

# Analytische Religionsphilosophie und Theologie

*Wir dokumentieren eine Rede, die Prof. Godehard Brüntrup SJ anlässlich der Eröffnung des interdisziplinären Forschungsprojektes „Analytic Theology“ im Frühjahr 2011 hielt. An dem von der Templeton Foundation finanzierten mehrjährigen Forschungsprojekt sind die drei deutschsprachigen Jesuiten fakultäten in Innsbruck, München und Frankfurt beteiligt. Informationen über die Aktivitäten an der Hochschule für Philosophie finden Sie unter unter: [www.hfph.de/templeton](http://www.hfph.de/templeton)*

## Teil I: Die Geschichte der analytischen Bewegung

Die systematische Theologie wie auch die Philosophie verbindet der Anspruch, sich mit dem Gesamten der Wirklichkeit zu beschäftigen. Das Verhältnis der beiden Königsdisziplinen ist historisch wie systematisch vielschichtig und spannungsreich. Unser Thema hier wird ein spezielleres sein: die Bedeutung der analytischen Philosophie für eine rationale Rekonstruktion religiösen Glaubens. Die analytische Philosophie betrat die intellektuelle Arena ebenfalls mit einem nicht unbescheidenen Anspruch. Ihre grundlegende Intuition war es, die logische Form *allen* Denkens, all dessen, was in Satzform ausgesagt werden kann, neu und tiefer zu ergründen. Sie vollzieht damit in der Philosophie einen revolutionären Schritt, den - wenngleich mit weniger allumfassenden Anspruch - die Naturwissenschaften bereits mit dem Anbruch der Moderne getan hatten, als sie begannen, die Mathematik als die ideale Form des naturwissenschaftlichen Satzes zu entdecken.

Der Beginn der Moderne ist nicht genau zu datieren, aber einzugrenzen. Newton wurde in dem Jahr geboren, in dem Galilei starb (1642), genau einhundert Jahre nachdem Kopernikus seine „De Revolutionibus“ veröffentlicht hatte. Ein Jahr früher hatte Descartes seine Meditationen veröffentlicht. Die vielleicht folgenreichste Entdeckung der Moderne war die Idee einer weitgehend empirischen Naturwissenschaft, die sich absetzte von der bis dahin vorherrschenden Konzeption der aristotelischen Naturwissenschaft, die wesentlich stärkere rationalistisch-spekulative Elemente enthielt. Die neue Naturwissenschaft beobachtet nur, was sich ereignet. Sie hat kein größeres System mehr, das erklärt, *warum* sich alles so ereignet, wie es sich ereignet. Die neue Naturwissenschaft akzeptiert die Daten als *facta bruta*. Sie will diese in einen Zusammenhang von formalen Relationen ordnen, nämlich den fundamentalen Naturgesetze, wie sie sich beispielsweise in der Newtonschen Mechanik klassisch darstellen. Die Dynamik der Natur ließ sich durch die neu entdeckte Differentialrechnung, also der formalen Erfassung momentaner Änderungsraten, repräsentieren. Damit war eine, so schien es, vollständige formale Beschreibung der Natur *more geometrico* möglich geworden. Die mathematische Methode wird zur Grundlage unseres wissenschaftlichen Denkens. Gemäß einer weit verbreiteten Interpretation stößt die

Naturwissenschaft damit metaphysischen Ballast ab, wird sogar anti-metaphysisch, da sie nichts mehr über die innere Natur der Welt sagt, die jenseits unserer mathematischen Beschreibungen liegt.

Die analytische Philosophie stellt in ihren Anfängen eine ebenso radikale und durchaus geistesverwandte Neuorientierung dar. Mit dem Beginn dieser Bewegung - denken wir beispielsweise an Frege, Russell, Whitehead und Gödel - wird der Versuch unternommen, die bisher fraglos geltende aristotelische Logik durch eine bessere und leistungsfähigere neue Logik zu ersetzen: Eine solche, die als Grundlage allen wissenschaftlichen Denkens gelten kann. Trotz der Grundlagenprobleme, in die dieses Programm später geriet, war sein Erfolg atemberaubend. Die Computer, beispielsweise, die heute unsere Welt bestimmen, bedienen sich dieser moderne Logik. Der Einschnitt für die Philosophie ist durchaus vergleichbar mit dem Einschnitt, der sich für die Naturwissenschaften durch die Anwendung der modernen Mathematik ergab.

Ursprünge: Analyse und Metaphysik

Unter „Analyse“ versteht man in diesem Zusammenhang das Zerlegen eines komplexen Begriffs, Gedankens oder einer Theorie, so dass eine an der Oberfläche nicht direkt erkennbare *logische* Struktur sichtbar wird. Die analytische Philosophie benutzt dabei das logische Instrumentarium, das vor allem von Frege und Russell entwickelt wurde und das eine wesentliche Umformung und Erweiterung der klassischen aristotelischen Logik darstellt. Die Fregesche Analyse des Satzes gemäß der mathematischen Struktur von Funktion und Argument sowie seine Entwicklung der Prädikatenlogik in der „Begriffsschrift“ (1879) können als theoretischer Ausgangspunkt der analytischen Philosophie betrachtet werden. Einflussreich war auch die logische Analyse von „existiert“ als Quantor und die daraus resultierende Analyse der logischen Form von Existenzaussagen als „Es gibt ein  $x$ , so dass  $Fx$ “. Die Frage, ob Existenz ein Prädikat ist, hat weitreichende philosophische Konsequenzen gerade für Fragen der philosophischen Theologie, beispielsweise für das ontologische Argument für die Existenz Gottes. Die logische Analyse der Eigennamen als definite Beschreibungen in „On Denoting“ (1905) durch Russell komplettierte das analytische Instrumentarium und ermöglichte die Elimination verschiedener semantischer Probleme, die auf der logischen Oberflächenstruktur der Sprache auftauchen (z. B. Eigennamen, die sich auf keinen Gegenstand in der Welt beziehen). Auch die Frage, ob „Gott“ ein Eigenname ist, konnte so philosophisch besser analysiert werden.

Wittgenstein baute dann auf Frege und Russell auf. Er konstruierte Propositionen funktional und teilte die Skepsis gegenüber der Oberflächenanalyse der syntaktischen Struktur von Aussagen. Die logische Analyse von Aussagen und damit des Denkens setzt tiefer an als die Syntax. Für den frühen Wittgenstein des „Tractatus“ (1918) führte die logische Analyse der Sprache dann auch zu metaphysischen

Schlussfolgerungen über die ontologischen Strukturen der Welt. Diese bereits im Anfang gegebene metaphysische Ausrichtung der analytischen Philosophie wurde einige Jahrzehnte später sogar noch erheblich ausgebaut. Nur deshalb konnte die analytische Religionsphilosophie, wenn auch in veränderter Form, das klassische Programm der rationalen Theologie wieder aufgreifen.

Die philosophische Analyse verlief für den frühen Wittgenstein in zwei Schritten: Nach der Aufdeckung der logischen Tiefenstruktur einer Proposition folgte in einem zweiten Schritt die Frage nach den metaphysischen Konsequenzen dieser logischen Analyse. Dieser Begriff der philosophischen Analyse wurde am klarsten in der so genannten „Cambridge School of Analysis“ entwickelt, beispielsweise durch Susan Stebbing, einer Mitbegründerin (1933) der bis heute die analytische Philosophie exemplarisch verkörpernden Zeitschrift „Analysis“.

Neben der Cambridger Schule gab es die Wiener Schule, die wesentlich von Rudolf Carnap geprägt wurde („Logische Syntax der Sprache“, 1934). Für den so genannten „Wiener Kreis“ war eine im weiten Sinne kantisch geprägte kritische Einstellung gegenüber der Metaphysik charakteristisch. Neben Empirie und rein analytischer begrifflicher Erkenntnis in Mathematik und Logik gab es keinen Raum für Metaphysik. Von diesem Ausgangspunkt war eine Brücke zur traditionellen systematischen Theologie verständlicherweise kaum zu schlagen. Die Philosophie wurde eine Disziplin ohne eigenen Inhalt, die Propositionen anderer Disziplinen formallogisch analysierte. Um einen sprachlichen Ausdruck aber genau logisch analysieren zu können, muss der Ort bestimmt werden, den er im Gesamtsystem einer formal präzise zu bestimmenden Sprache einnimmt. Spätestens ab hier kann man dann einen eindeutigen „linguistic turn“ der Philosophie konstatieren. Wegen der formalen Kunstsprachen, die notwendig werden, um die Vagheit der Ausdrücke der natürlichen Sprache zu überwinden, spricht man auch von einer „idealsprachlichen“ Richtung. Ein wichtiges Organ dieser Richtung ist die von Carnap 1930 mitbegründete Zeitschrift „Erkenntnis“. Für die Religionsphilosophie bot diese Strömung zunächst kaum Ansatzpunkte. Erstaunlicherweise ging aber aus ihrem Umfeld (Kurt Gödel) eine Neuformulierung des modalen ontologischen Gottesbeweises (Descartes / Leibniz) hervor, die den Ansprüchen der modernen Logik gerecht wurde.

Eine davon zu unterscheidende Form der philosophischen Analyse wurde in Oxford entwickelt. Hier war ebenfalls der Gedanke zentral, dass die oberflächliche semantische Struktur der Sprache die Philosophie in die Irre führt. Die Analyse der sprachlich-logischen Form von Aussagen muss daher die nicht unmittelbar gegebene logische Tiefenstruktur explizieren. Für die Oxford Schule, der man den späten Wittgenstein, Ryle und Austin zurechnen kann, war die Einsicht leitend, dass ein Mangel an solcher kritischen Analyse der natürlichen Sprache viele philosophischen Probleme allererst entstehen lässt. Obwohl man ein genuin

metaphysisches Problem identifiziert zu haben glaubt, reflektiert man eigentlich nur über die syntaktische Form der natürlichen Sprache und nicht über die Welt. Wegen dieses Augenmerks auf die natürliche Sprache spricht man daher von der „normalsprachlichen“ Richtung der analytischen Philosophie. Gilbert Ryle versuchte in „The Concept of Mind“ (1949) am Beispiel des Leib-Seele-Problems zu zeigen wie eine Fragestellung der klassischen Metaphysik durch einen in mangelnder sprachlicher Analyse begründeten Kategorienfehler entsteht. Im Werk von Peter Strawson wendet sich die normalsprachliche Richtung aber wieder der Metaphysik zu („Individuals“, 1959). Er versuchte, die ontologischen Annahmen zu explizieren, die in den fundamentalen und irreduziblen begrifflichen Unterscheidung der alltäglichen Sprache verborgen sind. Die philosophische Metaphysik ist also rein deskriptiv, weil sie die in der normalen Sprache implizit angenommenen ontologischen Strukturen zwar durch Begriffsanalyse beleuchtet, aber nicht revidiert. Der spezifische Metaphysikbegriff dieser Richtung ging einher mit einer Wiedergewinnung einer Ontologie der natürlichen Einstellung und des gesunden Menschenverstandes. Hieraus sollten sich wichtige Anknüpfungspunkte für eine analytische Religionsphilosophie und Theologie ergeben, die bis hin zu einer Rekonstruktion aristotelischer Metaphysik reichten, weil diese als gute Ausarbeitung der Ontologie der natürlichen Einstellung begriffen wurde. Der so genannte „Analytische Thomismus“, der beispielsweise von Anthony Kenny vertreten wird, hat wichtige Wurzeln in der Oxford Schule der analytischen Philosophie.

Weiterentwicklung: Natur und Geist

Nach dem 2. Weltkrieg verlagerte sich allerdings der Schwerpunkt der analytischen Philosophie in die USA, nicht zuletzt weil prominente Vertreter des Wiener Kreises dorthin ins Exil gegangen waren. Diese amerikanische Weiterentwicklung folgte aber nur teilweise dem Vorbild des Logischen Positivismus. Von dort entlehnte man die Orientierung an Mathematik und Naturwissenschaften, die Metaphysikfeindlichkeit übernahm man hingegen nicht. Es entwickelte sich eine deutliche Tendenz zu einer naturalistischen Ontologie. Die zentrale Figur war W.v.O. Quine, dessen Kritik der analytisch-synthetisch Unterscheidung die Grenzen zwischen empirischen Wissenschaften und philosophischer Begriffsanalyse verwischte. Seine Kritik an den „Zwei Dogmen des Empirismus“ (1951) überwand die scharfe Trennung zwischen Naturwissenschaft und Ontologie. Einen - auch für die analytische Theologie - bedeutsamen Wendepunkt markierte in vielfacher Hinsicht Saul Kripke, dessen sprachphilosophische Untersuchung „Name und Notwendigkeit“ (1972) ausgehend von einer Analyse der Eigennamen und der Artbezeichnungen eindrucksvoll für einen metaphysischen Realismus argumentierte. Gegen die Modalitätsskepsis setzte er einen Essentialismus in Bezug auf die natürlichen Arten und rehabilitierte

damit Teile der klassischen Metaphysik. Schließlich argumentierte er für die Verschiedenheit von Gehirn und Geist. Damit wurde eine doppelte Engführung der analytischen Philosophie überwunden: nicht-materialistische Ansätze gewannen wieder an Einfluss, und es trat neben dem Thema der Sprache auch die Frage nach der Ontologie mentaler Entitäten in das Zentrum der Aufmerksamkeit.

Der Übergang von der Philosophie der Sprache zur Philosophie des Geistes ergab sich aus systematischen Gründen. Zentrale Begriffe der Bedeutungstheorie, wie z. B. „Intension“ können nicht ohne eine Theorie der Intentionalität und damit einer Ontologie des Mentalen expliziert werden. Die analytische Philosophie hat so schrittweise mehr und mehr Begrenzungen überwunden und ist zur breitesten und einflussreichsten Strömung der Gegenwartsphilosophie geworden.

Sie ist heute eine inhaltlich pluralistische, nur durch methodologische und historische Gemeinsamkeiten verbundene Bewegung. Ihre Vertreter bemühen sich um begriffliche und argumentative Klarheit unter Einsatz des logisch-semantischen Instrumentariums, das von Frege, Russell, Wittgenstein, Carnap und anderen entwickelt wurde und in den folgenden Jahrzehnten eine umfassende Ausarbeitung erfuhr. Es kann so nicht verwundern, dass in diesem Kontext auch eine Religionsphilosophie entstand.

## Teil II Analytische Religionsphilosophie

### Von der Sprache zum Geist

In einem weiteren Schritt soll nun exemplarisch auswählend die Methode der heutigen analytischen Religionsphilosophie vor Augen geführt werden. Die Religionsphilosophie war trotz mancher frühen Anklänge in der Frühphase der analytischen Philosophie noch wenig entwickelt, zur Blüte gelangt sie erst in der Nachkriegszeit. Gemäß der methodologischen Vorgaben des „linguistic turn“ ging es zunächst hauptsächlich um die Semantik der religiösen Sprache. Hat die religiöse Sprache Bedeutung, wenn wir über kein Verfahren der Verifikation religiöser Aussagen verfügen? Diese Frage war natürlich schon von Thomas von Aquin, Duns Scotus oder Occam gestellt worden. In einer Zeit, in welcher der logische Positivismus florierte, stellte sie sich mit neuer Dringlichkeit. War die Behauptung, dass Gott existiert, unüberprüfbar? Ist sie vergleichbar mit der Aussage eines Entdeckers, der eine wunderschöne blumenbewachsene Lichtung im Urwald entdeckt und vermutet, dass sie von einem „unsichtbaren Gärtner“ gepflegt werde. Diese Parabel von Flew erlebte eine intensive Diskussion, die über viele Stufen zur Entwicklung einer Semantik religiöser Aussagen führte. Der einflussreiche Atheist Anthony Flew wandte sich übrigens unter dem Einfluss dieser Debatte und unter explizitem Rekurs auf analytische Religionsphilosophen wie Alvin

Plantinga und Richard Swinburne vom Atheismus ab und schrieb vor wenigen Jahren ein Buch mit dem Titel „There is a God“, in dem er sich religiösen Fragen öffnet. Wer es liest, wird verstehen, dass dieser Weg für ihn intellektuell redlich nur möglich war auf dem gesamten Hintergrund der analytischen Religionsphilosophie der letzten 60 Jahre. Kritische Intellektuelle vom Schlage eines Flew gibt es viele in der heutigen Kultur. Eine Sprache, die sie verstehen, ist diejenige, die sich des Instrumentariums der analytischen Philosophie bedient. Hier liegt ein wesentlicher Grund für die Relevanz des Projektes „Analytische Theologie“, eine Bedeutung, die weit über den Bereich des Akademischen hinausgeht. Die analytische Philosophie vermag religiöse Inhalte in einer Sprache rational zu rekonstruieren, die dem naturwissenschaftlich geprägten Intellektuellen entgegen kommt.

Von zentraler Bedeutung war hier sicherlich, dass innerhalb der analytischen Debatte das positivistische Programm zunehmend in Schwierigkeiten gebracht wurde. Beide Säulen, auf denen es ruht, die empiristische Erkenntnistheorie einerseits und die verifikationistische Bedeutungstheorie andererseits, gerieten in Schwierigkeiten. Die verifikationistische Bedeutungstheorie erklärte nicht nur die spannendsten Teile der neuen theoretischen Physik, sondern sich auch noch selbst für bedeutungslos, da nicht verifizierbar. Der Empirismus wurde von Quine zugleich vollendet und überwunden, da sich eine klare Grenze zwischen empirisch-aposteriorischen Fakten und logisch-apriorischen Fakten nicht mehr ziehen ließ. Spätestens aber mit dem jungen Kripke, also seit den 80er Jahren, etablierte sich neben dem schon erwähnten klassischen metaphysischen Realismus auch ein neuer Rationalismus. Kripke entwickelt in einem Dreischritt – epistemisch, modal, metaphysisch – Argumente für die Nichtidentität von Körper und Geist, die in ihrer Struktur den apriorischen Argumenten in den kartesischen Meditationen gleichen. Autoren wie David Lewis und David Armstrong haben mit dieser Methode ganze metaphysische Systeme aufgebaut. Ein anderes „Wunderkind“ der analytischen Philosophie der letzten 15 Jahre, David Chalmers, entwickelte Kripkes Gedanken weiter und verschaffte dem modalen Realismus weit über den Kreis der Philosophen hinaus Anerkennung, vor allem im Bereich der Neurowissenschaften, wo sich das Leib-Seele-Problem als hartnäckig erwies.

### Reformierte Epistemologie

Diese Entwicklung in der analytischen Philosophie als Ganzer vollzog sich parallel in der analytischen Religionsphilosophie. Den Anfang markierten auch hier erkenntnistheoretische Fragen, die aber dann in metaphysische übergingen. Das soll nun etwas ausführlicher an einem einzelnen Beispiel, der so genannten „Reformierten Epistemologie“, verdeutlicht werden.

Die reformierte Epistemologie hat ihren Ursprung und Fokus in der Frage nach der Rationalität religiöser

Überzeugungen. Über diesen Ausgangspunkt hinaus entwickelte sich nach und nach ein epistemologischer Gesamtansatz, der im Werk Alvin Plantingas seine systematisch klarste Darstellung gefunden hat. Die reformierte Epistemologie inspiriert sich historisch durch Thomas Reids (1710 – 1796) Ablehnung des evidenzbezogenen epistemologischen Fundamentalismus (foundationalism). Plantinga kritisiert die These, Wissen sei einfach nur wahre, gerechtfertigte Überzeugung. Er nahm als notwendige Bedingung für Wissen auch externe Gewährleistung (warrant) durch die in den entsprechenden Umständen richtig funktionierenden Erkenntnisorgane an. Aber wie soll das bei religiösen Überzeugungen möglich sein? Sind religiöse Menschen evolutionär optimal an die Welt angepasst? Plantinga wird eine überraschende Antwort auf diese Frage geben.

Plantinga betreibt – typisch für die frühe Phase analytischer Religionsphilosophie - Erkenntnistheorie. Er ist daher nicht direkt damit beschäftigt, den Wahrheitsgehalt bestimmter religiöser Aussagen zu überprüfen, bzw. direkt religiöse Inhalte zu behaupten. Vielmehr untersucht er paradigmatisch am Fall religiöser Überzeugungen, wann ein Erkenntnissubjekt rational gerechtfertigt eine Überzeugung für wahr hält. Den historischen Ausgangspunkt der reformierten Erkenntnistheorie markiert 1967 Plantingas Werk „God and Other Minds“. Es enthält folgendes „Paritätsargument“: Der Mangel an rationaler Evidenz ist kein Alleinstellungsmerkmal des religiösen Glaubens. Zentrale Alltagsüberzeugungen wie der Glaube an die Existenz von anderem Bewusstsein, der Glaube an die Existenz der materiellen Außenwelt oder der an die Existenz der Vergangenheit können nicht von einem unerschütterlichem rationalen Fundament abgeleitet werden. Der klassische Evidenz-Fundamentalismus (Hume, Descartes) hatte argumentiert, dass eine Überzeugung nur dann rational für wahr gehalten werden kann, wenn diese entweder rational selbstevident oder sinnlich direkt gegeben ist, bzw. aus einer solchen evidenten Basis logisch abgeleitet werden kann. Aussagen wie „ $1 + 3 = 4$ “ oder „Es scheint mir, ich sehe ein Pferd“ erfüllen diese Anforderungen. Wer Aussagen für wahr hält, die diesen Anforderungen nicht entsprechen, verletzt nach dieser Auffassung seine epistemischen Sorgfaltspflichten. Plantinga argumentiert, dass nach diesem Kriterium ein großer Teil unserer basalen Alltagsüberzeugungen rational nicht gerechtfertigt ist, ja sogar der evidentialistische Fundamentalismus selbst eine irrationale Überzeugung ist. Plantinga argumentiert weiter, dass niemandem ein Mangel an Rationalität vorgeworfen werden kann, wenn er beispielsweise an die Existenz von geistunabhängigen materiellen Objekten glaubt, obwohl diese Überzeugung nicht aus sinnlich evidenten oder rational selbstevidenten Propositionen abgeleitet werden kann. Nach der Auffassung Plantingas gibt es *prima facie* drei Klassen von Alltagsüberzeugungen, die man gerechtfertigt für wahr halten kann, ohne dass man dafür einen Beweis im Sinne des Evidentialismus vorlegen können muss: (1) Wahrnehmungsurteile („Ich sehe einen Stein“), auch wenn man sie nicht aus einem

unbezweifelbaren Fundament („Mir scheint, dass ich einen Stein sehe“) ableiten kann. (2) Erinnerungsurteile („Ich hatte gestern Orangen zum Frühstück“). (3) Urteile über das mentale Leben anderer („Diese Person ist wütend“). Natürlich kann es Umstände geben, in denen man diese Urteile nicht mehr gerechtfertigt für wahr halten kann (wenn man zum Beispiel Drogen genommen hat, und daher der Erkenntnisapparat nicht mehr normal in seiner Umwelt funktioniert). Solche Aussagen nennt *P.* „angemessen basal“ (properly basic) und argumentierte dann weiter, dass für den religiösen Menschen Sätze wie „Diese Welt ist eine Schöpfung Gottes“ ebenso angemessen basal sein können. Das gilt insbesondere, wenn sich ihm aufgrund einer reichen religiösen Erfahrung die Existenz Gottes ebenso intuitiv aufdrängt wie beispielsweise die Existenz der materiellen Außenwelt. Man kann ihm daher nicht vorwerfen, er verhalte sich irrational und verletze seine epistemische Sorgfaltspflicht, wenn er seine religiösen Überzeugungen ohne einen Beweis im Sinne des Evidentialismus für wahr hält.

Der naheliegende Einwand gegen ein solches Kriterium der angemessenen Basalität behauptet, dass es zu weit gefasst ist und die abwegigsten Überzeugungen als basal anerkennen muss. Plantingas Theorie beinhaltet jedoch weitere Elemente, die diesen Einwand entkräften sollen, nämlich interne Rationalität und Gewährleistung (warrant). Nehmen wir an, dass bestimmte tiroler Bauern in der Nähe von Innsbruck Heustadl auf ihre Felder stellen, die reine Fassaden sind, nur um dem Betrachter Wohlstand vorzugaukeln. Der naive Betrachter wird urteilen: „Dieser Bauer ist sehr wohlhabend.“ Nehmen wir aber an, der Betrachter wisse um diese Eigenart der tiroler Landwirte. Wenn er trotzdem noch aufgrund der Anzahl der Heustadl an den Reichtum des Landwirts glaubt, so verhält er sich nicht rational. Das Wissen um die Listigkeit der Bauern ist eine Widerlegung des Glaubens an den Reichtum. Sollte dem religiös Gläubigen eine Widerlegung seines Glaubens bekannt werden, so muss er sich um eine Widerlegung oder Entkräftung der Widerlegung bemühen, um intern rational zu bleiben. Eine solche Widerlegung oder Entkräftung ist aber kein positiver Beweis im Sinne des Evidentialismus. Hinzu kommt jetzt noch das bereits erwähnte externalistische Element: Gewährleistung. Sie ist das, was zu einem wahren Glauben noch dazu kommen muss, damit man Wissen erhält. Nach *P.* ist eine Überzeugung dann gewährleistet, wenn sie von auf Wahrheitserkenntnis ausgerichteten kognitiven Vermögen hervorgebracht wurde, die ordnungsgemäß funktionieren in der Art von kognitiver Umgebung, in der sie sich entwickelt haben. Die angemessen basalen Überzeugungen können also nur Wissen sein, wenn sie von einem ordnungsgemäß in seiner Umgebung arbeitenden Erkenntnisapparat hervorgebracht wurden.

Unsere Sinneserkenntnis hat sich also auf die wahrheitsgemäße Erkenntnis unserer Umwelt hin entwickelt. Urteile über Sinneswahrnehmungen sind gewährleistet, wenn unsere Sinneswahrnehmungen ordnungsgemäß in der Umwelt operieren, für die sie sich entwickelt haben. Ist ein Erkenntnissubjekt im

Drogenrausch oder an einen die Welt nur vorspiegelnden Computer angeschlossen fehlt seinen Wahrnehmungsurteilen Gewährleistung.

Haben aber religiöse Überzeugungen Gewährleistung in diesem Sinne? Können wir davon ausgehen, dass unsere Umwelt so beschaffen ist, dass ordnungsgemäß arbeitende Erkenntnisvermögen die Überzeugung der Existenz Gottes hervorbringen? Plantinga behauptet, dass unter der Annahme der Existenz Gottes vernünftigerweise angenommen werden kann, dass er die Welt so geschaffen hat, dass sie auf Gotteserkenntnis hin angelegt ist. Er greift den alten Gedanken eines „*sensus Divinitatis*“ auf, der dem Menschen von Natur aus zukommt. Unter der Annahme der Existenz Gottes haben die religiösen Überzeugungen also auch externe Gewährleistung, sie werden von Erkenntnisvermögen produziert, die ordnungsgemäß in ihrer Umwelt funktionieren. Wir sind von Natur aus auf Gotteserkenntnis angelegt, das Erkenntnisvermögen des gläubigen Menschen arbeitet ordnungsgemäß in seiner Umwelt.

Gegen diesen Gedanken wurde der Vorwurf der Zirkularität erhoben: Erst wenn man die Existenz Gottes bereits annimmt, haben die religiösen Überzeugungen Gewährleistung. Dieser Einwand missversteht allerdings den Gedankengang. Die reformierte Erkenntnistheorie ist eine Theorie zweiter Ordnung. Sie will nicht die Wahrheit der religiösen Überzeugungen begründen. Sie will lediglich deren epistemologischen Status untersuchen. In diesem Sinne kann man sagen, dass jemand, dessen Glaube an Gott basal ist und der Widerlegungen für ihm bekannte Gegenargumente besitzt, völlig rational behaupten kann, dass seine religiösen Überzeugungen auch gewährleistet sind. Dieser religiöse Mensch verhält sich also rational.

### Das Theodizeeproblem

Analysen dieser Art markieren nun einen wichtigen Übergang in der analytischen Religionsphilosophie. Nachdem der religiöse Glaube nicht mehr generell als irrational zurückgewiesen werden kann, stellt sich nun die Frage, ob klassische Themen wie die Gottesbeweise, das Theodizeeproblem, die Frage nach dem Zusammenhang von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit und die Frage der Unsterblichkeit der Person mit dem Instrumentarium der analytischen Philosophie erfolgreich reformuliert werden können. Diese Debatten füllen heute bereits Bibliotheken und die philosophische Gotteslehre floriert wie seit dem Hochmittelalter nicht mehr. Die Gottesbeweise lassen sich beispielsweise mit der Hilfe der modernen Logik neu formulieren und auch gegen manches klassische Gegenargument verteidigen. Auch neue Beweise und Gegenargumente wurden vorgelegt und diskutiert.

Bleiben wir der Einfachheit halber bei dem erwähnten Plantinga, allerdings nicht bei seiner berühmten Rekonstruktion des ontologischen Gottesbeweises, sondern betrachten wir exemplarisch das Problem der

Theodizee. Vor Plantinga war es allgemeiner Konsens, dass der Glaube an einen gütigen allmächtigen Gott angesichts des Bösen und Übels in der Welt irrational und in sich widersprüchlich sei. Der moderne Klassiker unter den Kritikern, die dies behaupteten, war der Atheist John Mackie. Mit der Hilfe der Mittel der Modallogik, welche ihm die analytische Philosophie zur Verfügung stellte, konnte Plantinga nun beweisen, dass dies nicht so ist. Es gibt keinen Widerspruch. Er war damit so erfolgreich, dass es heute in der Debatte um das Theodizee-Problem praktisch niemanden mehr gibt, der diese christliche Überzeugungen für logisch widersprüchlich hält. Im Folgenden soll diese Argumentation knapp rekonstruiert werden.

Das Grundproblem des Verhältnisses von menschlicher und göttlicher Freiheit sowie der Existenz des moralisch Bösen ergibt sich durch folgende anscheinend in sich widersprüchliche Menge von vier Überzeugungen:

- (1) Gott ist gut;
- (2) Gott ist allmächtig;
- (3) Gott ist allwissend;
- (4) Das Böse existiert.

Die vier Überzeugungen sind nicht in einem streng logischen Sinne widersprüchlich. Doch sie enthalten unter Hinzunahme weiterer Annahmen einen impliziten Widerspruch: Warum hat ein allmächtiger, allgütiger und allwissender Gott nicht eine Welt geschaffen, in der das moralisch Böse nicht vorkommt? Konnte oder wollte er es nicht?

Die zentrale Hintergrundannahme ist dabei, dass ein gutes, allmächtiges, allwissendes Wesen jede böse Tatsache eliminieren kann. In der klassischen Theodizee wird versucht, die Beweggründe Gottes anzugeben, moralisch böse Tatsachen nicht zu verhindern. Augustinus argumentierte: Eine Welt, in der durch *Freiheit* moralisch Böses möglich ist, ist besser als eine, in der das nicht der Fall ist. Eine solche klassische Theodizee im Sinne Leibnizens wollte Plantinga nicht versuchen. Statt dessen will er ein bescheideneres Ziel anstreben. Es soll aufgezeigt werden, dass es *nicht irrational* ist, an allen vier Überzeugungen festzuhalten. In Absetzung von der Theodizee soll dies als „Defensio“ bezeichnet werden. Eine *Defensio* will zeigen, dass die Annahme, dass Gott allmächtig, allwissend, allgütig ist, logisch konsistent ist mit der Annahme, dass Gott existiert. Es wird nicht behauptet, dass eine *Defensio* die Beweggründe und die wahren Motive Gottes angibt. Es soll nur eine logische Möglichkeit aufgezeigt werden. Der religiöse Glaube soll gegen den Vorwurf der Vernunftwidrigkeit verteidigt werden. Plantingas *Defensio* („God, Freedom, and Evil“, 1974) setzt sich also deutlich von der Theodizee Leibnizens ab. Es gibt keine beste aller möglichen Welten. Für jede gute Welt lässt sich eine bessere denken

(z.B. eine, die einen glücklichen, erfüllten Mensch mehr enthält). Der Kerngedanke der Defensio ist dagegen, dass *auch ein allmächtiger Gott nicht jede logisch mögliche Welt erschaffen kann*. Das heißt es gibt vernünftige Grenzen der Macht eines allmächtigen Wesens. Ein Begriff logisch uneingeschränkter Allmacht führt zu Widersprüchen und ist daher gar kein Begriff der Allmacht. Bekannte Sophistereien wie „Kann Gott einen Stein erschaffen, der so groß ist, dass er ihn nicht hochheben kann?“ zeigen, dass der Allmachtsbegriff logischer Präzisierung bedarf.

Kann Gott nun jede mögliche Welt aktualisieren? Das scheint nicht der Fall zu sein, wie folgendes Beispiel belegen soll:

Peter entscheidet sich, ob er ins Kino geht oder nicht. Zum Zeitpunkt  $t$  in der nahen Zukunft ist er frei, das eine oder das andere zu tun.  $S$  sei eine komplexe Tatsache unserer aktuellen Welt, die Peters *Freiheit* enthält zu einem Zeitpunkt  $t$  ins Kino zu gehen oder aber nicht zu gehen, die aber seine Entscheidung noch nicht enthält. Gott weiß, welche Handlung Peter vollzieht, wenn  $S$  aktualisiert wird. Er weiß also, dass entweder wahr ist:

Wenn  $S$  der Fall ist, wird Peter frei ins Kino gehen.

oder

Wenn  $S$  der Fall ist, wird Peter frei nicht ins Kino gehen.

Nehmen wir an, dass Ersteres wahr ist, dass Peter also frei ins Kino geht. Dann gibt es eine mögliche Welt  $W$ , die Gott nicht erschaffen kann: Die mögliche Welt, die sich  $S$  mit der aktuellen Welt teilt, in der Peter aber *nicht* ins Kino geht.  $W$  ist eine logisch mögliche Welt. Wenn Gott  $W$  erschafft, aktualisiert er auch  $S$ . Lässt er Peter seine Freiheit, dann geht der ins Kino und  $W$  wird nicht aktualisiert. Wenn Gott Peter zwingt, nicht ins Kino zu gehen, dann ist Peter nicht frei und  $W$  wird nicht aktualisiert, denn Peter ist frei in  $W$ . Also kann Gott  $W$  nicht erschaffen.

Daraus folgt: Wenn es Wesen mit echter Willensfreiheit (d.h. eine Wahl zwischen noch unbestimmten Alternativen) gibt, dann kann Gott nicht alle logisch möglichen Welten aktualisieren.

Plantinga zeigt dann detailliert auf, dass eine logische Welt, in der niemand freiwillig Böses tut, möglicherweise zu denen gehört, die Gott nicht schaffen kann.

Ich kann an dieser Stelle dem Gedanken nicht im Detail folgen. Aber die Grundidee wurde bereits schon klar. Der Aufweis, dass es möglich ist, dass Gott diese Grenzen gesetzt sind, zeigt dass unsere ursprüngliche Menge von Aussagen eben nicht widersprüchlich ist. Das galt es zu beweisen.

### Freiheit und Person

Der Freiheitsbegriff im obigen Beispiel bedarf offensichtlich der Klärung. Verweilen wir noch ganz kurz bei

der philosophischen Frage nach der Freiheit. Plantingas Konzeption knüpft an molinistische Ideen an. Die Idee der möglichen Welten hatte nämlich schon in der Barockscholastik bei dem großen Jesuitentheologen und Philosophen Luis de Molina eine Rolle gespielt. Molina hat einen der bedeutendsten Beiträge der Jesuiten zur Philosophiegeschichte geleistet. Er entwickelte eine eigene Theorie der Freiheit, gemäß der eine freie Entscheidung vollständig vorhersehbar sein kann, ohne dadurch in ihrer Freiheit eingeschränkt zu sein. Wir kennen das durchaus im Alltag. Wir können die freien Handlungen eines uns sehr vertrauten Menschen oft vorhersagen, ohne dass sie dadurch weniger frei wären. In der heutigen Debatte versucht man oft Willensfreiheit mit neurowissenschaftlichem Determinismus zu vereinbaren, das aber wäre keine Willensfreiheit im vollen Sinne, denn dann lägen die Ursachen des Handelns außerhalb der Kontrolle des Handelnden, sie liegen nämlich in der Vergangenheit und den Naturgesetzen. Molina vertrat einen stärkeren Freiheitsbegriff. Er wollte, dass der Ursprung der freien Handlung im Handelnden selbst liegt, dass die Handlung aber dennoch nichts Zufälliges, Unvorhersehbares an sich hat. In gewisser Weise konzipierte er so den Menschen nach Gottes Bild, denn Gott handelt weder erratisch noch zufällig und ist auch durch nichts determiniert. Auf diese Weise ergibt sich eine Möglichkeit, die Freiheit des Menschen mit der Allwissenheit Gottes zusammenzudenken. Gott weiß, wie ich frei in einer bestimmten Situation handeln würde, aber er kann das nicht ändern, ohne meine Freiheit zu zerstören. Es gibt also kontingente, nicht-notwendige Fakten, die Gott zwar kennt, aber nicht ändern kann. Um diese weiß Gott durch *scientia media*, das berühmte „mittlere Wissen“, wie es Molina nannte. Damit versucht er neue Wege zu beschreiten zwischen theologischem Determinismus einerseits und einer gravierenden Einschränkung des göttlichen Wissens andererseits.

Auch diese Debatte wird heute mit den neuen Möglichkeiten der analytischen Philosophie auf eine Weise weitergeführt, die mit dem begrifflichen Instrumentarium früherer Zeiten so nicht möglich war. Ganz neue Lösungsansätze aber auch Kritiken werden sichtbar, etwa durch modallogische Argumente. Ich selbst habe beispielsweise zusammen mit Ruben Schneider eine Rekonstruktion von Molina vorgelegt, die Leibnizens und Plantingas „individuelle Wesenheiten“ und den mathematischen Begriff der Auswahlfunktion heranzieht. Das Programm Molinas lässt sich damit wesentlich präziser rekonstruieren. Auch hier geht es nicht um einen rein akademischen oder gar historischen Streit, sondern letztlich um die ganz aktuell bedrängende Frage, ob wir unsere eigene menschliche Freiheit in einer von den Naturgesetzen oder Gott bestimmten Welt überhaupt begreifen können.

Diese Beispiele zeigen, dass sich innerhalb der analytischen Philosophie die großen traditionellen Fragen der Metaphysik erneut stellen lassen. Dazu gehört auch, und lassen sie mich das als letztes Beispiel wenigstens kurz erwähnen, die Frage nach der Person. Was sind Personen? Wann beginnen sie? Wann hören sie auf zu

existieren? Wie bleiben sie durch die Zeit mit sich identisch? In der analytischen Metaphysik der Gegenwart steht diese Frage der Konstitution und zeitlichen Persistenz von Personen an einer herausragend wichtigen Stelle. Auch dies nicht aus rein akademischen Interesse, sondern weil uns die Fortschritte in Technik und Medizin vor große Herausforderungen stellen. Wie bereits erwähnt hat sich die analytische Philosophie in den letzten 30 Jahren verstärkt der Philosophie des Geistes zugewandt. Es entstand eine lebhafte Debatte, in deren Verlauf ein anfangs etwas naiv angenommener Materialismus sich nicht als tragfähig erwies. Autoren wie der ebenfalls erwähnte junge australische Philosoph Chalmers haben den intellektuellen Raum geöffnet, in dem sich Naturwissenschaftler und Philosophen treffen können, um über die Grenzen des Reduktionismus nachzudenken.

Das Niveau dieser Debatte ist enorm hoch, aber genau das ist nötig, will man sich in der Wissens- und Informationsgesellschaft argumentativ Geltung verschaffen. Die klassische thomistische Theologie wollte meist ein Mittleres finden zwischen einem eher platonisch-kartesischen Leib-Seele-Dualismus einerseits und einem materialistischen Monismus andererseits. Die neuere Debatte in der analytischen Philosophie hat mehrere solche mittlere Wege detailliert ausgearbeitet. Sie könnten heute von der Theologie fruchtbar gemacht werden, wie damals der Hylemorphismus durch Thomas. Verbindet man diese Theorien dann mit der Frage der Identität und Persistenz durch die Zeit, so kann man sogar in eines der spekulativsten Gebiete der Theologie neue begriffliche Klarheit bringen: die Eschatologie. Die Frage, wie ein von Gott auferweckter Mensch im Jenseits mit dem hier existiert habenden irdischen Menschen identisch sein kann, ja wie Auferstehung überhaupt rational verständlich gemacht werden kann, ist ein spannendes Gebiet gegenwärtiger analytischer Religionsphilosophie. Herr Gasser von der Universität Innsbruck und ich selber haben zu diesem Thema erst kürzlich Sammelbände herausgegeben. Dort kann sich jeder von dem Reichtum und der Relevanz der Argumentationen überzeugen. Der Glaube an die Auferstehung ist Mitte und Fundament der christlichen Botschaft. Mit ihm steht und fällt das Christentum. „Wenn es keine Auferstehung der Toten gibt“, schreibt Paulus, „dann ist auch Christus nicht auferweckt worden“ (1 Kor 15,13) und fährt fort: „Wenn wir unsere Hoffnung nur in diesem Leben auf Christus gesetzt haben, sind wir erbärmlicher daran als alle anderen Menschen“ (1 Kor 15,19). Im Anschluss an diese Worte setzt sich Paulus damit auseinander, wie man sich die Auferstehung der Verstorbenen vorstellen könne. Daraus, dass seine Darstellung mit wenigen metaphorischen Andeutungen auskommt, kann man sehr unterschiedliche Konsequenzen ziehen. Die einen, sowohl Atheisten wie Gläubige, kommen zu dem Schluss, dass man Auferstehung nicht rational begreifen kann. Ein Befund, der aber die Hoffnung auf einen vor der Vernunft verantworteten Glauben schwinden lässt. Deshalb versuchen analytische Philosophen, die christliche Hoffnung von der Auferstehung wenigstens insoweit als rational verstehbare Möglichkeit zu explizieren,

dass sie der Vernunft nicht widerspricht. Ganz wie bei der Defensio Plantingas geht es hierbei also nicht darum, das Wesen und Handeln Gottes zu verstehen. Es geht darum, ob wir rationale Modelle entwickeln können, die unseren Glauben als vernunftgemäß und verstehbar ausweisen. Wie verhält sich nun die Theologie zu diesen Bemühungen und Ergebnissen?

### Teil III Dialog mit der Theologie

In der englischsprachigen Welt, die heute international den universitären Sektor mehr als jede andere Sprachgruppe bestimmt, hat sich bereits eine lebendige „Analytic Theology“ entwickelt, die mit den Methoden der analytischen Philosophie erfolgreich arbeitet. Das ist für die Theologie dort auch naheliegend, denn nahezu alle führenden englischsprachigen Universitäten sind in ihren Philosophy Departments mehrheitlich analytisch geprägt. In der deutschsprachigen Welt ist man noch weiter voneinander entfernt. Die Gründe dafür liegen sicher nicht allein in der Unaufgeschlossenheit der Theologie, sondern auch in vermuteten oder tatsächlichen Schwächen der analytischen Philosophie. Die bloß unterstellte Schwäche ist der angebliche Szientismus oder Positivismus der analytischen Philosophie. Es wurde schon gezeigt, dass die analytische Philosophie viel pluralistischer und reicher ist, als dass man sie auf eine einzige Periode und Gruppierung reduzieren könnte. Im Gegenteil, sie ist zur am meisten pro-metaphysischen Bewegung der Gegenwartsphilosophie geworden. Gerade im deutschen Sprachraum hört man daher unter dem Einfluss von Habermas und letztlich Kants aber auch den Vorwurf, die analytische Philosophie falle in eine vorkritische Metaphysik zurück. Ich halte die kantische Strategie in mancher Hinsicht für problematisch. Das lässt sich hier leider nicht systematisch ausführen. Nur dies sei angesprochen: „Der Mensch strebt von Natur aus nach Wissen“, so beginnt Aristoteles seine Metaphysik. Der Mensch ist von Natur aus auf eine metaphysische Gesamtdeutung der Wirklichkeit ausgerichtet. Wenn die Philosophie keine Metaphysik mehr anbietet, dann füllt die Naturwissenschaft gerne die entstandene Lücke und versucht eine Weltformel, eine Theorie von allem zu liefern. Diesen Prozess kann man bereits beobachten. Johannes Paul der II mahnte daher in seiner Enzyklika „Fides et Ratio“:

„Von mehreren Seiten war ... vom »Ende der Metaphysik« zu hören: man will, dass sich die Philosophie mit bescheideneren Aufgaben begnügt, sich also nur der Erklärung des Tatsächlichen oder der Erforschung nur bestimmter Gebiete des menschlichen Wissens oder seiner Strukturen widmet.“ (55) „Erforderlich ist eine Philosophie von wahrhaft metaphysischer Tragweite; sie muss imstande sein, das empirisch Gegebene zu transzendieren, um bei ihrer Suche nach der Wahrheit zu etwas Absolutem, Letztem und

Grundlegendem zu gelangen.“ (83)

Neben der kantischen Kritik gibt es im deutschen Sprachraum eine in anderem Sinne metaphysikkritische Strömung, die in der Theologie stark rezipiert wird. Sie speist sich in erster Linie aus Heideggers Überwindung der Metaphysik und hat über Ricoeur, Levinas und Marion weit rezipierte Beiträge zu einer Phänomenologie der religiösen Erfahrung geliefert. Diese Bewegung erscheint mir in einer Hinsicht zielführend, in einer anderen aber auch sehr problematisch. Schauen wir zunächst auf das Zielführende: Bereichernd im Konzert der Gegenwartsphilosophie ist diese phänomenologische Strömung, weil die analytische Philosophie über lange Zeit das große Thema der Moderne - die Subjektivität, die Erste-Person-Perspektive - vernachlässigt hat. Der tiefere und gewichtigere Vorwurf gegen die analytische Philosophie lautet daher, dass sie keine erste Philosophie liefert, welche die Grundpositionen der Moderne genügend integriert. Die analytische Religionsphilosophie muss also mehr sein als eine logisch modernisierte Neuscholastik, um sich nicht dem Vorwurf des Anachronismus auszusetzen. Die Wendung zur Sprache allein genügt nicht. Denn das Subjekt ist nicht nur Sprecher, Sprache braucht Intentionalität, und Intentionalität braucht Bewusstsein, Bewusstsein aber ist ein Strom von Erfahrung: es braucht also eine *Wende zu Erfahrung*. Einer der Gründerväter der analytischen Philosophen, A. Whitehead, hat sich unter anderem wegen dieses Mangels später teilweise von ihr distanziert und eine Metaphysik entwickelt, die den ontologischen Primat subjektiven Erfahrens annimmt. Nicht umsonst ist aus diesem Ansatz die bis heute sehr lebendige Strömung der Prozesstheologie hervorgegangen. Die zeitgenössische erfahrungsbezogene Theologie war hier direkt anschlussfähig. Das Paradigma der systematischen Theologie seit H. Cramers „Lehre von den Eigenschaften Gottes“ (1897) ist ja der Ansatz an der konkreten geschichtlichen Erfahrung. Das kann kritisiert werden, aber nicht um den Preis, in ein unreflektiert vormodernes Denken zurückzufallen. Anschlussfähig war die Prozesstheologie auch deshalb, weil Whitehead ein reiches metaphysisches Kategorienschema anbot, das über die rein formalen Möglichkeiten der Logik und Mengenlehre hinausging.

Ist die heutige analytische Philosophie nun immer noch derart eingeschränkt und daher vielleicht dialogunfähig? Diese Frage kann mit guten Gründen negativ beschieden werden. Wer heute auf die analytische Philosophie schaut, wird entdecken, dass das Thema Subjektivität und das der phänomenalen Perspektive der Ersten Person großen Raum einnimmt. Vieles ließe sich hier positiv berichten, aber ebenso steht fest, dass es noch Desiderate und Entwicklungspotentiale gibt. Auch im Bereich universell einsetzbarer Kategoriensysteme ist die analytische Metaphysik noch immer eher schwach aufgestellt. Peter Simons, ein bedeutender analytischer Metaphysiker, hat es klar herausgearbeitet, dass der „linguistic turn“ sowohl in der idealsprachlichen wie der normalsprachlichen Ausprägung anfangs desaströs war für die

Entwicklung reicher philosophischer Kategoriensysteme. Mathematisch lässt sich alles in Mengen oder logisch in Klassen kategorisieren, das ist aber eine zu formale Bestimmung für die Metaphysik. Reichere und vor allem in vielfältigen Kontexten anwendbare Kategoriensysteme sind notwendig. Auch großes Systemdenken bleibt vielfach noch immer ein Desiderat. Die gegenwärtige analytische Metaphysik hat zwar erhebliche Anstrengungen unternommen in Teilgebieten der Metaphysik wie dem Leib-Seele-Problem, den Fragen von Zeit und Persistenz, der Kausalität und auch den Modalitäten von Möglichkeit und Notwendigkeit. Aber nur wenige Denker haben diese Einzelfragen in ein System verbunden, zu nennen wären neben Quine Denker wie David Lewis, David Armstrong oder Lorenz B. Puntel. Letzterer hat sein System explizit auf die Gottesfrage angewandt. Nur wirkliche philosophische Systemdenker haben die spekulative Kraft mit der Theologie in einen fruchtbaren Dialog zu treten. Analytische Philosophie degeneriert hingegen gelegentlich zu einem kleinkarierten intellektuellen Sudoku, und Sudoku spielt man ja bekanntlich allein.

Aber kehren wir zur Metaphysikkritik in der Linie von Heidegger bis Marion zurück. Der erwähnte problematische Aspekt dieses Theoriestranges liegt in der Überbetonung der negativen oder sogar eminenten Theologie, die Gott nur im Spiegel der Negation oder gar durch das trübe Glas des Überbegrifflichen beschreibt. Die Wurzel dieses aphatischen Ansatzes liegt unter anderem in Heideggers Kritik der Ontotheologie und der von ihr angestrebten „Verwindung“ der Metaphysik. All dies mag letztlich im Gesamt theologischer Reflektion einen sinnvollen Ort besitzen. Aber der klassische Dreiklang von Affirmation, Negation und Überbietung kann überhaupt erst gelingen, wenn die Affirmation auf der intellektuellen Höhe der Zeit geleistet wurde. Die Methoden und begrifflichen Ressourcen der analytischen Philosophie bieten der Theologie dafür heute einen Fundus vergleichbar den neu entdeckten aristotelischen Quellen im Hoch- und Spätmittelalter. Es gab damals eine „*logica nova*“, die man in den aristotelischen Analytiken fand. Heute gibt es eine neue Logik, die sich der analytischen Philosophie seit Frege verdankt. Die „neue Logik“ bot damals die konzeptuelle Grundlage für eine Blütezeit theologischer Theoriebildung. Eine solche Chance besteht auch heute wieder.

*Godehard Brüntrup SJ*