

Die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie hin zur analytischen Theologie

1. Einleitung

Die sogenannte analytische Theologie entspringt der analytischen Religionsphilosophie. Es gibt keine klare formale oder inhaltliche Abgrenzung zwischen beiden Disziplinen und häufig werden die Begriffe sogar synonym verwendet. Es spricht vieles dafür, die analytische Theologie als natürliche Weiterentwicklung der analytischen Religionsphilosophie anzusehen. Um diese Entwicklung zur analytischen Theologie hin zu verstehen, sowie die Anliegen, welche Vertreter der analytischen Theologie verfolgen, adäquat einordnen zu können, ist es daher notwendig, die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie nachzuzeichnen. Dies ist das Thema dieses Beitrags.

Philosophiehistorische Einordnungen und Darstellungen von Entwicklungslinien sind natürlich stets mit Vorsicht zu genießen. Die Welt ist meist zu komplex und verworren als dass sie durch Einordnungen und Kategorisierungen vollständig abgebildet werden könnte. Somit geht mit den vorgeschlagenen Einordnungen eine gewisse Willkür einher. Trotzdem können sie eine wertvolle Orientierungshilfe leisten, indem sie Schneisen in ein Dickicht schlagen, das ansonsten kaum überschaubar wäre. Aus diesem Grunde werde ich die Entwicklung hin zur analytischen Theologie in fünf Abschnitte unterteilen:

Der erste Abschnitt umfasst die Zeit des Wiener Kreises und die Blütezeit des logischen Positivismus mit seinem Verifikationsprinzip als Kriterium sinnvoller Aussagen. Der zweite Abschnitt ist durch das langsame Absterben des Verifikationsprinzips gekennzeichnet, sowie durch das parallel anwachsende – zuerst einmal primär sprachphilosophische – Interesse für die Eigenheiten religiöser Sprache. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich vornehmlich mit epistemischen Fragen der Rechtfertigung religiösen Glaubens. Der vierte Abschnitt ist durch eine starke Proliferation der behandelten Themen charakterisiert; neben sprachphilosophischen und epistemischen Fragen werden nun zunehmend ontologische, ethische und genuin theologische Problemstellungen diskutiert. Eine Folge dieser Erweiterung des Themenhorizonts stellt die zunehmende Auseinandersetzung mit Themen der systematischen Theologie dar, da auch Fragen zur Trinität, Inkarnation oder Auferstehung mithilfe des zur Verfügung stehenden methodischen Repertoires angegangen werden. Daraus entwickelt sich schließlich die analytische Theologie als ein eigener theologischer Ansatz,

wobei anzumerken ist, dass eine klare Abgrenzung zur analytischen Religionsphilosophie nicht gegeben ist.

Für ein adäquates Verständnis dieser Entwicklung erscheint es sinnvoll, neben einer zeitlich-historischen Rekonstruktion der analytischen Religionsphilosophie bzw. Theologie selbst auch einige zentrale Themenstellungen der analytischen Philosophie in einen größeren philosophischen Kontext einzubetten, der in die Frühphase der Aufklärungsphilosophie zurückreicht. Diese Bezugnahme soll aufzeigen, dass die analytische Religionsphilosophie keineswegs den intellektuellen Grillen einiger anglo-amerikanischer Philosophen entsprungen ist, sondern Antwortversuche auf Fragen bietet, die uns von einer philosophischen Tradition mitvererbt wurden, welche die westliche säkulare Welt tiefgreifend mitgeprägt hat.

2. Zur Vorgeschichte: Der logische Positivismus

Im August 1929 veröffentlicht die als „Wiener Kreis“ bekannte Gruppe von Philosophen und Wissenschaftlern ein Manifest mit dem Titel „Wissenschaftliche Weltauffassung“. Diese zeichnet sich u. a. durch folgendes aus:

„Sauberkeit und Klarheit werden angestrebt, dunkle Fernen und unergründliche Tiefen abgelehnt. In der Wissenschaft gibt es keine ‚Tiefen‘; überall ist Oberfläche [...]. Die wissenschaftliche Weltauffassung kennt keine unlösbaren Rätsel. Die Klärung der traditionellen philosophischen Probleme führt dazu, daß sie teils als Scheinprobleme entlarvt, teils in empirische Probleme umgewandelt und damit dem Urteil der Erfahrungswissenschaft unterstellt werden.“¹

Die Stoßrichtung des Manifests ist klar. Philosophische Probleme fallen grundsätzlich in zwei Kategorien: Entweder es handelt sich um Probleme, die dank logischer Analyse der verwendeten Begriffe gelöst, bzw. wenn es sich um Scheinprobleme handelt, als solche ausgewiesen werden können, oder es handelt sich um verkappte empirische Fragestellungen, die den entsprechenden Einzelwissenschaften zur sachgemäßen Beantwortung zugewiesen werden müssen. Dieser These entsprechend gibt es zwei Arten von Sätzen: Sätze über empirische Sachverhalte auf der einen Seite und Sätze über logische Sachverhalte auf der anderen Seite. Sätze über empirische Sachverhalte sind auf einfachste Sätze über empirisch Gegebenes zurückzuführen; Sätze über analytisch-logische Sachverhalte können mit den Mitteln der Logik als wahr oder falsch ausgewiesen werden. Die Verifikation von Sätzen – ihre Überprüfbarkeit auf Wahrheit bzw. Falschheit – hat über diese beiden methodischen Zugänge zu erfolgen. Wie

¹ Wissenschaftliche Weltauffassung, 15.

sind metaphysische und theologische Sätze in diesem Schema einzuordnen? Die Antwort der Autoren des Manifests fällt eindeutig aus:

„Wenn jemand behauptet: ‚es gibt einen Gott‘, ‚der Urgrund der Welt ist das Unbewußte‘, ‚es gibt eine Entelechie als leitendes Prinzip im Lebewesen‘, so sagen wir ihm nicht: ‚was du sagst, ist falsch‘; sondern wir fragen ihn: ‚was meinst du mit deinen Aussagen?‘ Und dann zeigt es sich, daß [...] [d]er Metaphysiker und der Theologe glauben, sich selbst mißverstehend, mit ihren Sätzen etwas auszusagen, einen Sachverhalt darzustellen. Die Analyse zeigt jedoch, daß diese Sätze nichts besagen, sondern nur Ausdruck etwa eines Lebensgefühls sind.“²

Metaphysische und theologische Sätze sind somit Ausdruck von Gefühlen, subjektiven Einstellungen oder Wertvorstellungen. Als solche sind sie bedeutsam; das Problem sei aber, so die Autoren des Manifests, die gewählte sprachliche Ausdrucksform. Als Aussage oder Behauptung wird eine Rede über theoretische Sachverhalte vorgetäuscht, wo eigentlich von gar keinen Sachverhalten die Rede ist. So heißt es im Manifest:

„Will ein Metaphysiker oder Theologe die übliche Einkleidung in Sprache beibehalten, so muß er sich selbst darüber klar sein und deutlich erkennen lassen, daß er nicht Darstellung, sondern Ausdruck gibt, nicht Theorie, Mitteilung einer Erkenntnis, sondern Dichtung oder Mythos.“³

Da metaphysische und theologische Sätze weder die Bedingungen empirischer, noch logisch-analytischer Sätze erfüllen, sind sie weder wahr noch falsch, sondern sinnlos. Rudolf Carnap unterstreicht diese Diagnose anhand seiner Analyse der metaphysisch-theologischen Verwendung des Begriffes „Gott“, wenn er schreibt:

„Im metaphysischen Sprachgebrauch dagegen bezeichnet ‚Gott‘ etwas Überempirisches. [...] Aber die Definitionen, die man aufstellt, erweisen sich bei näherem Zusehen als Scheindefinitionen; sie führen entweder auf logisch unzulässige Wortverbindungen [...] oder auf andere metaphysische Wörter zurück [...].“⁴

Und er zieht daher die folgende Schlussfolgerung:

„Die metaphysisch angeblichen Sätze, die solche Wörter enthalten, haben keinen Sinn, besagen nichts, sind bloße Scheinsätze.“⁵

² Wissenschaftliche Weltauffassung, 16.

³ Wissenschaftliche Weltauffassung, 16–17.

⁴ R. CARNAP, Überwindung der Metaphysik, 226.

⁵ R. CARNAP, Überwindung der Metaphysik, 227.

Ähnlich wie Carnap äußert sich auch Alfred J. Ayer, der als junger Oxforder Student während eines Freisemesters in Wien mit der Philosophie des Wiener Kreises in Berührung kam und später wesentlich zu ihrer Verbreitung in England beitrug. Ayer betont die Sinnlosigkeit solcher Äußerungen:

„[...] für einen Agnostiker ist die Meinung bezeichnend, daß die Existenz Gottes, eine Möglichkeit ist, an die zu glauben oder nicht zu glauben es keinen guten Grund gibt; und für einen Atheisten ist der Standpunkt bezeichnend, daß die Nichtexistenz Gottes zumindest wahrscheinlicher ist. Unsere Ansicht jedoch, daß alle Äußerungen über das Wesen Gottes unsinnig sind, ist weit davon entfernt, mit ihnen identisch zu sein oder auch nur einer dieser gängigen Meinungen irgendeine Unterstützung zu geben; sie ist mit ihnen unvereinbar.“⁶

Innerhalb dieses logisch-positivistischen Klimas ist es nicht weiter verwunderlich, dass die einzige Rolle religionsphilosophischer Überlegungen negativ-dekonstruktiver Art war. Wenn auf Sätze mit religiösem Inhalt das Prüfverfahren des Verifikationsprinzips gar nicht angewendet werden kann, dann handelt es sich nicht einmal um wahrheitsfähige und somit sinnlose Äußerungen.

3. Der Niedergang des Verifikationsprinzips und die Suche nach einer angemessenen Bedeutung der Gottesrede

Wie viele andere philosophische Vorschläge ereilte auch das Verifikationsprinzip ein schleicher Tod. Die Ursachen dafür sind vielfältig. So konnte etwa kein zufriedenstellender Begriff der Verifikation erarbeitet werden. Die vorgeschlagenen Begriffe waren zu eng oder zu weit, sodass sich alsbald Skepsis breit machte, ob eine brauchbare Formulierung überhaupt vorgebracht werden könne. Zudem zeigte sich, dass das Verifikationsprinzip selbst nicht verifiziert werden konnte. Hierfür wäre entweder eine empirische Überprüfung vonnöten oder der Aufweis, dass es sich um eine begrifflich-analytische Wahrheit handle. Philosophische Prinzipien sind bekanntermaßen aber kaum einer empirischen Überprüfung zuzuführen und als begrifflich-analytische Wahrheit wäre das Verifikationsprinzip letztlich tautologisch, was es aber offensichtlich nicht ist.

Des Weiteren wurde das Verifikationsprinzip eingeführt, um den Obskuranatismus in der Philosophie zu vertreiben; es stellte sich aber bald heraus, dass sich die Schärfe dieses Prinzips auch gegen offensichtlich brauchbare wissenschaftliche Aussagen wendete, da ihm auch Allaussagen – und somit allgemeine

⁶ A. J. AYER, Sprache, Wahrheit und Logik, 153.

Gesetzesformulierungen – zum Opfer fielen, was Wissenschaft selbst verunmöglichen würde.⁷

Schließlich machte sich zunehmend der sprachphilosophische Einfluss des späten Wittgenstein bemerkbar, welcher die vielfältigen Verwendungsweisen sprachlicher Ausdrücke ins philosophische Bewusstsein rief und sinnvolle Rede nicht auf deskriptive Aussagen reduziert wissen wollte.

Bezeichnend für die Öffnung der Debatte über die Sinnhaftigkeit oder Sinnlosigkeit religiöser Rede⁸ aufgrund sprachphilosophischer Überlegungen ist die ursprünglich von John Wisdom stammende, aber auf prominente Weise von Antony Flew leicht abgeänderte und in die Diskussion eingeführte Gärtnerparabel, welche eine lebhafte Debatte über die Verifikation bzw. Falsifikation religiöser Behauptungen nach sich zog.⁹ Die Parabel besagt, dass zwei Forscher in einem dichten Dschungel auf eine Lichtung treffen, wo offenbar ein Blumengarten angelegt war. Ein Forscher ist der Ansicht, dass ein Gärtner dieses Stück Land pflegen muss, der andere Forscher vertritt hingegen die Hypothese, dass dieser regelmäßige Wuchs dem Zufall geschuldet sei. Die beiden Hypothesen lassen sich kurz mit G für „ein Gärtner existiert“ und $\neg G$ für „ein Gärtner existiert nicht“ umschreiben.

Die beiden Forscher beschließen ihre Zelte aufzuschlagen und den Sachverhalt zu beobachten. Sie halten Wache und verstärken im Laufe des länger werdenden Beobachtungszeitraums ihre Wachmaßnahmen drastisch mit Stromzäunen und Spürhunden. Trotzdem lassen sich keine Anzeichen eines Gärtners finden. Der eine Forscher sieht sich in seiner Annahme bestätigt, dass der Blumengarten eine Laune der Natur darstellt, der andere Forscher hält hingegen an seiner ursprünglichen Gärtner-These fest, aber modifiziert sie dahingehend, dass es sich um einen unsichtbaren und unkörperlichen Gärtner handeln müssen, den die eingesetzten Wachmaßnahmen nichts anhaben können. Schließlich geht dem anderen Forscher die Geduld aus und er fragt:

⁷ So schreibt C. G. HEMPEL, *Problems and Changes*, 46: „The verifiability requirement rules out all sentences of universal form and thus all statements purporting to express general laws; for these cannot be conclusively verified by any finite set of observational data. And since sentences of this type constitute an integral part of scientific theories, the verifiability requirement must be regarded as overly restrictive in this respect.“

⁸ Eine umfassende Studie dieser Diskussion beginnend bei den Mitgliedern des Wiener Kreises bis hin zur Religionsphilosophie im Umkreis des späten Wittgensteins findet sich bei H. SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie*.

⁹ Die Diskussion wurde ursprünglich im *Oxford Journal University* (1950/51) publiziert und fand dann mit weiteren Beiträgen in A. FLEW/A. MACINTYRE, *New Essays in Philosophical Theology* Eingang.

„Was bleibt eigentlich von deiner ursprünglichen Behauptung noch übrig? Wie unterscheidet sich denn das, was du einen unsichtbaren, unkörperlichen, ewig unfassbaren Gärtner nennst, von einem imaginären oder von überhaupt keinem Gärtner?“¹⁰

Flew bettet die Gärtnerparabel somit in einen wissenschaftlichen Diskurs ein. Die jeweiligen Evidenzen im kontinuierlichen Beobachtungsprozess sprechen für die Hypothese $\neg G$, was den Proponenten von G dazu veranlasst, seine ursprüngliche Hypothese G laufend zu modifizieren, indem er dem Gärtner die Attribute „unsichtbar“, „unkörperlich“ usw. zugeschreibt, um das Versagen der eingesetzten Wachmaßnahmen plausibilisieren zu können. Durch diese laufenden Modifikationen wird die ursprüngliche Hypothese G aber letztlich so ausgehöhlt, dass sie jegliche Glaubwürdigkeit verliert. So bemerkt Flew:

„Obgleich der Modifikationsprozess rechtzeitig abgebrochen werden kann und natürlich normalerweise auch abgebrochen wird, wird dies doch nicht immer vernünftigerweise so gehalten. Man kann seine Behauptung vollständig auflösen, ohne dies zu bemerken. Eine schöne, kühne Hypothese kann so schrittweise den Tod durch 1000 Modifikationen erleiden.“¹¹

In den Augen Flews ereilt theologische Aussagen im Normalfall dieses Schicksal. Sie beginnen mit Behauptungen über Gott, über Gottes Plan für die Welt oder Gottes Liebe zur Schöpfung. Aber da mit diesen Behauptungen offenbar keine klaren Kriterien ihrer Falsifikation angegeben werden können, entziehen sich solche Behauptungen jeglicher Form der Überprüfung. Wenn aber weder Existenzaussagen über Gott, noch die Prädikationen über Gottes Attribute überprüfbar sind, dann entfällt auch jeder Wissensanspruch theologischer Aussagen.¹² Flews negatives Urteil steht somit in der Tradition des Verifikationismus und unterscheidet sich vorerst bezüglich des negativen Urteils über religiöse Aussagen nicht wesentlich von den genannten Schlussfolgerungen Carnaps oder Ayers.

An dieser Stelle setzen Richard Hare und Basil Mitchell¹³ mit ihren Erwidern an, da sie Flews Prämisse anzweifeln, religiöse Rede könne nur sinnvoll

¹⁰ A. FLEW, *Theologie und Falsifikation*, 84.

¹¹ A. FLEW, *Theologie und Falsifikation*, 84.

¹² J. HICK, *Faith and Knowledge*, 150, greift Flews Fragestellung auf und hält grundsätzlich am Verifikationskriterium fest. Allerdings verlagert er die prinzipielle Verifizierbarkeit vom Diesseits ins Jenseits. Die Möglichkeit der eschatologischen Verifizierbarkeit religiöser Aussagen sichert ihre (kognitive) Sinnhaftigkeit.

¹³ Als wichtige Teilnehmer dieser Diskussion wären auch R. B. BRAITHWAITE, *An Empiricist's View* und R. W. HEPBURN, *Christianity and Paradox* zu nennen. Beide akzeptieren das Verifikationskriterium, aber plädieren dafür, religiöse Rede primär im praktischen Kontext als Ausdruck einer Lebensauffassung samt entsprechenden moralischen Implikationen zu verorten.

sein, wenn ihr der Status verifizier- bzw. falsifizierbarer Behauptungen zukomme. Sie schlagen – wie in eigenen Parabeln dargestellt – eine alternative Deutung der Gottesrede vor. Hare bringt folgende Parabel in die Diskussion ein: Ein verrückter Student ist überzeugt, dass ihm alle Professoren nach dem Leben trachten. Jeglicher Versuch seiner Kommilitonen, ihn durch das Bekanntmachen mit freundlichen Professoren vom Gegenteil zu überzeugen, scheitert, da er ihre Freundlichkeit nur als besonders perfide Strategie deutet, ihm ein falsches Gefühl der Sicherheit zu vermitteln.¹⁴

Hare löst die Parabel dahingehend auf, dass er das für unsere Maßstäbe irrationale Verhalten des Studenten als verrückten *blik* kennzeichnet. Mit dem Kunstwort *blik* bezeichnet Hare den grundsätzlichen Zugang einer Person zur Wirklichkeit. Durch unseren jeweiligen *blik* deuten wir die Wirklichkeit auf ganz bestimmte Art und Weise. Hare betont: „Es ist wichtig zu begreifen, daß wir einen normalen [...] nicht überhaupt keinen *blik* haben.“¹⁵

Auf die Gärtnerparabel übertragen bedeuten diese Überlegungen, dass bei G und $\neg G$ weniger kontradiktorische Behauptungen für ein gewisses, beiden Betrachtern gleichermaßen zugängliches, Explanandum im Vordergrund stehen, sondern so Hare, zwei, den spezifischen Behauptungen vorgelagerte, unterschiedliche *bliks*. Hare schreibt:

„Der Fehler der Position, die sich Flew zum Angriff auswählt, besteht darin, diese Rede-weise für eine Art *Erklärung* im Sprachgebrauch der Naturwissenschaftler zu halten. [...] Daß [...] bestimmte Menschen] sich so ohne weiteres für nicht religiös halten können, hat seinen Grund darin, daß sie sich nie in der Geistesverfassung desjenigen befunden haben, der von den Zweifeln gequält wird, deren Antwort die Religion ist.“¹⁶

Durch die *blik*-Konzeption wird der subjektive Wirklichkeitszugang einer Person in den Prozess der Hypothesenbildung miteinbezogen. *Bliks* als solche sind nicht verifizier- oder falsifizierbar, aber sie machen einen entscheidenden Unterschied aus, wie jemand die Wirklichkeit wahrnimmt und welche Erklärungen für gewisse Einzelbehauptungen diese Person als mehr oder weniger überzeugend akzeptiert. Ein *blik* ist keine Erklärung; ohne einen *blik* lässt sich aber nicht klären, was für jemanden überhaupt als eine angemessene Erklärung gelten kann.

In eine ähnliche Kerbe schlägt auch die Flew-Kritik von Basil Mitchell. Er attestiert dem Gläubigen eine abweichende Einstellung zu G. Während der Un-

¹⁴ R. HARE, Theologie und Falsifikation, 87.

¹⁵ R. HARE, Theologie und Falsifikation, 88.

¹⁶ R. HARE, Theologie und Falsifikation, 89.

gläubige G wie einen beliebigen Gegenstand betrachtet, ist die Einstellung des Gläubigen „nicht die des unbeteiligten Beobachters [...]“.¹⁷

Die Einstellung eines Gläubigen ist vorgeformt und entspricht somit nicht den Maßstäben eines Nicht-Gläubigen. Um seine These zu verdeutlichen, hüllt sie auch Mitchell in Form folgenden Gleichnisses: Während des Kriegs trifft in einem besetzten Land ein Mitglied der Widerstandsbewegung einen Fremden, der einen tiefen Eindruck hinterlässt. Der Fremde vertraut dem Widerstandskämpfer während eines nächtlichen Gesprächs an, dass er selbst zum Widerstand gehöre und diesen sogar mitanführe. Der Fremde bittet den Partisanen, Vertrauen zu ihm zu haben, was immer auch geschehe. Mitglieder der Widerstandsbewegung beobachten zuweilen, wie der Fremde Mitgliedern der Widerstandsbewegung hilft, manchmal sehen sie aber auch, dass er in Polizeiuniform Partisanen an die Besatzungsmacht ausliefert. Manchmal gewährt der Fremde den Partisanen eine erbetene Hilfeleistung, manchmal reagiert er auf ihre Bitten gar nicht. Sein Verhalten ist unvorhersehbar und lässt keine deutlichen Muster erkennen. Aufgrund seiner persönlichen Begegnung vertraut der Partisan dem Fremden trotz alledem; zugleich kann er aber auch verstehen, dass andere Mitglieder der Widerstandsbewegung sich über sein Vertrauen nur wundern können und davon überzeugt sind, der Fremde kollaboriere eigentlich mit der Besatzungsmacht.

Mitchell verwendet diese Parabel, um auf folgende Punkte aufmerksam zu machen: Erstens kann religiöser Glaube auf einer religiösen Erfahrung beruhen, die sich als Gottesbegegnung deuten lässt. Zweitens kann aus dieser Erfahrung eine Haltung des Vertrauens zu Gott erwachsen, das durch Kritik und Erwidern durchaus in Zweifel gezogen bzw. durch positive Belege gestützt werden kann. Insofern lassen sich theologische Behauptungen ‚als vorläufige Hypothesen‘ auffassen, ‚die aufgegeben werden, wenn Erfahrungen ihnen widersprechen‘.¹⁸ Drittens wird eine gläubige Person, die mit Belegen konfrontiert wird, die gegen ihren Glauben sprechen, diesen Glauben nicht gleich verwerfen. Es kann aber, viertens, der Fall eintreten, dass die Gegenbelege dermaßen stark werden, dass der Gottesglaube zu einer leeren Formel verkommt, die ‚kein Gewicht für das Leben mehr hat‘.¹⁹

Die Darstellung der Grundzüge dieser Auseinandersetzung zwischen Flew, Hare und Mitchell genügt, um einen schleichenden Paradigmenwechsel in der Diskussion anzuzeigen. Hare und Mitchell betonen grundlegende Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und theologischer Rede. Theologische Rede kann

¹⁷ B. MITCHELL, *Theologie und Falsifikation*, 90.

¹⁸ B. MITCHELL, *Theologie und Falsifikation*, 92. Mitchell spricht in seiner Parabel die Probleme der Theodizee und der Verborgenheit Gottes an.

¹⁹ B. MITCHELL, *Theologie und Falsifikation*, 92.

einen „Erklärungsanteil“ enthalten, aber sie ist auch – Hare würde sagen primär – Ausdruck einer „Lebensform“ bzw. einer grundlegenden Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die etwa darin besteht, Gott zu vertrauen und auf Gott zu hoffen, selbst wenn dieser Gott uns in vielerlei Hinsicht verborgen und unverständlich bleibt. In der Tradition des späten Wittgenstein wird der Versuch, religiöse Rede als eine gewisse Lebensform zu deuten, die in sich eigene Rationalitätskriterien bereithält, besonders prominent.²⁰ Entscheidend ist hierbei – ähnlich wie in Hares *blik*-Konzeption – die These, dass religiöse Rede nur aus der Teilnehmerperspektive, d. h. aus der Perspektive der konkreten Lebensgestaltung, angemessen verstanden werden könne.²¹

Der Diskussionsverlauf von Flew, Hare und Mitchell ist für die vorliegenden Überlegungen insbesondere deswegen von Interesse, da abgesehen von nicht-kognitivistischen Interpretationstendenzen religiöser Rede der Gesamtrahmen der Diskussion eher „traditionell-realistische“ Züge enthält. So weist Flew in seiner Replik auf Hare explizit darauf hin, dass religiöse Rede realistisch zu interpretieren sei, wenn man dem Selbstverständnis der meisten Gläubigen und verschiedensten religiösen Handlungen gerecht werden wolle. Und Mitchell gesteht er zu, dass religiöse Aussagen Behauptungen sind, die prinzipiell wahr sein können; in den Augen Flews sind sie es vermutlich aber deshalb nicht, da die klassischen Gottesattribute eine ganz andere Wirklichkeit erwarten lassen würden als jene, in welcher wir uns befinden.²²

Diese Replik deutet die Weiterentwicklung der analytischen Religionsphilosophie der kommenden Jahrzehnte bereits an: Erstens verteidigt Flew einen Realismus religiöser Aussagen; zweitens steht nicht mehr die Frage der grundsätzlichen Sinnhaftigkeit religiöser Rede im Vordergrund, sondern die Debatte verlagert sich hin zu inhaltlich-argumentativen Fragestellungen.

Nicholas Wolterstorff weist zudem noch darauf hin, dass die schleichende Aufgabe des Verifikationsprinzips eine Zäsur darstellt, die sich in einen größeren philosophischen Kontext einordnen lässt, der für die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie von großer Bedeutung ist. Für Wolterstorff besteht ein großes Anliegen der neuzeitlichen Philosophie darin, den Bereich abzustecken, innerhalb dessen von sicherem Erkennen und Wissen die Rede sein kann. Descartes' Suche nach einem sicheren Fundament der Erkenntnis, Humes radikaler Skeptizismus oder Kants Unterscheidung zwischen Pheno-

²⁰ Als bedeutendster Vertreter ist D. Z. PHILIPS, *Faith and Philosophical Inquiry* zu nennen.

²¹ Eine Folge dieses Zugangs ist, dass die Aufgabe der Religionsphilosophie wesentlich in der Darlegung der religiösen Lebensform mit ihren eigenen und von anderen (nicht-religiösen) Lebensformen verschiedenen Regeln besteht. Eine die verschiedenen Lebensformen umfassende Auseinandersetzung über Sinn und Unsinn der einzelnen Lebensformen wird dadurch aber weitgehend verunmöglicht.

²² A. FLEW, *Theologie und Falsifikation*, 106–108.

menon und Noumenon sind verschiedene Ansätze, die alle dieses Anliegen vor Augen haben. Das Verifikationsprinzip kann als ein weiterer derartiger Versuch interpretiert werden, dessen Scheitern zur Folge hatte, dass „deep skepticism reigns among analytic philosophers concerning all grand proposals for demarcating the thinkable from the unthinkable, the assertible from the non-assertible.“²³

Auf unser Thema bezogen bedeutet diese Diagnose: Indem innerhalb der analytischen Philosophie solche Bereichsfragen zunehmend unwichtiger wurden, eröffnete sich die Möglichkeit, direkt und unmittelbar religionsphilosophische Themenstellungen anzugehen ohne sich vorher in Fragen darüber verstricken zu müssen, ob eine Auseinandersetzung mit solchen Themenstellungen überhaupt prinzipiell gerechtfertigt bzw. sinnvoll sei.

4. Ein historischer Exkurs

Wolterstorffs Hinweis verdient nähere Beachtung, weil dadurch der größere Kontext deutlich wird, der die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie prägend mitbestimmte. Dieser Kontext führt bis in die Anfänge der neuzeitlichen Philosophie zurück. Betrachtet man die philosophische Auseinandersetzung mit religiösen Fragen im Mittelalter, so stellt man fest, dass sich diese Auseinandersetzung zum Teil wesentlich von neuzeitlichen Zugängen unterscheidet. Ein solcher Unterschied betrifft die Orientierung an kanonischen Texten, die für das mittelalterliche Denken prägend war. Es gab einen verbindlichen Kanon an philosophischer und theologischer Literatur, den jede Generation zu studieren und zu kommentieren hatte. Mittelalterlichen Denkern blieb natürlich nicht verborgen, dass verschiedene philosophisch-theologische Schulen und entsprechende Kontroversen die Debatte bestimmten. Jedoch einte sie die Überzeugung, dass diese Divergenzen hermeneutisch-intellektuellem Ungeschick geschuldet seien, da der Kanon letztlich aus ein- und derselben Quelle des Wissens, der göttlichen Schöpfung und Offenbarung, hervorgeht. Wolterstorff charakterisiert die Situation folgendermaßen:

„Of course, it was recognized that there were heresies, errors, and disputed questions; [...]. Nonetheless, the conviction remained that if one assigned the proper priorities among the texts (with the Bible being preeminent), selected the right senses, used the appropriate strategies of interpretation, and made the right distinctions, a richly articu-

²³ N. WOLTERSTORFF, *Philosophical Theology*, 157.

lated body of truth would come to light. St. Paul and Virgil, Aristotle and Augustine, would all be seen to fit together.²⁴

In der frühen Neuzeit stellte sich die Situation grundlegend anders dar. Der gemeinsame religiös-weltanschauliche Kosmos war zerbrochen. Europa war politisch und religiös fragmentiert. Die ursprüngliche Idee eines einheitlichen Wissensschatzes, der als Grundlage einer gemeinsamen Tradition des Verstehens der Wirklichkeit dient, war nicht mehr länger glaubwürdig. Aus diesem Grund ist es nicht weiter verwunderlich, wenn zunehmend nach einer neuen Grundlage der Verständigung gesucht wurde, die jeder Person unabhängig von religiöser, politischer oder ethnischer Zugehörigkeit zugänglich war – die Vernunft. Bezeichnend für diese Suche ist John Locke, der davon überzeugt ist, dass es ein Fundament grundlegender Wahrheiten gebe, das für jede vernünftige und intellektuell redliche Person auch zugänglich sei. Locke schreibt:

„There are fundamental truths that lie at the bottom, the base that a great many others rest on and are held together by. These are teeming with content with which they furnish the mind, and [...] bring to light other things that without them couldn't be seen or known. An example is Newton's admirable discovery that all bodies gravitate towards one another, which may be counted as the basis of natural philosophy. He has astonished the learned world by showing how much this helps us to understand the great frame of our solar system; we don't yet know how much further it would guide us in other things if rightly pursued.“²⁵

Dieses Zitat verdeutlicht, dass Locke nichts anders als einen foundationalistischen Ansatz in der Erkenntnistheorie vorschlägt. Die Kernthese lautet, dass es gerechtfertigte und nicht mehr begründungsbedürftige grundlegende Überzeugungen²⁶ gibt, die innerhalb eines Überzeugungssystems die Basis für andere, auf höherer Ebene angesiedelte Überzeugungen ausmachen. In Bezug auf die Naturerkenntnis sieht Locke in der Newton'schen Physik Elemente einer solchen Basis realisiert. Er ist aber der Überzeugung, dass sich die Situation in religiösen Belangen strukturell ähnlich verhält:

„The works of nature and the words of revelation display it to mankind in characters so large and visible that those who aren't entirely blind can read them and see the first principles and most necessary parts of theology; and from there they may be able – time and

²⁴ N. WOLTERSTORFF, *John Locke*, 2.

²⁵ J. LOCKE, *Conduct of the Understanding*, § 43.

²⁶ Die Rechtfertigung setzt voraus, dass die Akzeptanz dieser Überzeugungen ohne rationale und epistemische Defizite erfolgt.

energy permitting – to go on to the more abstruse parts of it, and penetrate into those infinite depths filled with treasures of wisdom and knowledge.“²⁷

Dabei macht Locke deutlich, dass der entscheidende Bewertungsmaßstab unserer Überzeugungen die Vernunft sein muss. Ob eine religiöse Überzeugung auf einer wirklichen Offenbarung oder auf einer Illusion fußt, ist letztlich dem Urteil der Vernunft zu übergeben, da uns kein besserer Bewertungsmaßstab zur Verfügung steht. Locke betont:

„[...] reason is the proper judge; and revelation, though it may, in consenting with it, confirm its dictates, yet cannot in such cases invalidate its decrees: nor can we be obliged, where we have the clear and evident sentence of reason, to quit it for the contrary opinion, under a pretence that it is matter of faith [...].“²⁸

Religiöse Überzeugungen sind somit nicht Teil der foundationalistischen Basis, sondern in den höherliegenden Strukturen unseres Überzeugungssystems anzusiedeln. Religiöse Überzeugungen bedürfen folglich für ihre rationale Rechtfertigung nicht-religiöser Überzeugungen, die allgemein einsichtig sind.

An dieser Stelle mag es sinnvoll sein, noch kurz auf Kants prinzipielle Verortung der Gottesidee einzugehen. Obwohl vom Ansatz Lockes verschieden, wird auch Kant, wenngleich von ganz anderer Seite dafür plädieren, religiösen Überzeugungen im Bereich des Wissens keinen grundlegenden Platz zuzuordnen. Bekanntermaßen ist für Kant der Bereich des Wissens auf den Bereich der Erscheinungen beschränkt. Der menschlichen Vernunft wohnt aber die Tendenz inne, sich nicht mit der klaren Eingrenzung möglichen Wissens zufrieden zu geben, sondern sich mit Fragen auseinanderzusetzen,

„die sie nicht abweisen kann; denn sie sind ihr durch die Natur der Vernunft selbst aufgegeben, die sie aber auch nicht beantworten kann, denn sie übersteigen alles Vermögen der menschlichen Vernunft.“²⁹

Diese Fragen betreffen die Themen der traditionellen Metaphysik, z. B. Fragen nach der Existenz und Beschaffenheit von Entitäten wie Welt, Seele oder Gott. Der Aufweis, dass die theoretische Vernunft auf diese Fragen keine Erkenntnisse erzeugen kann, sieht Kant nicht als Versagen, sondern als wichtigen Erkenntnisfortschritt an, da sich innerhalb der praktischen Vernunft die Sachlage anders darstellen könnte. Er schreibt:

„Nun bleibt uns immer noch übrig, nachdem der spekulativen Vernunft alles Fortkommen in diesem Felde des Übersinnlichen abgesprochen worden, zu versuchen, ob sich

²⁷ J. LOCKE, *Conduct of the Understanding*, § 23, 12–20.

²⁸ J. LOCKE, *Human Understanding*, IV, xviii, 6.

²⁹ I. KANT, *KrV*, AA IV, 7.

nicht in der praktischen Erkenntnis Data finden, jenen transzendenten Vernunftbegriff des Unbedingten zu bestimmen, und auf solche Weise, dem Wunsch der Metaphysik gemäß, über die Grenze aller möglichen Erfahrung hinaus mit unserem, aber nur in praktischer Absicht möglichen Erkenntnis a priori zu gelangen.³⁰

Für Kant bietet die praktische, nicht die theoretische Vernunft, die Rechtfertigungsgrundlage, die Vernunftidee „Gott“ neben anderen Vernunftideen als Realität anzuerkennen. Diese sogenannten Postulate der praktischen Vernunft stellen die notwendigen Voraussetzungen in praktischer Rücksicht für uns als endliche rationale Lebewesen, die mit dem Sittengesetz ausgestattet sind, bereit.

Für die vorliegende Diskussion sind in Bezug auf Kants Ansatz insbesondere zwei Punkte hervorzuheben. Erstens, gründet rational begründeter Glaube in der praktischen, nicht in der theoretischen Vernunft. Zweitens, mutiert Metaphysik von einem Forschungsfeld, das sich mit Gegenständen und Strukturen der externen Wirklichkeit auseinandersetzt zu einer Disziplin, die sich mit jenen Regeln unserer Vernunft beschäftigt, die unsere mentalen Inhalte strukturieren, ordnen und zu einer umfassenden Einheit zusammenfassen.

Der Einfluss der Ansätze von Locke und Kant (respektive ihrer Anhänger) hinsichtlich der Begründung religiöser Überzeugungen für die moderne Philosophie kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Aus Lockes Ansatz entwickelt sich in einem Kontext der zunehmenden Säkularisierung, wo religiöser Glaube nicht mehr die Norm, sondern mehr und mehr die Ausnahme darstellt, der evidentialistische Einwand gegen religiöse Überzeugungen, der besagt, „der Glaube an Gott [sei] irrational, unvernünftig, rational nicht akzeptabel, intellektuell unverantwortlich oder noetisch unzulänglich [...], weil es [...] keine ausreichenden Belege für ihn gebe.“³¹

Es ist daher nicht weiter verwunderlich, wenn innerhalb dieses Kontexts die Annahme des Atheismus als Standardposition aufgefasst und die Beweislast für die Existenz Gottes dem Theisten zugeschoben wird. So betont etwa A. Flew, dass die Debatte „[...] about the existence of God should properly begin from the presumption of atheism, that the onus of proof must lie upon the theist.“³²

Denker in der kantischen Tradition beschäftigen sich hingegen kaum mit der Frage, ab wann eine religiöse Überzeugung als rational gerechtfertigt gelten kann. Mit der Annahme, dass die Idee Gottes (und damit zusammenhängende Annahmen) der theoretischen Vernunft unzugänglich bleiben und erst als Postulat der praktischen Vernunft abgesichert werden kann, kommt die grundsätz-

³⁰ I. KANT, *KrV*, B XXI.

³¹ A. PLANTINGA, *Glaube an Gott*, 317.

³² A. FLEW, *The Presumption of Atheism*, 14.

liche Frage auf, inwieweit religiöse Überzeugungen als solche überhaupt noch als realistisch interpretiert werden können.³³

Vor diesem historischen Hintergrund tritt nochmals deutlicher die Situation hervor, aus welcher die analytische Religionsphilosophie ihren Ausgang nahm. Es galt, sich mit dem evidentialistischen Einwand auseinanderzusetzen, sowie Ansätze zu evaluieren, die diesem Einwand durch den Rekurs zu entgehen versuchten, dass religiöse Überzeugungen nicht primär in einem theoretischen, sondern in einem praktisch-existentialen Kontext angesiedelt seien, wie Ansätze in der Tradition Kants und des späten Wittgensteins nahelegten.

5. Die Frage nach der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen

Mit dem Niedergang des Verifikationsprinzips beginnt eine Intensivierung der epistemologischen Debatte, welche durch Protagonisten wie Thomas Kuhn oder Paul Feyerabend zusätzlich befeuert wird.³⁴ Dabei kommt der Fundationalismus zunehmend unter Beschuss. Innerhalb religionsphilosophischer Kreise werden es insbesondere die Vertreter der sogenannten „reformierte Erkenntnistheorie“³⁵ sein, welche die Kritik am klassischen Fundationalismus aufgreifen und in ihrem Sinne weiterentwickeln. Aus Platzgründen wende ich mich nur

³³ Siehe dazu bereits H. HEINE, *Religion und Philosophie in Deutschland*, Kap. V. Heines trefflich-sarkastische Darstellung des Problems lohnt sich zur Gänze genannt zu werden: „Immanuel Kant hat bis hier den unerbittlichen Philosophen tragierte, er hat den Himmel gestürmt, er hat die ganze Besatzung über die Klinge springen lassen, der Oberherr der Welt schwimmt unbewiesen in seinem Blute, es gibt jetzt keine Allbarmherzigkeit mehr, keine Vätergüte, keine jenseitige Belohnung für diesseitige Enthaltensamkeit, die Unsterblichkeit der Seele liegt in den letzten Zügen – das röchelt, das stöhnt – und der alte Lampe steht dabei mit seinem Regenschirm unterm Arm, als betrübter Zuschauer und Angstschweiß und Tränen rinnen ihm vom Gesichte. Da erbarmt sich Immanuel Kant und zeigt, daß er nicht bloß ein großer Philosoph, sondern auch ein guter Mensch ist, und er überlegt, und halb gutmütig und halb ironisch spricht er: ‚Der alte Lampe muß einen Gott haben, sonst kann der arme Mensch nicht glücklich sein – der Mensch soll aber auf der Welt glücklich sein – das sagt die praktische Vernunft – meinetwegen – so mag auch die praktische Vernunft die Existenz Gottes verbürgen.‘ In Folge dieses Arguments, unterscheidet Kant zwischen der theoretischen Vernunft und der praktischen Vernunft, und mit dieser, wie mit einem Zauberstäbchen belebte er wieder den Leichnam des Deismus, den die theoretische Vernunft getötet.“

³⁴ Siehe z. B. P. FEYERABEND 1961: Seine Vorlesungen tragen den bezeichnenden Titel *Knowledge without Foundations*.

³⁵ „Reformiert“ heißt dieser Ansatz deshalb, weil die Hauptvertreter Alvin Plantinga, Nicholas Wolterstorff und William Alston mit ihren erkenntnistheoretischen Überlegungen wesentlich an ein Kernthema der reformierten Theologie anknüpfen, nämlich dass religiöser Glaube nicht durch Argumente begründet werden müsse bzw. dürfe.

kurz dem Ansatz des Hauptvertreters der reformierten Erkenntnistheorie, Alvin Plantinga, zu. Plantinga formuliert im Wesentlichen zwei Kritikpunkte.

Erstens lässt sich dafür argumentieren, dass ein Kriterium, das die Basalität gewisser Überzeugungen anzeigen soll, selbst nicht mehr foundationalistisch eingeholt werden kann. Alvin Plantinga formuliert dieses Kriterium folgendermaßen: „Für jede Proposition A und jede Person S gilt: A ist dann und nur dann berechtigterweise basal für S, wenn A für S unkorrigierbar oder evident ist.“³⁶

Er weist darauf hin, dass ein solches Kriterium weder evident noch unkorrigierbar zu sein scheint. Folglich müssen Vertreter des Foundationalismus Argumente für die Verteidigung der Gültigkeit dieses Prinzips vorbringen, was aber seiner Basalität widersprechen würde. Somit scheint der Foundationalismus auf selbstreferentielle Weise inkohärent zu sein. Der Foundationalist könnte in dieser Situation um Geduld bitten, da immer noch die Möglichkeit bestehe, aus evidenten und unkorrigierbaren Prämissen ein Argument für die (indirekte) Basalität dieses Kriteriums zu entwickeln. Aber, so Plantinga, was wenn jemand diese Hoffnung des Foundationalisten nicht teilt? Was, wenn jemand glaubt, dass keine „aufschlussreiche notwendige und hinreichende Bedingung für berechnete Basalität aus klarerweisen evidenten Prämissen mit Hilfe von klarerweise akzeptablen Argumenten folgt?“³⁷

Der zweite Kritikpunkt besagt, dass es eine Reihe von Beispielen gibt, die das oben genannte Kriterium (oder Varianten davon), in Frage stellen. Wenn wir uns etwa daran erinnern, am Morgen die Katze gefüttert zu haben, so ergibt sich diese Überzeugung nicht durch Ableitungen aus anderen, grundlegenden Überzeugungen. Sie scheint vielmehr selbst basal zu sein. Eine solche Überzeugung ist aber weder unkorrigierbar (vielleicht täusche ich mich ja doch!), noch ist sie i. d. S. evident, wie es evident ist, dass ein Quadrat vier Seiten hat. Dieses und ähnliche Beispiele sollen zeigen, dass es offenbar verschiedene Arten basaler Überzeugungen gibt, die nicht alle dem genannten Kriterium entsprechen.

Auf Plantinga wird noch weiter einzugehen sein; der entscheidende Punkt an dieser Stelle ist zunächst, dass durch diese und ähnliche Einwände gegen den Foundationalismus sich der Spielraum für die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie erheblich erweitert.

Erstens werden Philosophen von der argumentativen Bringschuld befreit, aufzuzeigen, dass religiöse Überzeugungen erst durch entsprechende foundationalistisch abgesicherte Abhängigkeitsbeziehungen rational gerechtfertigt sind.

Zweitens kann der Einwand, religiöse Überzeugungen als solche seien irrational oder für eine rationale Person nicht akzeptabel, nicht mehr durch den

³⁶ A. PLANTINGA, Glaube an Gott, 328.

³⁷ A. PLANTINGA, Glaube an Gott, 328.

Rekurs auf den Fundationalismus im Allgemeinen vorgebracht werden. Vielmehr wird es jetzt notwendig, religiöse Überzeugungen von Fall zu Fall auf ihren Rechtfertigungscharakter hin zu untersuchen.

Schließlich eröffnet sich für Religionsphilosophen die Möglichkeit, religiöse Überzeugungen selbst als epistemisch basal zu bestimmen und entsprechende Argumente für diese Position zu entwerfen.

Plantinga selbst schlägt angesichts der erhobenen Kritikpunkte gegen den Fundationalismus vor, induktiv durch das Sammeln von Beispielen offensichtlich basaler und nicht-basaler Überzeugungen ein entsprechendes Kriterium der Rechtfertigung zu entwickeln. Aber Plantinga ist sich bewusst, dass ein solches Vorgehen nicht auf ungeteilte Einigkeit stoßen wird, da Überzeugungen, die für gewisse Personen den Status der Basalität haben, für andere Personen diesen Status nicht einnehmen. So mag ein Theist die Überzeugung „Gott liebt seine Schöpfung“ als basal ansehen; Nicht-Theisten dürften diese Einschätzung hingegen kaum teilen. Bezüglich der Auswahl der Beispielmenge wird also keine Einigkeit herrschen; in einer solchen Situation sind der Theist und der Nicht-Theist gleichermaßen berechtigt, ihre jeweiligen Beispiele zu verteidigen und weitere Belege für die jeweilige Position zu sammeln; der Theist muss sich in einer solchen Situation aber keinesfalls veranlasst sehen, die Beispielmenge seines Diskussionspartners als besser abgesichert und rational angemessener einzuschätzen. Eine Person ist vielmehr relativ zu ihren spezifischen Umständen gerechtfertigt, bestimmte Überzeugungen als basal anzusehen. Plantinga schreibt:

„The Christian will of course suppose that belief in God is entirely proper and rational; [...] Followers of Bertrand Russell and Madelyn Murray O’Hare may disagree; but how is that relevant? Must my criteria, or those of the Christian community, conform to their examples? Surely not. The Christian community is responsible to *its* set of examples, not to theirs.“³⁸

Eine mögliche Sorge, die mit der Verteidigung religiöser Überzeugungen als basal einhergehen mag, ist, ob durch diesen Ansatz nicht für verschiedene Personen ganz verschiedene Überzeugungen basal sein können, sodass Irrationalismen Tür und Tor geöffnet wird, da diese durch den Rekurs auf Basalität sich in gewisser Weise gegen außenstehende Kritik immunisieren können.³⁹

Plantinga weist diese Sorge als unberechtigt zurück, da eine als basal angenommene Überzeugung sich nicht rationalen Begründungsstrategien ver-

³⁸ A. PLANTINGA, *Reason and Belief*, 77.

³⁹ A. PLANTINGA, *Reason and Belief*, 74 greift diese Sorge explizit auf: „If belief in God is properly basic, why cannot *just any* belief be properly basic? Could we not say the same for any bizarre aberration we can think of?“

schließt, sondern durch den Verweis auf entsprechende Umstände als basal gerechtfertigt ausgewiesen werden muss. So kann eine Person ihre Überzeugung „Ein guter Gott hat alles geschaffen“ etwa dadurch rechtfertigen, dass menschliche Personen im Allgemeinen über eine Neigung verfügen, in der Schönheit der Welt die Gegenwart eines guten Schöpfers zu sehen oder in den Schwierigkeiten dieses Lebens ein Getragen-Werden zu erfahren, das der Nähe fürsorglicher Eltern ähnlich ist. Erfahrungen eines innerer Friedens, der tiefen Dankbarkeit, der Schuld und ihrer Vergebung oder die Schönheit der Natur sind Umstände, die entsprechende religiöse Überzeugungen evozieren und daher als Rechtfertigungsgründe für den Gottesglauben dienen können. Zwischen einer solchen Überzeugung und der Überzeugung „Ein großer Kürbis hat die Welt erschaffen“ gibt es somit wesentliche Unterschiede. Erstere Überzeugung passt zu den genannten Erfahrungen, da diese häufig mit der Neigung einhergehen, dass hier ein personales Wesen mit bestimmten Attributen gegenwärtig ist, während die zweite Überzeugung keine solche Passform aufweist, weil die Neigung, dass in solchen Erfahrungen ein großer intelligenter Kürbis seine Blätter im Spiel gehabt hätte, einfach nicht vorkommt.

Der Ansatz der reformierten Erkenntnistheorie ist somit nicht mit Formen eines strengen Fideismus zu verwechseln. Letztere konstatieren eine Spannung oder gar einen Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft; die Vertreter der reformierten Erkenntnistheorie argumentieren hingegen für die Annahme, dass der Glaube an die Existenz Gottes genauso basal und rational gerechtfertigt sei wie die Annahme, dass andere menschliche Personen existieren und dass materielle Gegenstände im Normalfall durch die Zeit hindurch existieren. Wenn wir uns in entsprechenden Umständen widerfinden, so die These, dann bilden wir auf natürliche Weise entsprechende religiöse Überzeugungen; kein Sprung in den Glauben ist hierfür von Nöten.

Nicht alle Vertreter der analytischen Religionsphilosophie sind jedoch dieser Strategie gefolgt und damit der Ansicht, der Begriff einer neutralen Vernunft sei als gemeinsame Verständigungsbasis in sich problematisch. So baut etwa Richard Swinburne genau auf dem Begriff einer neutralen Vernunft seine Verteidigungsstrategie religiöser Überzeugungen auf. Er ist der Ansicht, dass der rechte Gebrauch der Vernunft zu korrekten Wahrscheinlichkeitszuordnungen hinsichtlich der zur Diskussion stehenden Überzeugungen führt, und dazu gehören auch religiöse Überzeugungen. In seiner intellektuellen Autobiographie erklärt Swinburne, weshalb er diesen Ansatz wählte:

„The world-view of the time [die 1950er Jahre, Anm. G. G.], however, then as now, among sophisticated intellectuals was basically anti-Christian. [...] I was appalled by the

fact that the Church didn't seem to take seriously the claims and arguments of the current world-view.⁴⁰

Er fährt fort:

„[...] if the modern world throws up some plausible arguments which suggest that he [God] almost certainly doesn't exist, they need to be treated seriously and shown to be unsound.“⁴¹

Um dann den Kernbestand des modernen atheistisch gesinnten Weltbildes zu benennen:

„The centre-piece of the modern world-view [...] seemed to me [...] modern theoretical science [...] which many people supposed to count against the traditional Christian world-view.“⁴²

Diese Zitate genügen für ein Grundverständnis von Swinburnes Ansatz. Er akzeptiert die Kriterien zur Beurteilung von Hypothesen und Argumenten aus den Naturwissenschaften und der Wissenschaftstheorie. Vor diesem Hintergrund besteht die Aufgabe des Religionsphilosophen darin, das christliche Weltbild als rational und einigermaßen plausibel – im Idealfall sogar als plausibler denn nicht-theistische Alternativen – auszuweisen.

Swinburne unterscheidet zwischen wissenschaftlichen und personalen Erklärungen. Er ist der Ansicht, dass wir beide Arten von Erklärung verwenden, um verschiedene Phänomene, die wir beobachten und Erfahrungen, die wir machen, verstehen und einordnen zu können. Wissenschaftliche Erklärungen beziehen sich auf Ereignisse, die innerhalb gewisser Rahmenbedingungen stattfinden und personale Erklärungen beziehen sich auf menschliches Verhalten. Diese beiden Erklärungsarten sind von metaphysischen Theorien zu unterscheiden, da es sich dabei um Erklärungen umfassender Art handelt, die nicht mehr auf spezifische Klassen von Explananda ausgerichtet sind. Vor dem Hintergrund dieser Unterscheidungen beschreibt Swinburne sein Forschungsprogramm folgendermaßen:

„[...] to use the criteria of modern natural science, analysed with the careful rigour of modern philosophy, to show the meaningfulness and justification of Christian theology.“⁴³

Nach Arbeiten zur Wissenschaftstheorie, insbesondere zur Bestätigungstheorie, um die Verwendung von Gütekriterien in den Wissenschaften zu verstehen⁴⁴,

⁴⁰ R. SWINBURNE, *Intellectual Autobiography*, 1.

⁴¹ R. SWINBURNE, *Intellectual Autobiography*, 2.

⁴² R. SWINBURNE, *Intellectual Autobiography*, 4.

⁴³ R. SWINBURNE, *Intellectual Autobiography*, 8.

macht sich Swinburne ab den 1970er Jahren daran, sein Forschungsprogramm in die Tat umzusetzen. Er arbeitet an einer Trilogie, die sich zuerst mit der Kohärenz des Theismus auseinandersetzt⁴⁵, dann mit der Existenz Gottes⁴⁶ und schließlich mit dem Verhältnis von Glaube und Vernunft⁴⁷. Er argumentiert dafür, dass im Lichte verschiedener Beobachtungen, wie der Komplexität und Ordnung des Universums, der Existenz (selbst)bewusster Lebewesen, der Erfahrung von Wundern in der Geschichte oder des weitverbreiteten Phänomens der religiösen Erfahrung die Annahme der Existenz Gottes wahrscheinlicher ist als die Annahme, dass Gott nicht existiert.

6. Zwischenbilanz

Wir sind nun in der Lage, die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie einer umfassenden Zwischenbilanz zu unterziehen.

Ein erster Punkt: Die Frage der rationalen Rechtfertigung steht im Zentrum des Forschungsinteresses, wobei sich zwei große Bewältigungsstrategien herauskristallisiert haben. Vertreter der reformierten Erkenntnistheorie plädieren für die These, die Annahme einer allgemeinen neutralen Ausgangsposition zur sachgemäßen Beantwortung dieser Frage sei problematisch und müsse zurückgewiesen werden. Swinburne und andere Vertreter dieser Position betonen hingegen, dass sich von diesem Ausgangspunkt ausgehend die Hypothese der Existenz Gottes als wahrscheinlich erweisen lasse und der Theismus als metaphysische Theorie am besten die verschiedenen Phänomene natürlicher und personaler Art erklären könne. Obwohl sich beide Ansätze in ihren Ausgangsprämissen deutlich unterscheiden, teilen sie die gemeinsame Annahme, dass eine rationale Rechtfertigung religiöser Überzeugungen nicht nur möglich, sondern unentbehrlich ist, wenn Religionsphilosophie und systematische Theologie als Dialogpartner im Diskurs der Wissenschaften ernstgenommen werden wollen und eine theistische Deutung der Wirklichkeit eine seriöse Alternative zu anderen, nicht religiösen Weltauffassungen darstellen soll.

Ein zweiter Punkt: Ebenso wichtig wie darzulegen, dass religiöse Überzeugungen als solche rational gerechtfertigt seien, ist es auszuweisen, dass religiöse Überzeugungen und sonstige Annahmen über die Wirklichkeit ein kohärentes Gesamtsystem ergeben. Man erinnere sich an Flews Andeutung in seiner Antwort auf Mitchell, dass zu viele Tatsachen aus der Wirklichkeit gegen die Exis-

⁴⁴ R. SWINBURNE, *Confirmation Theory*.

⁴⁵ R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism*.

⁴⁶ R. SWINBURNE, *Existence of God*.

⁴⁷ R. SWINBURNE, *Faith and Reason*.

tenz Gottes sprächen. John L. Mackie argumentiert in seinem klassischen Artikel „Evil and Omnipotence“, dass genau dies der Fall sei: Die Existenz Gottes sei mit der Existenz von Übeln in der Welt inkonsistent und daher, so Mackie, zeige sein Argument, dass „several parts of the essential theological doctrine are inconsistent with one another.“⁴⁸

Plantinga wird auf diese Herausforderung eine eigene „free will defense“ entwickeln und dafür argumentieren, dass eine ausschließlich moralisch gute Welt freie Lebewesen wie uns nicht enthalten könne. Es sei auch für Gott logisch unmöglich eine Welt mit freien Lebewesen, aber ohne Übel zu erschaffen. Ob Plantingas Argumentation erfolgreich ist oder nicht, sei hier dahingestellt. Entscheidend ist die Zielsetzung, den Einwand des logischen Widerspruchs, den Mackie vorbringt, als unangemessen zurückzuweisen. Ähnliche Debatten entspinnen sich um andere Themen wie der Kompatibilität von Gottes Allwissenheit als ein klassisches Gottesattribut und menschlicher Freiheit als zentralem Merkmal des christlichen Menschenbildes.⁴⁹ Es kommt somit von religionsphilosophischer Seite zunehmend zur Entwicklung von Antwortstrategien gegenüber dem nicht zu unterschätzendem Vorwurf, zentrale Inhalte des Theismus seien miteinander inkonsistent, und würden somit die Existenz Gottes als solche in Frage stellen. William Hasker unterstreicht die Bedeutung, diese Herausforderung ernst zu nehmen und darauf zu reagieren: „It was necessary for theists to define the main theistic attributes as rigorously as possible and to defend the definitions as logically coherent.“⁵⁰

Diese Debatte setzt sich bis zum heutigen Tag fort und hat in der Zwischenzeit eine Feingliedrigkeit erreicht, die mit Debatten aus der Hoch- und Spätscholastik durchaus vergleichbar ist – und natürlich auch entsprechende Einwände evoziert, ob man sich nicht in bloßen Logeleien verliert.

Ein dritter Punkt: Der Wegfall der genannten Hindernisse war eine notwendige, aber keineswegs hinreichende Bedingung für das Aufleben der Religionsphilosophie innerhalb der analytischen Philosophie. Es waren auch Personen vonnöten, die bereit waren, die sich eröffnenden Freiräume positiv zu nutzen. Exemplarisch hierfür mag die Entscheidung von Plantinga stehen, das Studium

⁴⁸ J. L. MACKIE, *Evil and Omnipotence*, 200.

⁴⁹ Klassische Artikel dieser Diskussion finden sich in E. STUMP/G. GASSER/J. GRÖSSL, *Göttliches Vorherwissen*.

⁵⁰ W. HASKER, *Analytic Philosophy*, 427.

Den vermutlich einflussreichsten Entwurf hat R. SWINBURNE, *The Coherence of Theism* vorgelegt (die stark überarbeitete Neuauflage ist 2016 erschienen). Er stellt zufrieden am Ende des Buches fest, 217: „The argument of Part II so far has been that it is coherent to suppose that there exists now an omnipotent spirit, who is perfectly free, the creator of the universe, omnipotent, omniscient, perfectly good, and a source of moral obligation – so long as ‘omnipotent’ and ‘omniscient’ are understood in somewhat restricted senses.“

an der prestigereichen Harvard University abzubrechen, um bei einem bekennenden christlichen Philosophen⁵¹ am relativ unbedeutenden Calvin College zu studieren. Plantinga schreibt:

„Had I not returned to Calvin from Harvard, I doubt (humanly speaking, anyway) that I would have remained a Christian at all; certainly Christianity or theism would not have been the focal point of my adult intellectual life.“⁵²

Und in seiner bekannten *presidential address* an die *Society of Christian Philosophers* mahnt er explizit an, den eigenen Glauben als wesentliche Quelle des eigenen Philosophierens anzuerkennen:

„Christian philosophers, however, are the philosophers of the Christian community; [...] the Christian community has its own questions, its own concerns, its own topics for investigation, its own agenda and its own research program. Christian philosophers ought not merely take their inspiration from what's going on at Princeton or Berkeley or Harvard, attractive and scintillating as that may be; for perhaps those questions and topics are not the ones, or not the only ones, they should be thinking about as the philosophers of the Christian community.“⁵³

Diese kurzen Ausschnitte genügen für den Eindruck, wie sehr Mitglieder der ersten Generation von analytischen Religionsphilosophen, die sich auch in ihrem Selbstverständnis als solche sahen, Religionsphilosophie nicht nur als eine philosophische Teildisziplin unter anderen erachteten, sondern von unmittelbarer Relevanz für die Verteidigung und Plausibilisierung des christlichen Weltbildes *ad intra* und *ad extra*. Dieses philosophische Engagement aus dem Glauben heraus sollte nicht unbelohnt bleiben. Ein rascher Blick in einschlägige religionsphilosophische Handbücher zeigt, dass zahlreiche Themen, die für die christliche Theologie von Bedeutung sind, in das religionsphilosophische Tagesgeschäft zurückgekehrt sind, wie etwa die Themen Wunder, Auferstehung oder religiöser Pluralismus. Zusätzlich finden sich dort aber zunehmend auch Beiträge, die man eher innerhalb der systematischen Theologie verorten könnte, wie Trinität, Inkarnation, Vorhersehung, Erbsünde oder Erlösung.⁵⁴

Ein vierter Punkt: Das Ziel analytischer Religionsphilosophen, das christliche Weltbild als eine ernstzunehmende Weltdeutung zu etablieren, geht mit einer eher pessimistischen Einschätzung des Status der gegenwärtigen systema-

⁵¹ WILLIAM H. JELLEMA (1893–1982) – laut Plantinga ein hervorragender Lehrer.

⁵² A. PLANTINGA, *Spiritual Autobiography*, 53.

⁵³ A. PLANTINGA, *Advice to Christian Philosophers*.

⁵⁴ Im Grunde gilt dies für alle kürzlich publizierten Standardhandbücher. Siehe z. B. P. L. QUINN/C. TALIAFERRO, *Companion to Philosophy of Religion*; M. MURRAY/M. REA, *An Introduction to the Philosophy of Religion* oder C. TALIAFERRO/C. MEISTER, *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*.

tischen Theologie einher. Diese Einschätzung dürfte von einem ganzen Bündel historischer und systematischer Gründe getragen sein. Historisch dürfte eine Rolle spielen, dass die einflussreichsten systematischen Theologen in den ersten beiden Dritteln des 20. Jahrhunderts weitgehend im deutsch-französischen Sprach- und Kulturraum geprägt wurden und nicht im anglo-amerikanischen. Dies führt zu ganz unterschiedlichen Referenzphilosophien. Der deutsche Idealismus und die Phänomenologie sind Persönlichkeiten wie Barth, Rahner, von Balthasar oder Pannenberg bei weitem vertrauter als der britische Empirismus oder der amerikanische Pragmatismus. Somit verlief die philosophische Sozialisierung von analytischen Religionsphilosophen und systematischen Theologen sehr unterschiedlich und wies kaum Berührungspunkte auf.

Eine weitere Rolle dürfte – zumindest innerhalb katholischer Kreise – die Vorherrschaft der Neuscholastik bis zum Zweiten Vatikanum spielen. Analytische Ansätze weisen unter methodischer und inhaltlicher Rücksicht zahlreiche Parallelen mit der Scholastik auf und somit dürfte es nicht verwunderlich sein, wenn Theologen nach dem Zweiten Vatikanum sich nicht erneut einem philosophischen Ansatz mit großem Interesse nähern, der mit dem soeben erst entflohenen geistigen Gefängnis große Ähnlichkeiten aufweist.

Schließlich fallen die Referenzwissenschaften beider Gruppen weitgehend unterschiedlich aus. Analytische Philosophen orientieren sich primär an den Naturwissenschaften und entsprechenden wissenschaftstheoretischen Fragen. Systematische Theologen dürften ihre primären Gesprächspartner hingegen eher in den Gesellschafts- und Literaturwissenschaften sehen. Dies hat zur Folge, dass analytische Philosophen zum metaphysischen Realismus neigen, einen objektiven Wahrheitsbegriff vertreten, an der Rechtfertigung von Erkenntnis interessiert sind und Wert auf präzise, feinkörnige Argumentation legen⁵⁵, während Theologen eher mit hermeneutisch-literarischen, macht- und sozialpolitischen, sowie biographischen Kategorien operieren. Gerade postmodernistische Ansätze, die eine große Skepsis gegenüber Konzepten wie Wissenschaft, Wahrheit oder Vernunft⁵⁶ entgegenbringen, neigen zum Anti-Realismus und zur Ablehnung robuster metaphysischer Annahmen bzw. sehen diese nur als Machtinstrumente von Personen an „in order to perpetuate their way of seeing and organizing the natural and social world.“⁵⁷

⁵⁵ Siehe z. B. die Charakterisierung der analytischen Philosophie von M. C. REA, Introduction, 4: „(i) to identify the scope and limits of our powers to obtain knowledge of the world, and (ii) to provide such true explanatory theories as we can in areas of inquiry (metaphysics, morals, and the like) that fall outside the scope of the natural sciences.“

⁵⁶ Man denke etwa an den von Giovanni Vattimo propagierten Ansatz des „pensiero debole“.

⁵⁷ K. VANHOOZER, Condition of postmodernity, 11.

Sofern diese skizzenartige Gegenüberstellung einigermaßen korrekt ist, gibt es zwei relativ unterschiedliche Ströme innerhalb der gegenwärtigen Philosophie, einen realistischen und einen anti-realistischen Strom. Analytische Philosophen nähren sich eher aus dem ersten Strom, systematische Theologen eher aus dem zweiten. Der unterschiedliche philosophische Ausblick, der sich aus diesen beiden Strömen ergibt, hat vermutlich wesentlich dazu beigetragen, dass die wachsende Gruppe analytischer Religionsphilosophen bisher nur in unbefriedigender Weise mit Kollegen aus der systematischen Theologie in einen fruchtbaren Dialog getreten sind.⁵⁸

Etlliche analytische Religionsphilosophen dürften postmoderne Ansätze als kaum förderlich für die Etablierung ihres Vorhabens ansehen, nämlich eine umfassende christliche Deutung der Wirklichkeit zu etablieren, die eine ernstzunehmende Alternative zu anderen Weltdeutungen darstellt. So betont z. B. William J. Abraham, systematischer Theologe, welcher der analytischen Theologie nahesteht:

„In fact, the material content of systematic theology virtually disappeared in some quarters due to a Third Schism in the Church in which the canonical faith was deconstructed from within in the name of credibility and relevance. [...] The motives were good; theologians wanted to speak in a witting manner to the intellectual and political challenges of the day. The problem was that so little doctrinal content was left by the time the theologians were finished speaking.“⁵⁹

Es besteht also die Sorge, dass das *depositum fidei* durch eine zu starke Orientierung vieler systematischer Theologen an zeitgenössischen philosophischen Ansätzen, die eine Überwindung der Metaphysik, eine Zurückweisung objektiver Werte oder eine Relativierung allgemeiner Vernunftansprüche einfordern, weitgehend dekonstruiert werde. Diese Einschätzung der Lage führt dazu, dass sich analytische Religionsphilosophen auch zunehmend konkreten Fragestellungen der systematischen Theologie zuwenden bzw. dass bestimmte Theologen, das methodische Werkzeug der analytischen Philosophie als besonders geeignet für die Bearbeitung ihrer theologischen Problemstellungen ansehen. Auf diese Weise entwickelte sich aus der analytischen Religionsphilosophie in den letzten Jahrzehnten jene Disziplin, die in der Zwischenzeit häufig als „analytische Theologie“ bezeichnet wird.⁶⁰

⁵⁸ M. C. REA, Introduction, 1, spricht ausdrücklich von einem „methodological divide“.

⁵⁹ W. J. ABRAHAM, Systematic Theology, 57.

⁶⁰ Zum Status der analytischen Theologie, sowie ihren Stärken und Schwächen, siehe z. B. C. J. AMOR, Analytic Theology.

7. Die Analytische Theologie

Durch die philosophische Auseinandersetzung mit konkreten christlichen Lehrinhalten war der Weg hin zu konkret theologischen Fragen vorgezeichnet. Der Übergang zwischen analytischer Religionsphilosophie und analytischer Theologie ist somit fließend und die Suche nach deutlichen Unterscheidungsmerkmalen dürfte weder in Bezug auf das Formal- noch auf das Materialobjekt erhellend sein. Am hilfreichsten erscheint der Vorschlag⁶¹, dass jeder, der sich mit dem christlichen Glauben philosophisch befasst, zuerst einmal Religionsphilosophie betreibt. Ein Christ vermag dies ebenso wie ein Atheist. Analytische Theologie hingegen kann sich nicht auf eine rein philosophische Durchdringung des Glaubens beschränken, sondern der Glaube als Gegenstand des eigenen Nachdenkens erfolgt vom Standpunkt des Glaubens aus und wird dadurch auch selbst ein Aspekt dies Glaubensvollzugs – ein Glaube, der nach Einsicht sucht.

Dieser Charakterisierung dürfte Oliver Crisp, einer der profiliertesten analytischen Theologen, nur zustimmen. Er betont:

„As I have characterized analytic theology, it is primarily a faith-seeking-understanding project where ‘metaphysical’ analysis is the means by which theologians make sense of what they already believe.“⁶²

Ähnlich äußert sich auch William Abraham:

„It is the articulation of the central themes of Christian teaching illuminated by the best insights of analytic philosophy.“⁶³

Analytische Theologie kann somit als ein nach Gründen suchender Glaube verstanden werden, der die analytische Philosophie als das beste zur Verfügung stehende Mittel für dieses Unterfangen sieht.

Es ist wichtig anzumerken, dass das allgemeine Koordinatensystem der analytischen Theologie dabei ziemlich offen bleibt: Die meisten Vertreter würden einen metaphysischen Realismus und die Annahme, Wahrheit liege prinzipiell innerhalb unserer Erkenntnismöglichkeiten, als Grundvoraussetzungen nennen, manche würden sich wohl nicht einmal auf diese festlegen wollen. Weiterführende Positionen, ob ein metaphysischer Realismus dann eher substanztologisch oder prozessontologisch bzw. ob Wahrheit eher korrespondenztheoretisch oder kohärentistisch aufzufassen ist, sind dann sowieso offene Fragen.

⁶¹ C. TALIAFERRO/C. MEISTER, *Cambridge Companion*, xiii-xiv.

⁶² O. CRISP, *On Analytic Theology*, 51.

⁶³ W. J. ABRAHAM, *Systematic Theology*, 54.

Diese Offenheit ermöglicht es der analytischen Theologie im Prinzip mit Ansätzen anderer philosophischer Traditionen, welche diese Grundvoraussetzungen teilen, in ein konstruktives Gespräch zu treten und den angesprochenen methodologischen Graben zu überbrücken. Entsprechende Forderungen und Bemühungen von analytischer Seite gibt es zur Genüge. Aufgezählt seien aus Platzgründen nur Eleonore Stumps narrativer Theodizee-Ansatz⁶⁴, der explizit existenz- und dialogphilosophische, sowie hermeneutische Elemente aufnimmt; William Wainwrights Hinweis, dass eine Hermeneutik des Verdachts auch für analytische Ansätze einen heilsamen Effekt haben dürfte⁶⁵ und Sarah Coakleys Mahnung, die negative Theologie und Mystik in der analytischen Theologie nicht zu vernachlässigen⁶⁶ – was auch eine stärkere Auseinandersetzung mit dem Status der Bild-, Symbol- und Metaphernsprache in der Theologie beinhalten dürfte.

Die relative Offenheit der analytischen Theologie erfordert somit keinesfalls eine strenge Kontrolle und Absicherung der eigenen philosophischen Grenzen gegenüber anderen Ansätzen. Schließlich ist es notorisch schwierig zu bestimmen, was denn analytische Philosophie im Kern überhaupt ausmacht und von anderen philosophischen Strömungen deutlich unterscheidet.⁶⁷ Einzufordern ist vielmehr, wie Glock es formuliert, dass „[o]ne should remain open to interesting ideas from any quarter, while insisting that they be presented in a manner that makes them amendable to fruitful debate.“⁶⁸

Zu betonen ist allerdings, dass die analytische Philosophie eine wesentliche, wenn nicht die wesentlichste Stimme im derzeitigen Orchester der Philosophien spielt. Eine Theologie, die dieses Orchester verstehen will, kommt an der analytischen Philosophie nicht vorbei. M. a. W.: Das Reflexionsniveau der zeitgenössischen Philosophie wird maßgeblich durch die analytische Philosophie bestimmt. Eine Theologie, die dieses Reflexionsniveau nicht zu erreichen vermag, läuft Gefahr, die eigene Glaubwürdigkeit zu verspielen und die Anschlussfähigkeit mit der zeitgenössischen Philosophie in erheblichen Bereichen zu verlieren.

Christen sind angehalten, Rechenschaft über die christliche Hoffnung zu geben (1Petr 3,15). Dieses Rechenschaft-Geben erfolgt heute innerhalb einer Fülle miteinander konkurrierender Weltanschauungen. Wenn Christen sich auf die-

⁶⁴ E. STUMP, *Wandering in Darkness*, insbesondere die methodologischen Überlegungen in Teil 1.

⁶⁵ W. J. WAINWRIGHT, Introduction, 9.

⁶⁶ S. COAKLEY, *Dark Contemplation*.

⁶⁷ H.-J. GLOCK, *What is Analytic Philosophy* kommt in seiner ausführlichen Studie zum Schluss, dass die analytische Philosophie weder unter geographischer, sprachlicher, historiographischer, inhaltlicher, methodischer oder ethisch-politischer Rücksicht ein geschlossenes Ganzes ist. Er bemüht daher „nur“ den Begriff der Familienähnlichkeit.

⁶⁸ H.-J. GLOCK, *What is Analytic Philosophy*, 259.

sem Markt der Weltanschauungen Gehör verschaffen wollen, so sind sie wohlberaten, alle brauchbaren intellektuellen Mittel heranzuziehen, um dem Anspruch des Rechenschaft-Gebens gerecht werden zu können.⁶⁹ Innerhalb einer von rationalen Kommunikationsstrukturen getragenen Diskussion ist dabei die entscheidende Maßeinheit das Aufzeigen und Verteidigen von Gründen. Vertreter der analytischen Religionsphilosophie und Theologie bemühen sich, Gründe für den Glauben aufzuzeigen und Argumente zur Verteidigung dieser Gründe zu entwickeln. Dieses Bemühen sollte von theologischer Seite positiv anerkannt und gewürdigt werden; mögliche Fehlentwicklungen oder blinde Flecken in der analytischen Theologie müssen deswegen aber nicht verschwiegen werden.

⁶⁹ N. WOLTERSTORFF, *Philosophical Theology*, 166, beschreibt die Situation folgendermaßen: „[...] the Stoics, Neoplatonists, the Aristotelians, the Sceptics, the Christians [...] met each other in the public arena and started discussing and arguing, using whatever arguments they could think of that they thought might prove effective with the party they were addressing, trying to ward off the arguments addressed to them. And when they wearied of argument, each went back to his own school and there, with the assistance of his co-believers, tried both to articulate his view in more detail and to bolster the case against the others. Analytic philosophy today is like that. Philosophical theology is one component in the pluralist mix – one participant in dialogue.“

Verwendete Literatur

- ABRAHAM, William J.: Systematic Theology as Analytic Theology, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009: Oxford University Press, 54–69.
- AMOR, Christoph J.: Analytic theology – Über Größe und Grenze eines (neuen) Paradigmas, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 133, 3/4 (2011), 442–464.
- AYER, Alfred J.: *Sprache, Wahrheit und Logik*, Stuttgart 1970: Reclam.
- BRAITHWAITE, Richard B.: *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge 1955: Cambridge University Press.
- CARNAP, Rudolf: Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache, in: *Erkenntnis* 2 (1932), 219–241.
- COAKLEY, Sarah: Dark Contemplation and Epistemic Transformation: The Analytic Theologian Re-Meets Teresa of Avila, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009: Oxford University Press, 280–312.
- CRISP, Oliver: On Analytic Theology, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009: Oxford University Press, 33–53.
- DALFERTH, Ingolf (Hg.): *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974: Kaiser.
- FEYERABEND, Paul: *Knowledge without Foundations: Two Lectures Delivered on the Nellie Heldt Lecture Fund* (Band 8), Oberlin 1961: Oberlin College.
- FLEW, Antony: *The Presumption of Atheism & Other Essays*, New York 1976: Barnes and Noble.
- FLEW, Antony: Theologie und Falsifikation. Ein Symposium, in: I. Dalferth (Hg.): *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974: Kaiser, 84–87 und 92–95.
(Original: Theology and Falsification: The University Discussion, in: A. Flew/A. MacIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955: SCM Press, 96–99 und 106–108).
- GLOCK, Hans-Johann: *What is Analytic Philosophy?* Cambridge 2008: Cambridge University Press.
- HARE, Richard: Theologie und Falsifikation. Ein Symposium, in: I. Dalferth (Hg.): *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974: Kaiser, 87–90.
(Original: Theology and Falsification: The University Discussion, in: A. Flew/A. MacIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955: SCM Press, 99–103.)

- HASKER, William: Analytic Philosophy of Religion, in: W. J. Wainwright (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford 2005: Oxford University Press, 421–446.
- HEINE, Heinrich: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland*.
Online: <http://gutenberg.spiegel.de/buch/zur-geschichte-der-religion-und-philosophie-in-deutschland-378/1>
- HEMPEL, Carl Gustav: Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning, in: *Revue Internationale de Philosophie* 41 (1955), 41–63.
- HEPBURN, Ronald W.: *Christianity and Paradox*, New York 1958: Pegasus.
- HICK, John: *Faith and Knowledge*, Ithaca/New York 1957: Cornell University Press.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hrsg. von Jens Timmermann, Hamburg 1998: Meiner Verlag.
- LOCKE, John: *An Essay Concerning Human Understanding*. Abridged and Edited by Kenneth P. Winkler, Cambridge 1996: Hackett.
- LOCKE, John: *Of the Conduct of the Understanding*. Edited with General Introduction, Historical and Philosophical Notes and Critical Apparatus by Paul Schuurman.
Online: <http://repub.eur.nl/pub/11839/>
- MACKIE, John L.: Evil and Omnipotence, in: *Mind* 64 (1955), 200–212.
- MITCHELL, Basil: Theologie und Falsifikation. Ein Symposium, in: I. Dalferth, (Hg.): *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974: Kaiser, 90–92.
(Original: Theology and Falsification: The University Discussion, in: A. Flew/A. MacIntyre (Hg.): *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955: SCM Press, 103–105).
- MURRAY, Michael J./REA, Michael C.: *An Introduction to the Philosophy of Religion*, Cambridge 2008: Cambridge University Press.
Online: http://www.faithandphilosophy.com/article_advice.php
- PHILIPS, D. Z.: *Faith and Philosophical Inquiry*, London 1970: Routledge & Kegan.
- PLANTINGA, Alvin: Advice to Christian Philosophers, in: *Faith and Philosophy* 1/3 (1984), 253–271.
- PLANTINGA, Alvin: Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?, in: C. Jäger (Hg.): *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998: Schöningh, 317–330.
(Original: Is Belief in God Properly Basic?, in: *Nous* 15 (1981), 41–51).
- PLANTINGA, Alvin: Reason and Belief in God, in: A. Plantinga/N. Wolterstorff, (Hg.): *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame 1983: University of Notre Dame Press, 16–93.
- PLANTINGA, Alvin: Spiritual Autobiography, in: K. J. Clark (Hg.): *Philosophers Who Believe in God. The Spiritual Journey of 11 Leading Thinkers*, Downers Grove, IL 1993: InterVarsity Press, 45–82.

- QUINN, Philip L./TALIAFERRO, Charles (Hg.): *Companion to Philosophy of Religion*, Oxford 1999: Blackwell.
- REA, Michael C.: Introduction, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009: Oxford University Press, 1–30.
- SCHRÖDTER, Hermann: *Analytische Religionsphilosophie*, Freiburg/München 1979: Verlag Karl Alber.
- STUMP, Eleonore/GASSER, Georg/GRÖSSL, Johannes (Hg.): *Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie*, Stuttgart 2015: Kohlhammer.
- STUMP, Eleonore: *Wandering in Darkness*, Oxford 2010: Oxford University Press.
- SWINBURNE, Richard: *An Introduction to Confirmation Theory*, London 1973: Methuen.
- SWINBURNE, Richard: *Faith and Reason*, Oxford 1981: Clarendon Press.
- SWINBURNE, Richard: Intellectual Autobiography, in: A. G. Padgett (Hg.): *Reason and the Christian Religion. Essays in honour of Richard Swinburne*, Oxford 1994: Clarendon Press, 1–18.
- SWINBURNE, Richard: *The Coherence of Theism*, Oxford 1977: Oxford University Press.
- SWINBURNE, Richard: *The Existence of God*, Oxford 1979: Oxford University Press.
- TALIAFERRO, Charles/MEISTER, Chad (Hg.): *The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology*, Cambridge 2010: Cambridge University Press.
- VANHOOZER, Kevin J.: Theology and the condition of postmodernity: a report on knowledge (of God), in: K. J. Vanhoozer (Hg.) *The Cambridge Companion to Postmodern Theology*, Cambridge 2003: Cambridge University Press, 3–25.
- VEREIN ERNST MACH: *Wissenschaftliche Weltauffassung: der Wiener Kreis*, Wien 1929: Artur Wolf Verlag.
Online: <http://neurath.umcs.lublin.pl/manifest.Pdf>
- WAINWRIGHT, William J.: Introduction, in: W. J. Wainwright (Hg.): *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford 2005: Oxford University Press, 1–11.
- WOLTERSTORFF, Nicholas: How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy, in: M. C. Rea/O. Crisp (Hg.): *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford 2009: Oxford University Press, 155–168.
- WOLTERSTORFF, Nicholas: *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge 1996: Cambridge University Press.