denomina-

tionen, der Aufruhr über das Gebet an den öffentlichen Schulen, die Kreationismus-Evolutionismus-Debatte und andere mehr.

Es gibt auch starke Anzeichen für diese Auseinandersetzung in der Philosophie. Vor 30 oder 35 Jahren war die öffentliche Stimmung der etablierten Mainstream-Philosophie in der englischsprachigen Welt zutiefst unchristlich. Wenige etablierte Philosophen waren Christen, noch weniger waren bereit, in der Öffentlichkeit zuzugeben, dass sie es seien, und sogar noch weniger dachten von ihrem Christsein, dass es für ihre Philosophie einen echten Unterschied machen würde. Die am weitesten verbreitete Frage der philosophischen Theologie zu jener Zeit war nicht, ob das Christentum oder der Theismus *wahr* seien, stattdessen war die Frage, ob es überhaupt *Sinn mache*, zu sagen, dass es eine Person wie Gott gebe. Dem logischen Positivismus zufolge, der damals überall sein Unwesen trieb, macht der Satz „Es gibt eine Person wie Gott“ buchstäblich keinen Sinn; er sei verkappter Unsinn; er drücke nicht einmal irgendeinen Gedanken oder eine Proposition² aus. Die zentrale Frage war nicht, ob der Theismus wahr ist; es ging darum, ob es überhaupt so etwas wie den Theismus gibt – eine echte, sachliche Proposition, die entweder wahr oder falsch ist. Aber die Dinge haben sich geändert. Es gibt jetzt viel mehr Christen im professionellen Umfeld der Philosophie in Amerika, sogar viel mehr unerschrockene Christen. So ist z. B. die Gründung der

„Gesellschaft christlicher Philosophen“³ eine Organisation, die die Gemeinschaft und den Austausch von Ideen unter christlichen Philosophen voranbringen will, sowohl ein Indiz für als auch eine Folge dieser Tatsache. Sechs Jahre nachdem sie gegründet wurde, ist sie jetzt eine blühende Organisation mit regionalen Konferenzen in jedem Teil des Landes; ihre Mitglieder sind maßgeblich am Geschehen der professionellen Philosophie Amerikas beteiligt. Es tut sich etwas im Christentum, und zwar sowohl in der Philosophie als auch in anderen Bereichen des intellektuellen Lebens.

Doch obwohl das Christentum in Schwung gekommen ist, hat es erst ein paar wenige bescheidene Schritte gemacht, und schreitet durch überwiegend fremdes Territorium. Denn die intellektuelle Kultur unserer Tage ist zum größten Teil überaus nicht-theistisch und deshalb nicht-christlich – mehr noch als das, sie ist anti-theistisch. Die meisten der sogenannten Humanwissenschaften, viele der übrigen Wissenschaften, die Mehrzahl der nicht-wissenschaftlichen intellektuellen Aktivitäten bzw. Bereiche und sogar große Teile der angeblich christlichen Theologie sind von einem Geist beseelt, der dem christlichen Theismus völlig fremd ist. Ich habe hier nicht den Raum, um diesen Punkt auszuarbeiten und zu entwickeln; aber das muss ich auch nicht, denn er ist Ihnen allen vertraut. Um zur Philosophie zurückzukehren: Die meisten der größeren Abteilungen für Philosophie in Amerika haben dem

Studenten so gut wie gar nichts zu bieten, wenn er die Absicht hat, zu erkennen, wie man als Christ Philosoph sein kann, wie man eine christliche Sichtweise zu den gegenwärtigen philosophischen Fragen entwickeln kann, und wie man über philosophische Themen denken sollte, die für die christliche Gemeinschaft von Interesse sind. Im klassischen Fachbereich Philosophie an den Hochschulen wird es – in groben Zügen dargestellt – kaum mehr geben als einen Kurs in Religionsphilosophie. In dem wird dann erklärt, dass die Indizien für die Existenz Gottes – z. B. die klassischen Gottesbeweise – zumindest aufgewogen werden von Indizien, die gegen Gottes Existenz sprechen, also z. B. vom Problem des Übels in der Welt. Anschließend wird vielleicht noch hinzugefügt, dass es angesichts solcher Prinzipien wie Ockhams Rasiermesser⁴ am besten sei, ganz auf die Idee „Gott“ zu verzichten, zumindest für philosophische Zwecke.

Mein Ziel mit dieser Rede ist es, Philosophen, die Christen sind, ein paar Ratschläge zu geben. Und obwohl mein Rat speziell an christliche Philosophen gerichtet ist, ist er für alle Philosophen relevant, die an Gott glauben, seien sie christlich, jüdisch oder muslimisch. Ich beabsichtige, Ratschläge für die christliche oder theistische philosophische Gemeinschaft zu geben: Rat, der relevant ist für die Situation, in der wir uns tatsächlich befinden. „Wer sind Sie“, mögen Sie einwenden, „dass Sie den übrigen von uns Ratschläge geben wollen?“ Das ist eine gute Frage, auf die

es keine Antwort gibt; deshalb werde ich sie ignorieren. Mein Ratschlag kann durch zwei miteinander verbundene Vorschläge sowie einem Nachtrag zusammengefasst werden. Erstens müssen christliche Philosophen und Intellektuelle grundsätzlich mehr Autonomie, mehr Unabhängigkeit vom Rest der philosophischen Welt zeigen. Zweitens müssen christliche Philosophen mehr Integrität bekunden – Integrität im Sinne von integraler Ganzheit, Einssein oder Einheit, so dass alles wie aus einem Stück ist. Vielleicht wäre „Ganzheitlichkeit“ hier der bessere Ausdruck. Zu diesen beiden kommt ein Drittes, das nötig ist: christlicher Mut oder Kühnheit oder Stärke oder auch christliches Selbstvertrauen. Wir christlichen Philosophen müssen mehr Glauben zeigen, mehr Vertrauen auf Gott; wir müssen die ganze Waffenrüstung Gottes anziehen. Erlauben Sie mir, auf eine kurze, einleitende Weise zu erklären, was ich damit meine; danach werde ich fortfahren und ein paar Beispiele etwas detaillierter betrachten.

Stellen Sie sich eine christliche Studentin vor, die – sagen wir mal – aus Grand Rapids, Michigan, oder Arkadelphia, Arkansas kommt. Sie bemerkt, dass Philosophie ihr Wunschfach ist. Wie üblich, wird sie zur Universität gehen, um zu lernen, wie man Philosophin wird. Vielleicht geht sie nach Princeton oder Berkeley, nach Pittsburgh oder Arizona; das macht alles keinen so großen Unterschied. Dort lernt sie, wie gegenwärtig Philosophie praktiziert wird. Die brennenden Fra-

gen der Zeit sind Themen wie etwa die neue Referenztheorie; die Kontroverse um Realismus und Anti-Realismus; die Probleme mit Wahrscheinlichkeit; Quines These der Unbestimmtheit der Übersetzung; Rawls über Gerechtigkeit; die kausale Theorie des Wissens; die Gettier-Probleme⁵; das Modell der künstlichen Intelligenz für das Verstehen der Persönlichkeit; die Frage nach dem ontologischen Status von Dingen, die für die Wissenschaft unbeobachtbar sind; ob es in der Wissenschaft oder in anderen Bereichen echte Objektivität geben kann; ob die Mathematik auf Mengenlehre reduziert werden kann und ob man sich abstrakter Objekte – Zahlen, Propositionen und Eigenschaften – wie man herkömmlich sagt, „entledigen könne“; ob mögliche Welten abstrakt oder konkret sind; ob unsere Behauptungen am besten nur als Spielzüge in einem Sprachspiel betrachtet werden sollen oder als Versuche, die schlichte Wahrheit über die Welt auszudrücken; ob man zeigen kann, dass der rationale Egoist in Wirklichkeit irrational ist und so weiter. Für diese Studentin ist es dann natürlich, sobald sie ihren Dokortitel erworben hat, weiter über diese Themen nachzudenken und an ihnen zu arbeiten. Es ist selbstverständlich für sie, an ihnen so weiter zu forschen, wie es ihr beigebracht wurde, nämlich darüber im Lichte der Annahmen nachzudenken, die von ihren Mentoren und Dozenten gemacht wurden und auf Basis solcher Annahmen, die heute allgemein als Ausgangspunkt für weitere Überlegungen akzeptiert

sind bzw. die man heute voraussetzen darf; für welche Aussagen man Argumente bzw. eine Begründung benötigt. Sie akzeptiert, wie eine zufriedenstellende philosophische Erklärung oder eine angemessene Lösung für eine philosophische Frage auszusehen hat. Ihr wird nicht wohl dabei sein, allzu weit von diesen Themen und Annahmen abzuweichen, da sie instinktiv fühlt, dass solche Abweichungen höchstens ansatzweise als respektabel gelten. Philosophie ist ein gemeinschaftliches Unternehmen; und unsere Standards und Annahmen – die Parameter, innerhalb derer wir unsere Aufgabe ausführen – werden von unseren Dozenten und den großen gegenwärtigen Zentren der Philosophie festgelegt.

Von einem Gesichtspunkt aus betrachtet ist dies ganz natürlich und korrekt, aus einem anderen ist es jedoch in hohem Maße unbefriedigend. Die Fragen, die ich erwähnt habe, sind wichtig und interessant. Christliche Philosophen sind jedoch die Philosophen der christlichen Gemeinschaft; und es ist Teil ihrer Aufgabe als *christliche* Philosophen, der christlichen Gemeinschaft zu dienen. Die christliche Gemeinschaft jedoch hat ihre eigenen Fragen, ihre eigenen Anliegen, ihre eigenen zu untersuchenden Themen, ihre eigenen Interessen und ihr eigenes Forschungsprogramm. Christliche Philosophen sollten ihre Inspiration nicht einfach aus dem beziehen, was gerade in Princeton, Berkeley oder Harvard läuft, so attraktiv und schillernd das auch sein mag; denn vielleicht sind diese

Fragen nicht diejenigen – oder nicht die einzigen –, über die sie als Philosophen der christlichen Gemeinschaft nachdenken sollten. Es gibt andere philosophische Themen, denen sich die christliche Gemeinschaft annehmen muss, und es gibt andere Themen, denen sich die christliche Gemeinschaft auch auf philosophische Weise widmen muss. Und offensichtlich sind es die christlichen Philosophen, welche den philosophischen Anteil an diesen Themen bewältigen müssen. Wenn sie ihre besten Kräfte jenen Themen widmen, die in der nicht-christlichen Welt gerade „in“ sind, so vernachlässigen sie einen wichtigen und zentralen Teil ihrer Aufgabe als christliche Philosophen. Was hier nottut, ist mehr Unabhängigkeit, mehr Eigenständigkeit in Bezug auf die Projekte und Anliegen der nicht-theistischen philosophischen Welt.

Doch etwas anderes ist hier mindestens ebenso wichtig. Nehmen wir an, die oben erwähnte Studentin geht nach Harvard und studiert unter Willard van Orman Quine⁶. Sie fühlt sich von den Forschungsprogrammen und Methoden von Quine angezogen: seinem radikalen Empirismus, seiner ausgeprägten Loyalität gegenüber den Naturwissenschaften, seinem Hang zum Behaviorismus, seinem kompromisslosen Naturalismus und seinem Geschmack für Wüstenlandschaften und ontologische Sparsamkeit. Es wäre völlig natürlich für sie, ganz und gar in diese Projekte und Forschungsprogramme einzutauchen bzw. von diesen absorbiert zu werden und dabei die Vorstellung zu entwickeln, dass eine

fruchtbare und lohnende Philosophie im Wesentlichen so aussieht, wie es von diesen Projekten und Forschungsprogrammen umschrieben wird. Natürlich wird sie bestimmte Spannungen zwischen ihrem christlichen Glauben und der Art, wie sie Philosophie betreibt, bemerken, und sie mag dann ihre Anstrengungen darauf richten, die beiden irgendwie gedanklich zusammenzubringen, sie zu „harmonisieren“ bzw. in Einklang zu bringen. Sie mag ihre Zeit und Kraft gar nutzen, um nach einem Weg zu suchen, wie man den christlichen Glauben so verstehen oder reinterpreten kann, dass er dem Quineianer schmackhaft gemacht wird. Ein mir bekannter Philosoph, der sich vor kurzem genau einem solchen Projekt zuwandte, schlug vor, dass Christen sich Gott als eine „Menge“ denken sollten (Quine ist bereit, die Existenz solcher Mengen zu tolerieren): Vielleicht sei Gott die Menge aller wahren Propositionen, oder die Menge der richtigen Handlungen, oder die Einheit dieser Mengen, oder vielleicht auch ihr Mengenprodukt. Dies ist zwar verständlich, aber zugleich hochgradig fehlgeleitet. Quine ist ein begnadeter und hochbegabter Philosoph: eine raffinierte, originelle und gewaltige philosophische Koryphäe. Aber seine grundlegenden Selbstverpflichtungen bzw. Bekenntnisse, seine grundsätzlichen Projekte und Anliegen sind gänzlich verschieden von denen der christlichen Gemeinschaft – ganz andersgeartet, und diesen sogar ganz entgegengesetzt. Das Ergebnis des Versuches, christliches Denken in eine grundsätzlich Quine'sche Weltanschau-

ung einzupfropfen, wird im besten Fall eine nicht-ganzheitliche Nachbildung sein, im schlimmsten Fall wird es die Ansprüche des christlichen Theismus ernsthaft beeinträchtigen, entstellen oder bagatellisieren. Was hier nottut, ist mehr Ganzheit, mehr Ganzheitlichkeit.

So hat der christliche Philosoph seine eigenen Themen und Projekte über die er nachdenkt; und wenn er über die Themen nachdenkt, die gerade in der übrigen philosophischen Welt behandelt werden, so wird er über sie auf seine eigene Art nachdenken, also auf eine Art, die sich möglicherweise beträchtlich *unterscheidet*. Womöglich wird er manche Annahmen über die Philosophie an sich, die gerade in Mode sind, zurückweisen müssen – und er mag sich genötigt sehen, auch gewisse weithin akzeptierte Annahmen über den richtigen Ausgangspunkt und die Methoden des Philosophierens zurückweisen zu müssen. Und – was äußerst wichtig ist – der christliche Philosoph ist zu einer eigenen Weltansicht und den vorphilosophischen Grundannahmen, die er in seine philosophische Tätigkeit einbringt, vollauf berechtigt. Die Tatsache, dass diese Grundannahmen außerhalb der christlichen oder theistischen Gemeinschaft nicht besonders weit verbreitet sind, ist zwar interessant, aber im Wesentlichen irrelevant. Ich kann am besten erklären, was ich damit meine, indem ich Beispiele anführe; deshalb werde ich von der Höhe erhabener Allgemeinheit zu spezifischen Beispielen herabsteigen.

Theismus und Prüfbarkeit

Da steht zunächst das gefürchtete „Verifikationsprinzip des Sinns“.⁷ In den etwas glücklicheren Tagen des logischen Positivismus, also vor etwa 30 bis 40 Jahren, behaupteten dessen Vertreter, die meisten Sätze, die Christen äußerten, Sätze wie „Gott liebt uns“ oder „Gott schuf die Himmel und die Erde“, besäßen nicht einmal den Liebreiz, wenigstens *falsch* zu sein, nein, so behaupteten sie, sie seien buchstäblich ohne jeden Sinn. Hier würden keine falschen Aussagen, sondern vielmehr überhaupt keine Aussagen gemacht. Diese Sätze glichen denen aus *Alice im Wunderland*: „Verdaustig war’s, und glasse Wieben / rotterten gorkicht im Gemank ...“ Damit werde nichts Falsches gesagt, sondern schlicht gar nichts. Die Sätze seien – um die Sache in der Sprache der Positivisten zu bezeichnen – in kognitivem Sinn „bedeutungslos“. Derlei Dinge haben Theisten und ihresgleichen seit Jahrhunderten behauptet, sagten sie, doch jetzt wisse man: Da wurde nichts gesagt, was irgendeine Bedeutung hätte; wir Theisten waren – so scheint es – nichts als Opfer einer grässlichen Falschmeldung, erfunden von ehrgeizigen Priestern, die unsere Leichtgläubigkeit ausgenutzt haben.

Sollte dem tatsächlich so sein, dann ist das zweifellos von großer Wichtigkeit. Wie sind die Positivisten auf eine so erstaunlich einfallreiche Idee gekommen? Sie haben sie aus ihrem sogenannten „Verifikationsprinzip“ abgeleitet, das in etwa besagt, ein Satz sei nur dann sinnvoll, wenn er entweder

analytisch sei oder seine Wahrheit bzw. sein Irrtum anhand empirischer oder wissenschaftlicher Untersuchungsmethoden der empirischen Wissenschaft nachgeprüft werden könne. Auf dieser Basis wurden dann nicht nur der Theismus und die Theologie, sondern der Großteil der traditionellen Metaphysik und Philosophie zu Unsinn erklärt. Ein Sinn lasse sich in diesen Dingen jedenfalls nicht erkennen. Einige Positivisten räumten der Metaphysik und der Theologie dennoch einen gewissen Wert ein, wenngleich sie sinnlos seien. Carnap z. B. dachte, man könne sie als eine Art *Musik* deuten. Ob er meinte, man könne Theologie und Metaphysik anstelle von Bach, Mozart oder gar Wagner nehmen, ist nicht bekannt; ich selbst glaube jedenfalls, die *Rockmusik* könnten sie gut und gerne ersetzen: Hegel könnte die „Talking Heads“ ersetzen, Immanuel Kant die „Beach Boys“, und statt „Grateful Dead“ könnte man Schopenhauer nehmen.

Der Positivismus hatte damals den Nimbus des *Avantgardistischen* um sich; es galt als *chic*, dazuzugehören, und viele Philosophen fanden ihn äußerst attraktiv. Selbst jene, die sich ihm nicht zuzählen wollten, nahmen ihn sehr gastfreundlich auf – immerhin kam er ja höchst plausibel daher. Viele Philosophen – Christen und Nichtchristen – sahen im Positivismus eine große Herausforderung und Gefahr für das Christentum: „Die Hauptgefahr für den heutigen Theismus“, so meinte J. J. C. Smart⁸ 1955, „kommt von Leuten, die gerne sagen, Behauptungen

wie ‚Gott existiert‘ oder ‚Es gibt keinen Gott‘ seien gleichermaßen absurd.“ Im selben Jahr erschien ein Buch unter dem Titel *New Essays in Philosophical Theology*⁹, eine Sammlung von Aufsätzen, die für die nächsten zehn Jahre oder mehr bestimmend werden sollten. Der Großteil des Buches widmete sich der Frage: Welche Auswirkung hat das Verifikationsprinzip auf den Theismus? Viele philosophisch angehauchten Christen waren verstört und perplex; sie fühlten sich geradezu bedroht. Konnte es wirklich sein, dass linguistische Philosophen irgendwie entdeckt hatten, dass die am höchsten geschätzten Überzeugungen des Christentums in Wahrheit „bedeutungslos“ waren? Theisten und Philosophen, die dem Theismus nahe standen, rangen verzweifelt die Hände. Einige schlugen vor, angesichts dieses positivistischen Frontalangriffs sei es das Vernünftigste für die Christen, ihre Zelte zusammenzupacken und sich leise zu verdrücken. Damit gäben sie zu, dass das Verifikationsprinzip vielleicht doch nicht so falsch sei. Andere sagten frei heraus, der Theismus sei tatsächlich Unsinn, aber *wichtiger* Unsinn. Wieder andere meinten, die in Frage stehenden Sätze sollten neu interpretiert werden, so dass sie den Positivisten kein Ärgernis bereiteten. Einige schlugen tatsächlich vor, die Lösung für die Christen bestünde darin, die Aussage „Gott existiert“ neu zu formulieren und zu sagen, es bedeute so etwas wie „Einige Männer und Frauen haben und hatten ‚Erfahrungen‘, die sie ‚Begegnung mit Gott‘ nannten“. Wenn

wir sagen: „Gott erschuf die Welt aus dem Nichts heraus“, dann sollten wir damit meinen: „Alles, was wir mit dem Begriff ‚Materie‘ bezeichnen, kann so verstanden werden, dass es dem Wohlergehen des Menschen zuträglich ist.“ In anderem Zusammenhang, doch im selben Geist, präsentierte Rudolf Bultmann sein „entmythologisiertes Christentum“. Der traditionelle und übernatürliche Christenglaube, so sagte er, sei „im Zeitalter des elektrischen Lichts und des Radios“ einfach erledigt. (Man könnte sich gut und gerne einen antiken und skeptischen Dorfbewohner denken, der angesichts einer Talglampe und der Druckerpresse oder angesichts einer Fackel und einer Papyrusrolle zu ähnlichen Schlussfolgerungen kommt.)

Inzwischen hat sich der Verifikationismus natürlich in die Vergessenheit zurückgezogen, wo er auch hingehört; aber die Moral bleibt bestehen. Dieses Händeringen und jene Versuche, sich dem Positivisten anzupassen, waren vollkommen unangebracht. Mir ist klar, dass dies in der Rückschau einleuchtender ist als in der Vorschau, und ich erzähle dieses Stück der jüngeren intellektuellen Geschichte nicht nach, um meinen Vorgängern gegenüber kritisch zu sein, oder um zu behaupten, dass wir weiser seien als unsere Väter: Was ich aufzeigen will, ist, dass wir von diesem ganzen schrecklichen Vorfall etwas lernen können. Denn christliche Philosophen hätten eine ganz andere Haltung gegenüber dem Positivismus und seinem Prüfbarkeitskriterium einnehmen sollen. Was sie zu den Positivis-

ten hätten sagen sollen, ist: „Euer Kriterium ist ein Irrtum: Denn solche Aussagen wie ‚Gott liebt uns‘ und ‚Gott hat die Himmel und die Erde geschaffen‘ sind sehr wohl sinnvoll; wenn sie also in eurem Sinn nicht nachprüfbar sind, dann ist es falsch, dass ausschließlich in dieser Weise nachprüfbare Aussagen eine Bedeutung haben.“ Was hier nötig gewesen wäre, wäre weniger Anpassung an die Modeerscheinungen der Zeit und größeres christliches Selbstvertrauen: Der christliche Gottesglaube ist wahr; wenn der christliche Gottesglaube wahr ist, dann ist das Kriterium der Prüfbarkeit falsch; deshalb ist das Kriterium der Prüfbarkeit falsch. Natürlich, wenn die Anhänger des Verifikationismus zwingende Argumente für ihr Kriterium aus Voraussetzungen gegeben hätten, die einen legitimen Anspruch für den christlichen oder theistischen Denker haben, dann hätte sich hier möglicherweise ein Problem für den christlichen Philosophen ergeben; dann wären wir verpflichtet gewesen, entweder der kognitiven Bedeutungslosigkeit des christlichen Theismus zuzustimmen oder eben diese Voraussetzungen zu überarbeiten oder zurückzuweisen. Aber die Verifikationisten haben nie stichhaltige *Argumente* angeführt; eigentlich haben sie selten überhaupt irgendwelche Argumente vorgelegt. Manche haben einfach dieses Prinzip als große Entdeckung herausposaunt, und wenn sie herausgefordert wurden, haben sie es laut und langsam wiederholt. Aber warum sollte das irgendjemanden beunruhigen? Andere haben es

als eine *Definition* vorgeschlagen – als eine Definition des Wortes „bedeutungsvoll“. Nun haben natürlich die Positivisten das Recht, diesen Begriff auf jene Weise zu benutzen, die sie sich aussuchen; wir leben in einem freien Land. Aber wie kann ihre Entscheidung, diesen Begriff auf eine bestimmte Weise zu gebrauchen, etwas so Bedeutsames aufzeigen, wie etwa, dass all jene, die an Gott glauben, rundum getäuscht wurden? Nehmen wir an, ich schlage vor, das Wort „Demokrat“ im Sinne von „totaler Schurke“ zu benutzen. Müssten deshalb die Demokraten überall ihren Kopf voller Scham hängen lassen? Mein Punkt ist, um mich zu wiederholen, dass christliche Philosophen einen eigenständigen Ansatz aus einem Guss und damit auch mehr Unabhängigkeit hätten zeigen sollen. Anstelle der Bereitschaft, ihre Segel in die Winde der herrschenden philosophischen Dogmen zu setzen, sollten sie mehr christliches Selbstvertrauen haben.

Theismus und die Theorie des Wissens

Ich möchte mich meinem zweiten Beispiel über einen Umweg annähern. Viele Philosophen haben behauptet, der Theismus stecke in großen Schwierigkeiten: Welche Antwort hat er etwa auf die Existenz des Bösen? Wie geht er mit der Tatsache um, dass es so viele Übel in unserer Welt gibt? Viele, die den Theismus aus diesem Grund in der Bedrängnis sehen, haben vom *dedukti-*

ven Beweis des Übels Gebrauch gemacht: Die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gottes sei mit der Existenz des Bösen *logisch inkompatibel*. An der Existenz dieses Bösen zweifeln ja auch die Theisten nicht. Sie entgegneten jedoch, das widerspreche nicht der Existenz Gottes. Und selbst die Atheisten sind sich einig, dass ein Beweis für die Nichtexistenz Gottes nicht erfolgreich auf die Existenz des Bösen gegründet werden kann.

Erst kürzlich haben Philosophen behauptet, die Existenz Gottes sei, wenn vielleicht auch mit der Existenz des Bösen in seiner Vielfalt nicht *unvereinbar*, angesichts des Bösen doch recht unwahrscheinlich; wahrscheinlicher sei es, dass es bei all dem Bösen *keinen* allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Schöpfergott gibt. Die Existenz Gottes ist also bei all unserem Wissen doch eher unwahrscheinlich. Geht der theistische Glaube angesichts unserer Erkenntnisse jedoch fehl, dann – so heißt es – sei es entweder irrational oder intellektuell unredlich, einen solchen Glauben aufrechtzuerhalten.

Lassen Sie mich kurz auf diese Behauptung eingehen. Der Zweifler behauptet:

1. Die Existenz eines allmächtigen, allwissenden und guten Weltschöpfers ist unwahrscheinlich, da es
2. 1013 *Turps* des Bösen gibt. (*Turp* sei hier die Grundeinheit des Bösen.)

Diese Behauptung ist nicht ohne ihre eigenen Schwierigkeiten, wie ich andernorts gezeigt habe.¹⁰ (Argument 1 ist im Hinblick auf Argument 2

unwahrscheinlich.) Ich nenne das eine „Trampelpfad-Antwort“. Ich möchte mich lieber mit der „Landstraßen-Antwort“ beschäftigen: Nehmen wir um der Sache willen an, Argument 1 sei im Hinblick auf Argument 2 tatsächlich unwahrscheinlich. Nehmen wir an, es sei im Hinblick auf jene 1013 „Turps“ des Bösen unwahrscheinlich, dass unsere Welt von einem allmächtigen, allwissenden und vollkommen guten Gott erschaffen wurde. Was soll aber daraus folgen? Inwiefern widerspricht das dem Theismus? Wie sieht der „Beweis“ unseres atheistischen Gegners in weiterer Folge aus? Der Schluss auf die Nichtexistenz Gottes folgt daraus jedenfalls nicht. Wer Argument 1 und 2 annimmt (und meint, Argument 1 sei im Hinblick auf Argument 2 unwahrscheinlich), macht sich doch keines Irrationalismus oder einer verstandesmäßigen Schlamperei schuldig! Offenbar können Aussagesätze wie A und B nebeneinander bestehen: Wir können A und B *wissen*, obwohl A im Hinblick auf B unwahrscheinlich ist. Ich kann z. B. wissen, dass Feike eine Friesin ist und dass neun von zehn Friesen nicht schwimmen können. Gleichzeitig kann ich wissen, dass Feike sehr wohl schwimmen kann. Insofern kann ich mit Fug und Recht beide Aussagen annehmen, auch wenn A im Hinblick auf B unwahrscheinlich ist. Selbst wenn es stimmt, dass Argument 1 im Hinblick auf Argument 2 unwahrscheinlich ist, wäre das ohne große Konsequenzen. Wo liegt also die Stärke der Behauptung?

Der philosophische Gegner wird Argument 1 vermutlich für unwahrscheinlich halten, aber nicht weil es im Hinblick auf Argument 2 unwahrscheinlich ist, sondern im Hinblick auf die *Gesamtheit der theistischen Beweise* oder angesichts der Beweise, die der Theist haben müsste. Der Atheist muss offenbar davon ausgehen, der Theist habe einen Satz von Beweisen, der ebenfalls Argument 2 enthält. Nun behauptet er, Argument 1 sei im Hinblick auf seinen ganzen Satz von Beweisen unwahrscheinlich. Angenommen, *T* sei die Summe der theistischen Beweise des Theisten *T* und seine Annahmen dürften für ihn nur dann annehmbar sein, wenn sie im Hinblick auf *T* nicht unwahrscheinlich seien. Welche Propositionen umfasst nun *T*? Sind es die Sätze, die er als wahr *weiß*? Oder sind nur jene Sätze gemeint, die er vernünftigerweise für wahr halten kann, wenn er andere Sätze außer Acht lässt? Oder sind jene Sätze gemeint, die er *unmittelbar* für richtig erkennt, die er aber nur dann für richtig halten kann, wenn er andere Sätze nicht kennt? Wie immer wir *T* definieren, stellt sich die Frage: Weshalb kann der Glaube an Gott nicht selbst zu *T* gehören? Vielleicht ist der Glaube an Gott für den Theisten – oder wenigstens für viele Theisten – tatsächlich Teil von *T*, und vielleicht *geht er zurecht von der Existenz Gottes aus* und gründet darauf seine übrigen Überzeugungen. Wenn das so ist, wäre er völlig im Recht, von der Existenz Gottes aus zu philosophieren. Er geht mit gleichem Recht an die Arbeit wie jemand, der die Vergangen-

heit, die Existenz anderer Menschen oder die Grundbehauptungen der zeitgenössischen Physik für gegeben ansieht.

Hier komme ich zu meinem Punkt: Viele Theisten scheinen anzunehmen, sie müssten sich in ihrer Philosophie der atheistischen oder agnostischen Denkweise *anbequemen* und sich bei der Frage nach der Existenz Gottes mit ihnen auf die Suche nach der richtigen philosophischen Position machen. Der Theist hat freilich seine eigene Meinung dazu; er geht schließlich davon aus, dass Gott existiert. Vielleicht aber meint er, er dürfe Gott als *Philosoph* nicht einfach voraussetzen, wenn er nicht gleichzeitig in der Lage ist, ihn aus seinen Voraussetzungen zu beweisen oder zumindest wahrscheinlich zu machen, und zwar so, dass ihm Theisten, Atheisten und Agnostiker gleichermaßen zustimmen können. Er mag denken, als Philosoph habe er nicht das Recht, so zu tun, als existiere Gott, wenn er seine Überzeugung nicht auch auf diese Weise rechtfertigen kann. Ich behaupte dagegen, die christliche Philosophie muss sich gar nicht auf die Ebene begeben, erst die Wahrscheinlichkeit oder die philosophische Glaubwürdigkeit der Existenz Gottes zeigen zu können. Der Theist *geht zurecht von der Existenz Gottes aus* und setzt sie seinem Denken voraus. Er muss gar nicht zeigen können, dass sie mit den opportunen Überzeugungen der gegenwärtigen Philosophie vereinbar ist.

Indem er die Existenz Gottes voraussetzt – und angenommen, er tut das mit erkenntnistheoretischem Recht –, bleibt die Frage: Worin besteht dieses Recht,

von der Existenz Gottes auszugehen? Darauf gibt es verschiedene vernünftige Antworten. Er könnte sich beispielsweise jenes Arguments bedienen, das schon Johannes Calvin vorbrachte (und das auch die mittelalterliche Tradition in der Nachfolge Augustins, Anselms und Bonaventuras verfochten hat). Gott hat dem Menschen eine Neigung eingepflanzt, an ihn zu glauben:

„Dass der menschliche Geist durch natürliches Ahnvermögen eine Art Empfindung für die Gottheit besitzt, steht für uns außer allem Streit. Denn Gott selbst hat allen Menschen eine Kenntnis seiner Gottheit zu eigen gemacht, damit ja niemand den Vorwand der Unwissenheit als Entschuldigung anführe [...] Da also seit Anbeginn der Welt kein Gebiet, keine Stadt, ja nicht ein Haus war, das der Religion entbehren konnte, so liegt in dieser Tatsache ein stillschweigendes Eingeständnis, dass in alle Herzen ein Empfinden um die Gottheit eingeschrieben ist.“¹¹

Nach Calvin hat Gott uns also schon mit der Tendenz oder der Neigung geschaffen, an ihn zu glauben.

Obwohl die Neigung, an Gott zu glauben, zum Teil von Sünde erstickt oder unterdrückt ist, ist sie nichtsdestotrotz da. Sie zeigt sich an weithin erkannten Umständen:

„Niemandem sollte der Zugang zur Seligkeit verschlossen bleiben; deshalb hat Gott nicht nur dem Menschenherzen das geschenkt, was wir den Keim der Religion nannten. Er hat sich auch derart im ganzen Bau der Welt offen-

*bart und tut es noch heute, dass die Menschen ihre Augen nicht aufmachen können, ohne ihn notwendig zu erblicken.*⁴²

Wie Kant war auch Calvin fasziniert von der herrlichen Pracht des gestirnten Himmels:

*„Aber auch der Ungebildete und Unwissende, der nur Augen hat zu sehen, der muss ja die Größe göttlicher Kunst und Weisheit erschauen, die sich ganz von selbst in der unendlichen Mannigfaltigkeit des Heeres der Himmel, die doch so wohlgeordnet ist, ihm entgegenstellt.“*⁴³

Calvins Aussage legt nahe: Wer diese Neigung anerkennt und glaubt, dass Gott die Welt erschaffen hat (eben weil er den gestirnten Himmel, die Pracht der Berge oder die wunderbare Komplexität einer kleinen Blume betrachtet), denkt ebenso vernünftig und richtig wie jemand, der beim Anblick eines Baumes an dessen Existenz glaubt.

Freilich: Einen Skeptiker wird das nicht überzeugen; wollte man ihn damit überzeugen, geriete man in einen Zirkelschluss. Was ich sagen will, ist einfach dies: Der Christ hat seine eigenen Fragen zu beantworten; sein Vorhaben muss sich nicht mit dem des Skeptikers oder des ungläubigen Philosophen decken. Er hat seinen eigenen Ausgangspunkt, von dem aus er seinen Fragen nachgeht. Ich will damit nicht sagen, der Theist müsse Calvins Antwort für zwingend halten. Er hat aber das Recht, diese Frage mit der Voraussetzung zu beantworten, die der Skeptiker bestreitet, auch wenn diese Skepsis

auf den renommierten philosophischen Fakultäten mit großer Einhelligkeit vertreten wird. Der christliche Philosoph hat zwar tatsächlich eine Verantwortung gegenüber der Philosophie, doch seine eigentliche Verantwortung hat er gegenüber der christlichen Gemeinde – und in letzter Konsequenz gegenüber Gott.

Der christliche Philosoph mag sich für das Verhältnis von Glaube und Vernunft interessieren: Manches *glauben* wir, manches dagegen *wissen* wir; angenommen, wir *glauben* an die Existenz Gottes und dieser Glaube sei wahr: *Wissen* wir auch, dass er existiert? Hegel wir diese Überzeugung aus Glauben oder durch die Vernunft? Der Theist könnte seine Zuflucht zu einer Art *Zuverlässigkeitstheorie* nehmen; er könnte denken, echter Glaube begründe Wissen dann, wenn er anhand eines zuverlässigen „Mechanismus“, der Glauben hervorbringt, zustande komme. (Diese Theorie hat freilich ihre gravierenden Schwierigkeiten, die hier aber nicht weiter erörtert werden sollen.) Wenn der Theist mit Calvin an den *sensus divinitatis*⁴⁴ glaubt, wird er freilich an einen solchen „Mechanismus“ glauben und behaupten, man könne um die Existenz Gottes *wissen*. Wem Calvins Argument einleuchtet, wird er auch glauben, die Fähigkeit, Gottes Existenz zu erkennen, sei Teil unserer natürlichen, verstandesgemäßen und vernünftigen Begabung, ähnlich jener, anhand deren wir um die Wahrheit der Logik, der sinnlichen Wahrnehmung, vergangener Dinge oder um Wahrheiten in Bezug auf

andere Menschen wissen. Dann aber hätte der Glaube an die Existenz Gottes denselben Stellenwert wie der Glaube an die Korrektheit der Logik, an das Sein anderer Menschen, an das Gewesensein der Vergangenheit und an das Sein des sinnlich Wahrnehmbaren; Gott hätte uns dann so erschaffen, dass wir unter den richtigen Umständen auch glauben. Dann allerdings gehört der Glaube an die Existenz Gottes zu unseren natürlichen Verstandesfähigkeiten wie die übrigen Fähigkeiten auch. Wir wissen also um die Existenz Gottes nicht einfach nur durch den Glauben, sondern auch durch die Vernunft, und zwar ganz unabhängig vom Erfolg der klassischen Gottesbeweise.

Wie gesagt: Der christliche Philosoph muss nicht unbedingt Calvin folgen. Er hat aber das Recht (oder besser: die Pflicht), seine eigene Philosophie zu entwickeln, eine Philosophie, die ihm durch das Christentum auferlegt ist, dem er angehört. Die christlich-philosophische Gemeinde hat sich ihren *eigenen* Fragen zu stellen; ihre Fragen – und Antworten – dürfen durchaus von Überzeugungen ausgehen, die von den atheistischen Zentren der Philosophie abgelehnt werden. Indem der Christ von diesen Überzeugungen ausgeht, handelt er völlig legitim, auch wenn sie von anderen abgelehnt werden. Er ist nicht verpflichtet, seine Forschung am Programm derer abzustimmen, die seine Überzeugungen ablehnen, noch muss er sie auf die Annahmen gründen, denen auch seine Gegner zustimmen. Das lässt sich vielleicht noch anhand

einer anderen Sichtweise verdeutlichen. Der Theologe David Tracy sagte einmal:

„Der moderne Theologe kann aus ethischen Gründen nicht anders, als das traditionelle Selbstverständnis der Theologie in Frage zu stellen. Er sieht seine Aufgabe nicht länger in der einfachen Verteidigung oder der orthodoxen Neuinterpretation traditioneller Überzeugungen. Er sieht sich in seiner ethischen Verpflichtung gegenüber der Moral wissenschaftlicher Kenntnisse vielmehr gezwungen, eine kritische Haltung gegen die eigenen Überzeugungen und gegen jene seiner Tradition einzunehmen [...] Im Prinzip gründet die Loyalität des Theologen als solchem in der Moral des wissenschaftlichen Wissens, das er mit seinen Kollegen teilt, seien es Philosophen, Historiker oder Sozialwissenschaftler. Wie jene darf auch er sich nicht erlauben, seine Überzeugungen – und die seiner Tradition – seiner Beweisführung zugrunde zu legen. Jede angemessene theologische Untersuchung muss dieselbe ethische Haltung des autonomen, kritischen Urteilens einnehmen und von der skeptischen Hartnäckigkeit gekennzeichnet sein, von denen auch andere Forschungsbereiche charakterisiert sind.“¹⁵

Diese „Moral des wissenschaftlichen Wissens besteht darauf, dass jeder Forscher sich der zeitgenössischen Methoden und Erkenntnisse seines Forschungsbereiches bedient, es sei denn, er hat einen Beweis derselben logischen Art, diese Methoden und Erkenntnisse abzulehnen.“¹⁶ Und

noch weiter: „Die neue wissenschaftliche Moral verlangt, dass der Forscher seine kognitiven Behauptungen ganz den methodologischen Prozessen unterstellt, die sein jeweiliger Forschungsbereich erarbeitet hat.“¹⁷

Ich sage: *Nimm dich in acht, Leser!* Ich wette darauf, dass diese „neue wissenschaftliche Moral“ dem „Heiligen Römischen Reich“ ähnelt: Sie ist weder neu noch wissenschaftlich noch moralisch verbindlich. Die „neue wissenschaftliche Moral“ scheint mir als theologische Grundhaltung höchst unheilvoll zu sein, sei der Theologe nun modern oder sonst etwas. Selbst wenn es solch methodologische Prozesse gäbe, die die meisten Philosophen (oder: säkularen Philosophen), Historiker und Sozialwissenschaftler teilen – weshalb sollte der christliche Theologe ihnen stärker verpflichtet sein als Gott oder den grundlegenden Wahrheiten des Christentums? Tracys Anregung, wie sich ein christlicher Theologe verhalten solle, scheint mir im besten Fall wenig verheißungsvoll. Freilich bin ich kein moderner Theologe, sondern bloß Philosoph, und als solcher wage ich mich über meinen Tellerrand hinaus. Ich möchte also nicht für den modernen Theologen sprechen, doch wie die Dinge auch für ihn stehen mögen: Der moderne christliche *Philosoph* hat als Philosoph sehr wohl das Recht, von der Existenz Gottes auszugehen. Er hat das Recht, sie in seiner philosophischen Arbeit vorauszusetzen und sie für gegeben anzunehmen, ob er seine ungläubigen Kollegen nun davon

überzeugen kann oder nicht, dass sein Glaube stimmt oder anhand von Tracys „methodologischen Prozessen“ erhärtet werden kann.

Die Gemeinschaft christlicher Philosophen sollte das philosophisch belangvolle Fragen keineswegs aufgeben, sondern fortfahren, die Folgerungen des christlichen Theismus mit allen gegebenen Mitteln zu erforschen und zu entwickeln, egal, ob sie die Philosophengemeinde in ihrer Gesamtheit von der Stichhaltigkeit der Existenz Gottes überzeugen kann oder nicht oder dass es vernünftig ist, dies anzunehmen. Letzteres mag in manchen Fällen durchaus möglich sein. In anderen Fällen ist es das vielleicht nicht; selbst wenn ein Skeptiker von Voraussetzungen ausgeht, aus denen sich nach Argumentationsweisen, die er anerkennt, das Sein Gottes folgern lässt, so wird er – vor diese Situation gestellt – vielleicht lieber seine Denkvoraussetzungen aufgeben als seinen Unglauben. (Auf diese Weise ist es möglich, jemanden vom Wissen zur Unwissenheit zu befördern, indem man ihm Argumente vorlegt, die er aufgrund für ihn gültiger Voraussetzungen für wahr hält.)

Doch ob das nun möglich ist oder nicht – der christliche Philosoph hat wahrlich Wichtigeres zu tun und über andere Fragen nachzudenken. Selbstverständlich muss er die übrige Philosophie ins Kalkül ziehen, muss sie zu verstehen suchen und von ihr lernen und in ihr seinen Platz finden, doch seine Arbeit ist nicht auf das beschränkt, was die Skepsis und die übrige philo-

sophische Welt vom Theismus hält. Die Rechtfertigung der theistischen Überzeugungen (oder der Versuch dieser Rechtfertigung) vor dem Forum einer größeren philosophischen Gemeinschaft ist nicht die einzige Aufgabe der christlichen Philosophie, und vielleicht gehört sie nicht einmal zu den wichtigeren Aufgaben. Die Philosophie ist ein gemeinschaftliches Unternehmen. Der christliche Philosoph, der ausschließlich die philosophische Welt als Ganzes im Auge hat und meint, er gehöre in erster Linie *dieser* Welt an, geht ein zwiefaches Risiko ein: Einerseits läuft er Gefahr, einen wesentlichen Teil seiner Aufgabe als christlicher Philosoph zu vernachlässigen, andererseits läuft er Gefahr, sich Prinzipien und Vorgehensweisen zu eigen zu machen, die seinen christlichen Überzeugungen leicht zuwiderlaufen könnten. Einmal mehr zeigt sich, was vonnöten ist: Autonomie und Integrität.

Theismus und Personen

Mein drittes Beispiel hat mit philosophischer Anthropologie zu tun: Wie ist der Mensch als solcher zu verstehen? Welcher Art, welchen Wesens *ist er* im Grunde? Was heißt das: Mensch sein? Was heißt es, eine *menschliche* Person zu sein, und wie soll man über das Personsein denken? Was soll der Christ, der christliche Philosoph, über diese Dinge denken? Nach christlicher Denkart steht da zunächst der Gedanke *Gottes* als vorrangiger Person, als Grund- und Urbild des Personhaften. Gott hat den

Menschen „nach seinem Bild“ geschaffen; wir Männer und Frauen sind die Träger dieser Gottebenbildlichkeit, und die Eigenschaften, die am wichtigsten für das Verständnis unseres Personseins sind, sind auch genau jene, die wir mit Gott gemeinsam haben. Die Art und Weise, wie wir über Gott denken, hat daher unmittelbare und direkte Auswirkung auf die Art und Weise, in der wir den Menschen sehen. Freilich lernen wir viel aus anderen Quellen über uns selbst, etwa aus täglicher Beobachtung, aus der Introspektion und Selbstbeobachtung, aus wissenschaftlichen Untersuchungen usw. Es ist aber völlig richtig, das vorauszusetzen, was wir als Christen bereits wissen. Es stimmt einfach nicht, dass die Vernunft, die richtige philosophische Methode, die intellektuelle Redlichkeit und Verantwortlichkeit oder die neue wissenschaftliche Moral (oder was auch immer) erforderten, dass wir von Überzeugungen ausgehen, die wir mit allen anderen gemeinsam haben – etwa den „gesunden Menschenverstand“ und den gegenwärtigen Stand der Wissenschaft oder dergleichen – und so versuchen müssten, unsere christlichen Überzeugungen zu rechtfertigen oder vernünftig zu untermauern. Zur Aufstellung einer befriedigenden philosophischen These (egal in welcher Hinsicht) dürfen wir uns zurecht auf alles berufen, wovon wir vernünftigerweise bereits überzeugt sind, sei das dem gegenwärtigen Stand der Wissenschaft entlehnt oder auch der christlichen Lehre.

Lassen Sie mich erneut einige Beispiele anführen. In der philosophischen Anthropologie existiert eine entscheidende Zäsur zwischen denen, die den Menschen in libertärer Hinsicht für „frei“ halten und jenen, die vom Determinismus überzeugt sind. Den Deterministen zufolge ist jede menschliche Handlung die Folge vorangegangener Bedingungen, deren kausalgesetzliche Wirkungen außerhalb unseres Einflussbereichs liegen; auch jene kausalen Gesetze können wir nicht steuern. Dieser Auffassung liegt manchmal das Bild eines Universums als gigantischer Maschine zugrunde, bei der auf makroskopischer Ebene auf jeden Fall alle Ereignisse, inklusive aller menschlichen Handlungen, durch vorgängige Ereignisse und durch das Kausalgesetz festgelegt sind. Nach dieser Sichtweise hätte ich keine einzige meiner Handlungen auch unterlassen können – es hätte schlicht gar nicht in meiner Macht gestanden. Wenn ich zu einem gegebenen Zeitpunkt eine Handlung unterlasse, dann deshalb, weil es nicht in meiner Macht steht, sie zu tun. Wenn ich also jetzt meinen Arm hebe, dann hätte ich nach dieser Sichtweise gar nicht anders handeln können. Der christliche Denker hat seinen Standpunkt schon aufgrund seines Glaubens: Er zweifelt nicht daran, dass Gott den Menschen für sein Tun verantwortlich macht. Er ist also Lob und Tadel ausgesetzt, kann Billigung oder Missbilligung erlangen. Wie soll ich aber für meine Handlungen zur Verantwortung gezogen werden können, wenn es gar

nicht in meiner Macht steht, sie zu tun oder zu unterlassen? Wenn meine Handlungen also determiniert sind, dann kann ich nicht rechtens dafür verantwortlich gemacht werden. Gott handelt aber weder unrecht noch ungerecht; er macht mich für einige meiner Handlungen verantwortlich, daher kann es nicht sein, dass all unsere Handlungen im Voraus festgelegt (determiniert) sind. Der Christ hat starke Gründe, die Behauptung, all unsere Handlungen seien kausal determiniert, zurückzuweisen. Er hat Gründe, die wesentlich schwerer wiegen als jene mageren und blutarmen Argumente, die der Determinist ins Feld führen kann. Hätte er in der Tat schwerwiegende Gründe anzuführen, stünden wir womöglich tatsächlich vor einem Problem. Doch das ist nicht der Fall, und daher gibt es auch kein Problem.

Der Determinist wird einwenden, Freiheit und kausale Determiniertheit seien gegen den Anschein miteinander vereinbar. Er könnte sagen, um in meinem Handeln frei zu sein, bräuchte ich gar nicht in der Lage sein, die Handlung zu einem gegebenen Zeitpunkt auch zu unterlassen. Es sei viel einfacher: *Hätte ich mich zu diesem Zeitpunkt nämlich entschlossen, die Handlung zu unterlassen, dann hätte ich sie auch unterlassen.* Der klar denkende Kompatibilist geht aber noch weiter. Er wird behaupten, die Freiheit sei nicht nur mit dem Determinismus vereinbar, sondern echte Freiheit sei sogar auf den Determinismus angewiesen. Mit Hume wird er behaupten, *S sei frei im Hinblick*

auf A bzw. S tut A freiwillig, was bedeutet, dass S im Hinblick auf A kausal determiniert sei, dass es also kausale Gesetze und vorgängige Bedingungen gibt, denen zufolge S entweder A tut oder eben unterlässt. Diese Behauptung wird er zu stützen suchen, indem er darauf beharrt: Wenn S nicht im Hinblick auf A determiniert wäre, dann hinge es sozusagen vom Zufall (vielleicht einer quantentheoretischen Wirkung in S' Gehirn) ab, dass S die Handlung A unternimmt. Wenn S die Handlung A nur zufällig unternimmt, dann ist A in Wahrheit gar keine Tat von S; jedenfalls ist S für A nicht verantwortlich. Wenn S nämlich A nur zufällig begeht, dann ist es etwas, was ihm nur *zustößt*, und in diesem Fall wird man nicht füglich behaupten dürfen, dass S die Handlung A begeht und schon gar nicht, dass S für A *verantwortlich* ist. Die Freiheit, die zur Verantwortung nötig ist, kommt daher ohne Determinismus gar nicht aus.

Der christliche Denker wird diese Behauptung für monumental unglauwbüdig halten. Vermutlich meint der Determinist, das bezöge sich auf das Handeln im Allgemeinen, nicht nur auf das Handeln von Menschen. Er wird behaupten, es sei eine *notwendige* Wahrheit, dass das Handeln eines Menschen verursacht sein muss, da es sich sonst dem Zufall verdanke, wenn er die in Frage stehende Handlung begeht. Aus christlicher Sicht ist das jedoch völlig unglauwbüdig. Denn auch Gott handelt, und zwar frei, und man könne doch nicht behaupten, Gottes Handeln

sei der Kausalität oder vorgängigen Bedingungen geschuldet, die er nicht steuern könne und die sein Handeln festlegten. Im Gegenteil: Gott ist der Urheber der Kausalität, die natürlich tatsächlich gilt; das Gesetz der Kausalität stellt man sich vielleicht am besten als eine Art Aufzeichnung dessen vor, wie Gott für gewöhnlich mit seinen Geschöpfen handelt. Doch selbstverständlich ist Gottes Handeln keine *Glücksache* – er erschafft und erhält die Welt und bietet seinen Kindern Erlösung und Erneuerung an. Ein christlicher Philosoph hat daher sehr guten Grund, diese Voraussetzung zu leugnen, samt Determinismus und Kompatibilismus, denen sie zugrunde liegt.

Was hier tatsächlich auf dem Spiel steht, ist die Vorstellung von der menschlichen Verursachung, also der Vorstellung, die letzte Ursache einer Handlung sei nicht der Mensch selbst. Den Befürwortern der menschlichen Verursachung nach werden manche Ereignisse nicht von anderen Ereignissen verursacht, sondern von Substanzen oder Objekten – eben von handelnden Menschen. Zumindest seit David Hume ist die Vorstellung, der Mensch selbst sei die Ursache seiner Handlungen, in Bedrängnis geraten. Ich glaube, man darf füglich behaupten, die Mehrzahl der zeitgenössischen Philosophen, die sich mit dieser Thematik beschäftigen, lehnen die Vorstellung, der Mensch sei selbst die Ursache seiner Handlungen, vollständig ab oder stehen ihr zumindest sehr skeptisch gegenüber. Die Kausalität ist für sie ein Verhältnis

zwischen Ereignissen; sie verstehen, wie ein Ereignis ein anderes verursacht oder wie eine Art von Ereignissen andere Arten von Ereignissen verursachen. Die Vorstellung jedoch, ein Mensch sei Ursache eines Ereignisses, scheint ihnen unverständlich, es sei denn, man könne sie irgendwie anhand ereignisbedingter Verursachung untersuchen. Gerade diese Verbeugung vor der kausalen Beziehung zwischen Ereignissen ist es freilich, was die Behauptung erklärt, wer eine Handlung begeht, ohne dass diese Handlung irgendwie notwendig sei, dessen Handlung sei reiner Zufall. Der Verfechter dieser Sichtweise wird seine Überzeugungen vielleicht auch noch so zu untermauern suchen: Wenn der Handelnde (hier: der Mensch) Ereignisse in der physischen Welt verursacht – z. B. bestimmte Armbewegungen –, dann müssen die Auswirkungen auf einen Willen oder *Unternehmungen* zurückgeführt werden, also augenscheinlich auf immaterielle, nicht-physische Ereignisse. Dass aber immaterielle Ereignisse kausale Wirksamkeit in der Welt des Physischen haben können, ist rätselhaft, fragwürdig oder noch schlimmer.

Einen christlichen Philosophen werden diese Argumente schwerlich beeindrucken; er wird das Festhalten an der „ereignisbedingten Kausalität“ kaum nachvollziehen können. Was den Beweis betrifft, glaubt der Christ bereits unabhängig davon, dass Willensakte kausale Wirksamkeit haben, ja, er glaubt, dass das physische Universum seine Existenz dem Willensakt Gottes verdankt;

es existiert, weil Gott es erschaffen hat. Und was die eigentümliche Hingabe an die ereignisbedingte Verursachung betrifft, wird der Christ zunächst auf jeden Fall stark geneigt sein, die Vorstellung abzulehnen, der ereignisbedingten Verursachung den Vorrang vor Verursachung durch Handlungsträger einzuräumen, die ihrerseits durch ereignisbedingte Verursachung erklärt werden soll. Denn er glaubt, dass Gott viele Dinge tut und getan hat: Er hat die Welt erschaffen und erhält sie, und er spricht mit seinen Kindern. Es ist allerdings außerordentlich schwer einzusehen, wie man diese Wahrheiten durch kausale Verhältnisse zwischen Ereignissen erklären können soll. Welche Ereignisse könnten Gott möglicherweise bewogen haben, die Welt zu erschaffen? Welche Ereignisse könnten sein Vorhaben, die Welt zu erschaffen, „in Gang gesetzt“ haben? Gott selbst hat ja das Gesetz der Kausalität eingerichtet, das in der Tat gültig ist; wie sollen wir Ereignisse, die auf sein Handeln zurückgehen, unter Berücksichtigung des Kausalitätsgesetzes auf frühere Ereignisse zurückführen?

Manche theistische Denker haben dieses Problem erkannt und vorsichtig auf Gottes verursachendes Wirken hingewiesen oder sind übereilig Kant gefolgt, indem sie behaupten, sein Wirken sei völlig anderer Art als unser eigenes und stehe jenseits unserer Vorstellungskraft. Ich halte das für die falsche Antwort. Warum sollte ein christlicher Philosoph dieser allgemeinen Verbeugung vor der ereignisbedingten Ver-

ursachung stattgeben? Es ist ja nicht so, als seien die Argumente von dieser Seite her *überzeugend*. Die wahre Kraft hinter dieser Behauptung liegt in einer ganz bestimmten philosophischen Anschauungsweise des Menschen und der Welt, doch diese Anschauungsweise hat aus christlicher Sicht zunächst keine Plausibilität und auch kein zwingendes Argument zu seinen Gunsten.

Der Theist wird im Hinblick auf die genannten Punkte der philosophischen Anthropologie schon zu Beginn eine starke Vorliebe zeigen, diese Frage auf die eine oder andere Weise zu beantworten. Er wird geneigt sein, den Kompatibilismus abzulehnen und zu behaupten, die ereignisbedingte Verursachung (wenn es so etwas überhaupt gibt) müsse umgekehrt durch die Verursachung durch Handlungsträger erklärt werden; er wird die Vorstellung zurückweisen, dass ein Ereignis, das nicht selbst durch andere Ereignisse verursacht wird, eine Sache des Zufalls ist. Er wird die Vorstellung zurückweisen, dass Ereignisse in der physischen Welt nicht vom Vorhaben eines Menschen abhängen können. Ich will hier Folgendes sagen: Der christliche Philosoph verteidigt seine Sichtweise völlig zurecht, ob er die übrige philosophische Welt nun überzeugen kann oder nicht und worin der gegenwärtige Konsens der Philosophie auch bestehen mag, wenn es einen solchen Konsens überhaupt gibt. Ist eine solche Berufung auf Gott und dessen Eigenschaften in diesem philosophischen Zusammenhang aber nicht eine unverschämte

Berufung auf einen *deus ex machina*?²¹⁸ Ganz sicher nicht. „Die Philosophie durchdenkt die Dinge“, wie Hegel in einem besonders luziden Moment einmal gesagt hat. Die Philosophie ist zum Großteil die Verdeutlichung, Systematisierung, Artikulation, das In-Beziehung-setzen und Vertiefen vorphilosophischer Meinung. Wir stoßen auf die Philosophie mit einer Vielzahl von Meinungen über die Welt und den Menschen und dessen Platz in der Welt; in der Philosophie denken wir über diese Fragen nach, formulieren unsere Sichtweisen systematisch, setzen unsere Sichtweisen zu verschiedenen Themen in ein Verhältnis und vertiefen unsere Sichtweisen, indem wir unerwartete Querverbindungen entdecken sowie unerwartete Fragen entdecken und beantworten. Selbstverständlich kann es dahin kommen, dass wir unsere Sichtkraft philosophischer Bemühungen ändern; wir können Unvereinbarkeiten und andere unglückliche Gegebenheiten entdecken. Zur Philosophie jedoch kommen wir mit vorphilosophischen Meinungen; anders geht es nicht. Die Sache ist die: Der Christ hat genauso viel Recht auf seine vorphilosophische Meinung wie andere auch. Er muss nicht versuchen, sie aus den Aussagesätzen zu erklären, die die nicht-christliche Philosophie bereithält, und wenn man ihre vorphilosophische Meinungen als „naiv“, „vorwissenschaftlich“, „primitiv“ oder eines „zur Vernunft gekommenen Menschen“ für „unwürdig“ hält, dann spricht das nicht gegen ihn. Eines ist klar: Wenn es echte und wesentliche

Argumente gegen die Voraussetzungen gäbe, die sich auf Voraussetzungen stützen dürften, die von Sätzen ausgehen, die für den christlichen Philosophen einen gewissen legitimen Anspruch haben, dann gäbe es da ein Problem; er würde irgendwo etwas ändern müssen. Aber solange es keine solchen Argumente gibt – und das Nichtvorhandensein solcher Argumente ist offensichtlich – beginnt die christliche philosophische Gemeinschaft richtigerweise genau mit dem, was sie glaubt.

Aber das bedeutet, dass die christliche philosophische Gemeinschaft nicht all ihre Kräfte dem Versuch zu widmen braucht, entgegengesetzte Behauptungen zu widerlegen oder ihre eigenen Behauptungen zu belegen, in beiden Fällen ausgehend von Prämissen, denen der Großteil der philosophischen Gemeinschaft insgesamt zustimmt. Sie sollte das natürlich auch machen, aber sie sollte noch mehr tun. Denn wenn sie nur dieses tut, wird sie eine dringende philosophische Aufgabe vernachlässigen: das Systematisieren, Vertiefen, Klären des christlichen Denkens über diese Themen. Einmal mehr: Mein Appell an den christlichen Philosophen, an die christliche philosophische Gemeinschaft, ist der, mehr Unabhängigkeit und Autonomie zu zeigen: Wir müssen nicht genau jene Projekte als unsere Forschungsprojekte auswählen, die sich gerade weitreichender Beliebtheit erfreuen; wir haben unsere eigenen Fragen, über die wir nachzudenken haben. Zweitens müssen wir mehr Integrität zeigen. Wir dürfen uns nicht auto-

matisch an das anpassen, was gerade üblich oder modern oder beliebt ist in der philosophischen Meinung oder der Methode; denn vieles passt schlecht zur christlichen Denkart. Und letztendlich müssen wir mehr christliches Selbstvertrauen oder Mut oder Kühnheit zeigen. Wir haben das vollkommene Recht zu unseren vorphilosophischen Standpunkten: Warum also sollen wir uns von dem einschüchtern lassen, was der Rest der philosophischen Welt für wahrscheinlich oder unwahrscheinlich hält?

Diese sind nun also meine Beispiele; ich hätte auch andere auswählen können. In der Ethik z.B.: Vielleicht das größte theoretische Anliegen aus der theistischen Perspektive ist die Frage, wie richtig und falsch, gut und schlecht, Pflicht, Erlaubnis und Verpflichtung auf Gott und seinen Willen und schöpferische Aktivität bezogen sind. Diese Frage taucht natürlicherweise in einer nicht-theistischen Perspektive nicht auf, weshalb nicht-theistische Ethiker sie erwartungsgemäß auch nicht ansprechen. Aber es ist vielleicht die allerwichtigste Frage, die ein christlicher Ethiker in Angriff nehmen kann. Ich habe bereits über die Epistemologie gesprochen; erwähnen wir ein anderes Beispiel aus diesem Bereich. Epistemologen sind manchmal besorgt über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein eines Zusammenhanges zwischen der epistemischen *Rechtfertigung* auf der einen Seite und der *Wahrheit* oder *Zuverlässigkeit* auf der anderen. Angenommen, wir tun das Beste, was von uns erwartet

werden kann; angenommen, wir erfüllen unsere intellektuellen Verpflichtungen: Welche Garantie haben wir, dass wir dadurch bei der Wahrheit ankommen? Gibt es überhaupt irgendeinen Grund, anzunehmen, dass wir dann, wenn wir unsere Verpflichtungen erfüllen, eine bessere Chance haben, bei der Wahrheit anzukommen, als wenn wir uns schamlos über sie hinwegsetzen? Und woher kommen denn diese Pflichten überhaupt? Wie kommt es, dass wir sie haben? Hier hat der Theist, wenn nicht bestimmte Antworten, dann doch zumindest klare Vorschläge für Antworten. Ein anderes Beispiel: Der kreative Anti-Realismus ist zurzeit beliebt unter den Philosophen; das ist die Vorstellung, dass es das menschliche Verhalten – genauer gesagt menschliches Denken und Sprache – ist, was in gewisser Weise für die grundlegenden Strukturen der Welt verantwortlich ist und für die grundlegenden Arten von Dingen, die es gibt. Von einem theistischen Standpunkt aus gesehen ist der universelle kreative Anti-Realismus eine Frechheit an sich, ein Stück lächerlicher Hochstapelei. Denn *Gott* verdankt uns und unserem Denken natürlich weder seine Existenz noch seine Eigenschaften; die Wahrheit ist gerade andersherum. Und was das geschaffene Universum betrifft, verdankt es zwar tatsächlich seine Existenz und seinen Charakter der Aktivität einer Person, aber diese Person ist ganz bestimmt keine menschliche Person.

Ein letztes Beispiel, diesmal aus der Philosophie der Mathematik. Viele, die über Mengen und deren Wesen nach-

denken, neigen dazu, die folgenden Vorstellungen zu akzeptieren. Erstens: Keine Menge ist ein Teil seiner selbst. Zweitens: Während eine Eigenschaft ihre Extension kontingenterweise besitzt, hat eine Menge ihre Mitgliederzahl essentiell.¹⁹ Das bedeutet, dass eine Menge nicht existieren könnte, wenn einer ihrer Teile nicht existieren würde, und dass keine Menge weniger oder andere Teile gehabt haben könnte, als sie tatsächlich hat. Das bedeutet weiter, dass Mengen abhängige Wesen sind; wenn Ronald Reagan nicht existiert hätte, dann hätte die Menge seiner Bestandteile nicht existiert. Und drittens: Mengen bilden eine Art wiederholende Struktur: Auf der ersten Ebene gibt es Mengen, deren Teile Nicht-Mengen sind, auf der zweiten Ebene Mengen, deren Teile entweder Nicht-Mengen oder Mengen der ersten Ebene sind, auf der dritten Ebene Nicht-Mengen oder Mengen der ersten zwei Ebenen, und so weiter. Viele neigen auch dazu, mit Georg Cantor Mengen als Ansammlungen zu sehen – als Objekte, deren Existenz von einer bestimmten Art der intellektuellen Aktivität zu betrachten – einem Ansammeln oder „Zusammenfassen“, wie Cantor das ausdrückte. Wenn Mengen solche Ansammlungen wären, so würde das erklären, wie sie die ersten drei Eigenschaften darstellen, die ich erwähnte. Wenn aber ihr Sammeln oder Zusammenfassen von menschlichen Denkern gemacht werden muss oder von irgendwelchen endlichen Denkern, dann gäbe es bei weitem nicht genug Mengen –

längst nicht so viele, wie wir denken, wie viele es in Wirklichkeit gibt. Vom theistischen Standpunkt aus ist die natürliche Schlussfolgerung, dass die Mengen ihre Existenz Gottes Zusammenfassen verdanken. Die natürliche Erklärung dieser drei Eigenschaften ist einfach, dass Mengen tatsächlich Ansammlungen sind – Ansammlungen, die von Gott angesammelt wurden; sie sind das Ergebnis davon, dass Gott die Dinge zusammenfasst. Diese Vorstellung wird nicht beliebt sein an den zeitgenössischen Zentren, die auf dem Gebiet der Mengenlehre arbeiten; aber das ist weder hier noch dort der Fall. Christen und Theisten sollten Mengen von einem *christlichen* und *theistischen* Standpunkt aus verstehen. Was sie als Theisten glauben, gewährt ein Hilfsmittel, um Mengen zu verstehen, das dem Nicht-Theisten nicht zugänglich ist; und warum sollten sie es nicht benutzen?

Vielleicht könnten wir hier fortfahren, ohne uns auf das zu berufen, was wir als Theisten glauben; aber warum sollten wir, wenn diese Überzeugungen hilfreich und erklärend sind? Vielleicht könnte ich heute Abend nach Hause gehen, indem ich auf einem Bein hüpfte; und es wäre vorstellbar, dass ich mit zusammengebundenen Beinen auf den Teufelsturm²⁰ klettern könnte. Aber warum sollte ich das wollen?

Deshalb hat der Christ oder der theistische Philosoph seine eigene Art, sein Handwerk auszuüben. In manchen Fällen stehen Themen auf seiner Tagesordnung – dringliche Themen – die

nicht auf der Tagesordnung der nicht-theistischen philosophischen Gemeinschaft stehen. In anderen Fällen gibt es Themen, die zurzeit beliebt sind, die aber aus christlicher Perspektive von relativ geringem Interesse sind. In wieder anderen wird der Theist verbreitete Annahmen und Sichtweisen darüber, wie man beginnen solle, wie vorzugehen sei und was eine gute oder befriedigende Antwort ausmacht, ablehnen. In wieder anderen Fällen wird der Christ bestimmte Dinge für gegeben annehmen und mit Annahmen und Voraussetzungen beginnen, die von der Allgemeinheit der philosophischen Gemeinschaft gelehrt werden. Natürlich gedenke ich keinen Moment lang, vorzuschlagen, dass christliche Philosophen von ihren nicht-christlichen und nicht-theistischen Kollegen nichts zu lernen hätten: Das wäre ein Stück törichter Arroganz und entspräche nicht den Tatsachen. Ebenso wenig gedenke ich, vorzuschlagen, dass christliche Philosophen sich in ihre eigene isolierte Enklave zurückziehen sollten, indem sie so wenig wie möglich mit den nicht-theistischen Philosophen zu tun haben. Auf keinen Fall! Christen haben viel zu lernen und durch Dialog und Diskussion mit ihren nicht-theistischen Kollegen viel von großer Wichtigkeit zu lernen. Christliche Philosophen müssen eng in die Allgemeinheit des professionellen Lebens der philosophischen Gemeinschaft einbezogen sein, sowohl wegen dem, was sie lernen, als auch wegen dem, was sie beitragen können. Weiter noch: Während christ-

liche Philosophen sich z.B. nicht in einer allgemeinen Bemühung involviert sehen müssen und auch nicht sollen, zu bestimmen, ob es eine Person wie Gott gibt, so sind wir doch alle, Theisten und Nicht-Theisten gleichermaßen, im gemeinsamen Projekt der Menschheit beschäftigt, uns selbst und die Welt, in der wir uns befinden, zu verstehen. Wenn die christliche philosophische Gemeinschaft ihre Arbeit korrekt macht, dann wird sie in einer komplizierten, vielseitigen dialektischen Diskussion integriert sein, indem sie ihren eigenen Beitrag zu diesem allgemeinen Projekt der Menschheit beisteuert. Sie muss sorgfältig auf andere Beiträge achten; sie muss ein tiefes Verständnis für sie gewinnen; sie muss von ihnen so viel wie möglich lernen und den Unglauben sehr ernst nehmen.

All das ist wahr und all das ist wichtig, aber nichts davon läuft dem zuwider, was ich gesagt habe. Philosophie ist vieles. Ich sagte zuvor, dass es eine Sache des Systematisierens, Entwickelns und Vertiefens seiner vorphilosophischen Meinungen ist. Das ist es; aber es ist auch eine Arena für das Formulieren und das Zusammenwirken von Bekenntnissen und Loyalitäten, die von grundlegend religiöser Natur sind. Es ist ein Ausdruck von tiefen und grundsätzlichen Perspektiven und Arten, wie wir uns selbst, die Welt und Gott sehen.

Unter ihren wichtigsten und dringendsten Projekten ist das Systematisieren, Vertiefen, Erforschen und Formulieren dieser Perspektive und das Erfor-

suchen ihres Anspruchs auf den Rest dessen, was wir denken und tun. Aber dann hat die christliche philosophische Gemeinschaft ihre eigene Tagesordnung; sie muss nicht und soll auch nicht automatisch ihre Projekte von der Liste der gerade beliebten Themen der führenden zeitgenössischen Zentren der Philosophie entnehmen. Außerdem müssen sich christliche Philosophen davor hüten, gegenwärtig beliebte philosophische Ideen und Methoden in sich aufzunehmen oder zu akzeptieren, denn viele von diesen haben Wurzeln, die zutiefst antichristlich sind. Und zu guter Letzt hat die christliche philosophische Gemeinschaft das Recht auf ihre eigenen Sichtweisen. Sie steht nicht in der Pflicht, erst zeigen zu müssen, dass ihre Sichtweise im Hinblick auf das, was von allen Philosophen oder den meisten Philosophen oder den führenden Philosophen unserer Tage als gegeben angenommen wird, glaubwürdig ist.

Alles in allem dürfen wir, die wir Christen sind und beabsichtigen, Philosophen zu sein, nicht einfach damit zufrieden sein, dass wir Philosophen sind, die zufälligerweise auch noch Christen sind; wir müssen uns bemühen, christliche Philosophen zu sein. Wir müssen unseren Projekten deshalb mit Ganzheitlichkeit, Unabhängigkeit und christlicher Kühnheit nachgehen.

Anmerkungen

*Dieser Vortrag wurde am 4. November 1983 als Antrittsvorlesung zur „John A. O'Brien Professur in Philosophie“ an der Universität von Notre Dame gehalten. Ursprünglich ist der Aufsatz erschienen in: *Faith and Philosophy: Journal of the Society of Christian Philosophers*. Vol. 1. (10) 1984. S. 253–271. Das Vorwort des Autors wurde später ergänzt. Die Internetseite des Journals ist: <http://www.faithandphilosophy.com>. Die Abhandlung wurde mit freundlicher Genehmigung der Herausgeber des Journals *Faith and Philosophy* übersetzt und wiedergeben. Die Übersetzung erfolgte von Jonas Erne, Ivo Carobbio, Roderich Nolte u. a.; die redaktionelle Bearbeitung von Ron Kubsch.

¹Anm. der Redaktion: Also der Sicht, dass es mehr als nur Materie gibt und dass der Mensch eine übernatürliche Seele hat.

²Anm. der Redaktion: Der Ausdruck „Proposition“ bezeichnet den Inhalt eines Satzes, also den durch einen Satz ausgedrückten Sachverhalt (Informationsgehalt).

³Anm. der Redaktion: Gemeint ist die „Society of Christian Philosophers“, die 1978 in den USA gegründet wurde.

⁴Anm. der Redaktion: Ockhams Rasiermesser, auch als „Sparsamkeitsprinzip“ bezeichnet, ist nach Wilhelm von Ockham (1288–1347) benannt (obwohl er selbst es nie ausdrücklich erwähnte). Das Prinzip besagt, dass man, steht man vor der Wahl mehrerer möglicher Erklärungen für dasselbe Phänomen, diejenige Erklärung bevorzugt soll, die mit den wenigsten Hypothesen auskommt. Es enthält zudem die Forderung, für jeden Untersuchungsgegenstand nur eine einzige hinreichende Erklärung anzuerkennen.

⁵Anm. der Redaktion: Der Philosoph Edmund Gettier stellte 1963 in seinem Aufsatz „Is Justified True Belief Knowledge?“ die klassische Theorie des Wissens in Frage. Die klassische Theorie besagt, dass Wissen als Überzeugung nur dann wahr sein kann, wenn es begründet ist. Gettier,

der u. a. an Platon anknüpft, meint dagegen, dass eine gerechtfertigte Meinung auch zufällig wahr sein kann.

⁶Anm. der Redaktion: Willard Van Orman Quine (1908–2000) war ein US-amerikanischer Philosoph und Logiker, der als bedeutender Vertreter der Analytischen Philosophie und des philosophischen Naturalismus sowie des Holismus gilt.

⁷Anm. der Redaktion: Engl. „meaning“, d. h. im Sinne von „hat k/eine Bedeutung“.

⁸Anm. der Redaktion: John Jamieson Carswell Smart (1920–2012) war ein britisch-australischer Philosoph, der sich insbesondere mit der Philosophie des Geistes, Religionsphilosophie, Ethik und Metaphysik beschäftigt hat.

⁹Anm. der Redaktion: Gemeint ist Antony Flew u. Alasdair MacIntyre. *New Essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press, 1955.

¹⁰Alvin Plantinga. „The Probabilistic Argument from Evil“. *Philosophical Studies*, 1979. S. 1–53.

¹¹Johannes Calvin. *Institutio*. I,3,1.

¹²Ebd. I,5,1.

¹³Vgl. ebd. I,5,2.

¹⁴Anm. der Redaktion: Lat. mit der Bedeutung „Sinn für das Göttliche“.

¹⁵David Tracy. *Blessed Rage for Order*. New York, Seabury Press, 1978, S. 7.

¹⁶Ebd., S. 6.

¹⁷Ebd.

¹⁸Anm. der Redaktion: Der Begriff stammt aus dem antiken Theater und bezeichnet eine überraschende Gotteserscheinung, die dem Theaterstück eine Wende zum Guten gibt.

¹⁹Anm. der Redaktion: „Essentiell“ heißt hier: „in ihrem Sein begründet“.

²⁰Anm. der Redaktion: Ein über 260 m hoher Felsen im Nordosten des US-Bundesstaates Wyoming, der ein bekanntes Ziel für Kletterer ist.

Über den Autor



Prof. Dr. Alvin Carl Plantinga ist ein amerikanischer Philosoph mit Arbeitsschwerpunkten in der Modallogik, Erkenntnistheorie und Analytischen Religionsphilosophie. Er wurde 1958 an der Yale University promoviert. Von 1964 bis 1982 war er Professor am Calvin College in Grand Rapids (Michigan, USA), seit 1982 an der University of Notre Dame bei South Bend (Indiana, USA).

Studienzentren

Studienzentrum Berlin

Martin Bucer Seminar
c/o Paulus-Gemeinde Pankow
Florastraße 35, 13187 Berlin Pankow
E-Mail: berlin@bucer.de

Studienzentrum Bielefeld

Martin Bucer Seminar
Eibenweg 9a, 33609 Bielefeld
E-Mail: bielefeld@bucer.de

Studienzentrum Bonn

Martin Bucer Seminar
Friedrichstr. 38, 53111 Bonn
E-Mail: bonn@bucer.de

Studienzentrum Chemnitz

Martin Bucer Seminar
Mittelbacher Str. 6, 09224 Chemnitz
E-Mail: chemnitz@bucer.de

Studienzentrum Hamburg

Martin Bucer Seminar, c/o ARCHE
Doerriesweg 7, 22525 Hamburg
E-Mail: hamburg@bucer.de

ITG Studienzentrum Innsbruck

Martin Bucer Seminar Österreich
Josef-Wilberger-Straße 9
A-6020 Innsbruck
E-Mail: innsbruck@bucer.eu

ITG Studienzentrum Linz

Martin Bucer Seminar Österreich
Passaustraße 19, A-4030 Linz
E-Mail: linz@bucer.eu

Studienzentrum München

Martin Bucer Seminar
Riegerhofstr. 18, 80686 München
E-Mail: muenchen@bucer.de

Studienzentrum Pforzheim

Martin Bucer Seminar
Huchenfelder Hauptstraße 90
D-75181 Pforzheim
E-Mail: pforzheim@bucer.de

Studienzentrum Zürich

Martin Bucer Seminar
Neubrunnenstraße 21
CH-8302 Kloten
E-Mail: zuerich@bucer.eu

Website: www.bucer.eu

E-Mail: info@bucer.eu

Studienzentren im Ausland:

Studienzentrum Istanbul: istanbul@bucer.eu

Studienzentrum Prag: prag@bucer.eu

Studienzentrum São Paulo: saopaulo@bucer.eu

Studienzentrum Zlin: zlin@bucer.eu

Wir haben viele Informationen für die unterschiedlichen Kurse und Schwerpunkte und über unsere Studienzentren auf unserer Webseite www.bucer.eu zusammengestellt, die Ihnen die meisten Fragen beantworten werden. Alle wichtigen technischen Daten finden sich unter www.bucer.eu/basisdaten.html.

Impressum

Die Arbeit des Seminars wird wesentlich durch Spenden finanziert. Durch eine Spende an den Trägerverein „Martin Bucer Seminar“ e.V. können Sie die Arbeit unterstützen:

Spendenkonto

MBS e.V., Kto.-Nr. 3 690 334, BLZ 520 604 10
EKK (Evangelische Kreditgenossenschaft Kassel eG)

Internationale Bankverbindung

IBAN DE52 3701 0050 0244 3705 07
BIC PBNKDEFF

Neben dem deutschen Trägerverein hat das Martin Bucer Seminar auch eigene Trägervereine in der Schweiz, in Österreich, in der Tschechischen Republik, in der Türkei und in Brasilien. Bitte informieren sich unter www.bucer.eu über die Arbeit in den einzelnen Ländern und als Bürger dieser Länder, wie sie dort direkt spenden können.

Das Martin Bucer Seminar ist selbst keine Hochschule und verleiht keine Titel, sondern bestätigt nur die Teilnahme an Kursen auf einem Abschlussdokument. Die Kurse werden vom Whitefield Theological Seminary (Florida/USA) und anderen ausländischen Hochschulen für Abschlüsse, die sie unabhängig von uns und rechtlich eigenverantwortlich vergeben, angerechnet. Der Stoff wird durch Samstagseminare, Abendkurse, Forschungsarbeiten und Selbststudium sowie Praktika erarbeitet. Leistungen anderer Ausbildungsstätten können in vielen Fällen anerkannt werden.



MARTIN BUCER SEMINAR

Herausgeber:

Thomas Schirmmacher,
Prof. Dr. phil., Dr. theol., DD.

Schriftleitung:

Ron Kubsch

Weitere

Redaktionsmitglieder:

Thomas Kinker, Titus Vogt

Kontakt:

mbsmaterialien@bucer.de
www.bucer.eu

Träger:

„Martin Bucer Seminar“ e.V.
I. Vors. Dipl. Ing., Dipl. Ing. (EU)
Klaus Schirmmacher
Huchenfelder Hauptstraße 90
D-75181 Pforzheim
Deutschland
Tel. +49 (0) 72 31 / 28 47 39
Fax: +49 (0) 72 31 / 28 47 38
Eingetragen beim Amtsgericht
Pforzheim unter der Nr. VR1495

MBS-TEXTE

Philosophische Anstöße

Es erscheinen außerdem folgende Reihen:

Reformiertes Forum

Geistliche Impulse

Pro Mundis

Hope for Europe

Ergänzungen zur Ethik

Theologische Akzente

Vorarbeiten zur Dogmatik