

Propositionale Glaubensinhalte und Autonomie des Subjekts in der analytischen Theologie

Johannes Grössl

1 Einleitung

Ein Konstitutivum von Theologie als Wissenschaft ist die begleitende Reflexion von erkenntnistheoretischen und methodischen Voraussetzungen des Theologietreibens. Hierbei wird offenbar, dass sich die methodische Pluralität der Philosophie auch in der Theologie widerspiegelt. Die damit einhergehenden Schulbildungen sind häufig verbunden mit einer Komplexitätsreduktion in der Darstellung der konkurrierenden Bewegung; nicht selten werden „Stroh-männer“ aufgebaut, um sie so einfach wie möglich bekämpfen zu können. Auch wird die Heterogenität innerhalb der einzelnen Schulen häufig nicht wahrgenommen; so wird auch die viele Unterströmungen umfassende „analytische Religionsphilosophie“ bzw. „analytische Theologie“ nicht selten auf einzelne bekannte Autoren wie Richard Swinburne (*1934), Alvin Plantinga (*1932) oder im deutschen Sprachraum etwa auf Thomas Schärfl (*1969) und Benedikt Paul Göcke (*1981) reduziert.¹

In diesem Aufsatz soll deswegen speziell die erkenntnis- und offenbarungstheoretische Heterogenität der analytischen Methode herausgestellt werden. Damit soll einer simplifizierenden und pauschalisierenden Darstellung sowie einer leichtfertigen Gegenüberstellung analytischer und nicht-analytischer (kontinentaler, transzendentalphilosophischer, subjekttheoretischer etc.) Theologie vorgebeugt werden.² Hierfür soll in einem ersten Schritt die historische Genese

¹ Für eine Einführung der Analytischen Theologie auf die Methodik und Thesen Richard Swinburnes vgl. z. B. H.-J. Höhn, Entdecken und Übersetzen. Basiskategorien einer Theologie der Offenbarung, in: ders. u. a. (Hg.), Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog (QD 314), Freiburg i. Br. 2021, 424–451.

² Wichtige Vorarbeit hierfür leistet Thomas Schärfl, der an vielen Stellen auf die Pluralität innerhalb der analytischen Tradition und auch auf Entwicklungspro-

der analytischen Theologie skizziert werden; anschließend wird erörtert, ob die kantische Erkenntniskritik und die Frage nach einem metaphysischen Realismus tatsächlich geeignet sind, analytische von kontinentaler Theologie abzugrenzen. Nach einer exemplarischen Darstellung der Pluralität innerhalb der analytischen Methode soll auf einen speziell in der deutschsprachigen Theologie verbreiteten Vorwurf eingegangen werden, und zwar, ob ein der analytischen Theologie vorgeworfener „Offenbarungsexternalismus“ tatsächlich die Subjektperspektive vernachlässigt, menschliche Autonomie untergräbt und damit rationale Theologie verunmöglicht.

2 Von der analytischen Religionsphilosophie zur analytischen Theologie

Die Ansicht, dass sich ein „analytischer“ und ein „subjekttheoretischer“ Zugriff auf die Theologie widersprechen oder unvereinbar wären, erweist sich bereits mit einem Blick auf die moderne Philosophiegeschichte als grundlegend falsch. Zwar waren die Anfänge der analytischen Philosophie nicht nur metaphysikkritisch, sondern tendierten stark zu einem Naturalismus und damit einhergehend einem Ausschluss einer nicht-reduktiven Ich-Perspektive.³ Durch den Anti-Psychologismus von Bernard Bolzano (1781–1848), Franz Brentano (1838–1917), Gottlob Frege (1848–1925) und Alexius Meinong (1853–1920), die neben dem britischen Empirismus ebenfalls einen großen Einfluss auf die ursprüngliche analytische Philosophie hatten, war hier von Anfang an eine gewisse Kantkritik und eine Ab-

zesse innerhalb dieser Strömung hinweist – vgl. T. Schärtl, *Analytische Theologie: Quellen und Ziele*, in: Höhn u. a. (Hg.), *Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog* (s. Anm. 1), 158–197, hier: 181: „Die Eigenart analytischer Methodik zeichnet sich nun dadurch aus, dass sie sich mehr oder weniger für jeden Typus von Theologie in Dienst stellen lässt.“

³ Die frühe analytische Philosophie Anfang des 20. Jahrhunderts war stark vom logischen Empirismus/Positivismus – Gottlob Frege, Rudolf Carnap (1891–1970) – geprägt. Diese wurde in den USA u. a. durch Alfred J. Ayer (1910–1989) rezipiert. In einer vom logischen Positivismus geprägten Religionsphilosophie wird die Sinnhaftigkeit religiöser (wie metaphysischer) Behauptungen prinzipiell infrage stellt – vgl. W. Hasker, *Analytische Religionsphilosophie*, in: B. Irlenborn, A. Koritsky (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie. Neue Wege der Forschung*, Darmstadt 2013, 19–47, hier: 20.

grenzung von idealistischen Strömungen vorherrschend.⁴ Doch die metaphysikskeptischen Voraussetzungen und auch die starke Abneigung gegenüber dem Idealismus wurden in der Mitte des 20. Jahrhunderts auch innerhalb dieser Schule zunehmend hinterfragt. Nachdem von frühen analytischen Religionsphilosophen ausschließlich religiöse Sprache evaluiert sowie propositionale Aussagen über Gott logisch analysiert wurden, beinhaltete die zweite Entwicklungsstufe eine Einbeziehung der Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins (1889–1951) – und damit auch indirekt der Erkenntnistheorie Immanuel Kants (1724–1804) –, mit der religiöse Erfahrung aufgewertet⁵ und religiöser Glaube als legitime Perspektive auf die Wirklichkeit verstanden wurde.⁶ Durch eine Entwicklung, die man rückblickend als metaphysische Wende in der analytischen Philosophie bezeichnen kann, bildete sich auch eine anti-naturalistische, subjektsensible, kritizistische analytische Religionsphilosophie heraus, aus der wiederum die analytische Theologie geboren wurde.

So verwundert es nicht, dass viele analytische Religionsphilosophen in den 1960-er und 1970-er Jahren primär Erkenntnistheorie (*religious epistemology*) betrieben.⁷ Die Behauptung der logischen Positivisten, dass Gottesrede ohne kognitiven Gehalt sei, setzte sich

⁴ Der Psychologismus versuchte die Philosophie und die Psychologie zu vereinen, indem gefordert wurde, dass auch die philosophische Forschung empirisch grundiert sein müsse, was mit einer starken Skepsis gegenüber der Metaphysik einherging – vgl. M. Rath, Der Psychologismusstreit – Die Geschichte eines gescheiterten Rettungsversuchs, in: A. Schorr, E. G. Wehner (Hg.), Psychologiegeschichte heute, Göttingen – Toronto – Zürich 1990, 112–127.

⁵ Bekannt ist hier als späterer Vertreter u. a. William Alston (1921–2009), der auf Einsichten von William James (1842–1910) und Ludwig Wittgenstein aufbaut, aber ohne einen Anti-Realismus zu vertreten. Alston begründet, warum auch religiöse Erfahrung als empirische Evidenz Gültigkeit haben kann – vgl. W. Alston, *Perceiving God*, Ithaca, NY 1991.

⁶ Ein sogenannter *controlling belief* sei nach Richard M. Hare (1919–2002) jeglicher empirischer Erfahrung vorausgehend und führe uns dazu, bestimmte Evidenz auf eine bestimmte Weise zu interpretieren. Der Theismus oder auch das Christentum sei keine Hypothese, sondern konstituiere (so S. Duncan, *Analytic Philosophy of Religion: its History since 1955*, Penrith, CA 2007, 77) „the overall framework for what counts as a credible hypothesis or as evidence in the first place.“

⁷ Vgl. G. Gasser, *Toward Analytic Theology: An Itinerary*, in: *Scientia et Fides* 3 (2015) 23–55, hier: 25: „[A]nalytic philosophical theology was primarily concerned with epistemological topics in the 1960s to 1980s.“

nicht durch; William Hasker (*1935) schreibt, sie starb „einen stillen Tod“⁸. Doch damit war der Rechtfertigungsdruck wieder gegeben, religiöse Behauptungen als rational oder zumindest nicht irrational zu verteidigen. Man beschäftigte sich z. B. nicht nur logisch mit dem Theodizee-Problem, sondern fragte sich, inwiefern dieses Problem, selbst wenn es nicht oder nur teilweise lösbar ist, tatsächlich als Grund gegen den Theismus aufgefasst werden soll.⁹ Hierbei spielen die subjektive Perspektive und sogenannte *ontological commitments* eine entscheidende Rolle. Georg Gasser (*1979) und Klaus Viertbauer (*1985) schreiben in ihrer Einleitung zum „Handbuch der analytischen Religionsphilosophie“:

„Theologische Rede enthält im Normalfall einen ‚Erklärungsanteil‘, aber sie ist auch – vielleicht sogar primär – Ausdruck einer ‚Lebensform‘ bzw. einer grundlegenden Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die sich erst aus einer Teilnehmer-Perspektive auf angemessene Weise erschließt.“¹⁰

So fragte die dritte Entwicklungsstufe, die in den 1970-er Jahren einsetzte, zwar dezidiert nach dem Wahrheitsgehalt religiöser Aussagen, aber niemals abgekoppelt von der Subjekt-Perspektive der Gläubigen und einer Reflexion der Grenzen menschlicher Erkenntnis.

Eine Auseinandersetzung mit Offenbarungsinhalten oder der Frage nach dem Wesen von Offenbarung fand in dieser Phase allerdings eher selten statt. Analytische Religionsphilosophie bewegte sich, fundamentaltheologisch gesprochen, vor allem auf der Ebene der theologischen Erkenntnislehre und der *demonstratio religiosa*. Waren es zunächst nur einige wenige analytische Philosophen, die sich mit Offenbarung, Christologie oder gar Ekklesiologie auseinandersetzten – prominent waren hier vor allem Richard Swinburne und William Lane Craig (*1949) – setzte etwa ab den 1990-er Jahren eine breite Bewegung ein, die man rückblickend als Schule der ana-

⁸ Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 27.

⁹ Vgl. hierzu u. a. A. Plantinga, *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI 1977, sowie die deutschsprachige Rezeption vieler dieser Debatten durch A. Kreiner, *Gott im Leid. Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente*, Freiburg i. Br. 1997.

¹⁰ G. Gasser, K. Viertbauer, Einleitung, in: dies. (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Stuttgart 2019, 3–11, hier: 5f.

lytischen Theologie bezeichnen kann.¹¹ Eine breite Vernetzung zeigte sich in den 2000-er Jahren, mit regelmäßigen Konferenzen vor allem ausgehend vom *Center for Philosophy of Religion* der *University of Notre Dame*, größtenteils finanziert von der *John Templeton Foundation*. Den Auftakt zu zahlreichen einschlägigen Sammelbänden bildete das Werk „Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology“ von Oliver D. Crisp (*1972) und Michael C. Rea (*1968) aus dem Jahr 2009.¹² Gerade erschienen ist der Band „T&T Clark Handbook of Analytic Theology“, der die große methodische und inhaltliche Breite dieser Bewegung aufzeigt, unter anderem mit Kapiteln zur Christologie, Pneumatologie, Anthropologie, zu Gender-Diskursen, Sakramenten, Liturgie und zum Gebet.¹³ In St. Andrews in Schottland wurde vor wenigen Jahren das *Logos Institute for Analytical and Exegetical Theology* gegründet, das sich zu einem neuen internationalen Zentrum für analytische Theologie entwickelt.

Doch wie genau lässt sich analytische Theologie definieren und von anderen Zugängen abgrenzen? William J. Abraham (*1947) schreibt in dem erstgenannten Sammelband, analytische Theologie könne sinnvollerweise als systematische Theologie definiert werden, die auf den Einsatz der Fähigkeiten, Ressourcen und Tugenden der analytischen Philosophie abgestimmt ist. Sie artikuliere zentrale Themen der christlichen Lehre vor dem Hintergrund der besten Einsichten der analytischen Philosophie.¹⁴ Diese Bewegung geht größtenteils von gläubigen analytischen Philosophen aus, die mit ihren gelernten Methoden Theologie betreiben. Dean Zimmerman (*1974) beschreibt die Frustration, die unter seinen Kolleg(inn)en aufkommt,

¹¹ Vgl. Gasser, *Toward Analytic Theology* (s. Anm. 7), 23: „The transition from analytic philosophy of religion to analytic theology is fluid. One might say that, as a discipline, analytic theology uses the methodology of analytic philosophy to address issues pertaining explicitly to theology.“ Vgl. ebd., 25: „A natural consequence of this proliferation [in the development of analytic philosophical theology, Verf.] has been the increasing occupation with topics lying at the heart of (Christian) theological doctrine.“

¹² O. D. Crisp, M. C. Rea (Hg.), *Analytic Theology. New Essays in the Philosophy of Theology*, Oxford – New York 2009.

¹³ J. M. Arcadi, J. T. Turner, Jr. (Hg.), *T&T Clark Companion to Analytic Theology*, London – New York 2021.

¹⁴ W. J. Abraham, *Systematic Theology as Analytic Theology*, in: Crisp, Rea (Hg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 12), 54–69, hier: 54.

wenn sie sehen, dass die meisten etablierten Theolog(inn)en die von analytischen Religionsphilosoph(inn)en verfassten Werke weder wahrnehmen noch als Gesprächspartner(innen) zur Verfügung stehen.¹⁵ Dies änderte sich langsam in den vergangenen Jahren, auch aufgrund einer Annäherung von beiden Seiten. Doch wie lassen sich diese Seiten methodisch und inhaltlich voneinander abgrenzen?

3 Differenzierung von analytischer und kontinentaler Theologie

Die Unterscheidung von analytischer und kontinentaler Theologie resultiert aus der parallelen Unterscheidung innerhalb der Philosophie. Diese Unterscheidung kann man wie folgt schemenhaft explizieren: „Analytische Philosophie“ ist traditionell im anglo-amerikanischen Raum vorherrschend, sie drängt auf eine Formalisierung von Argumenten, eine Präzisierung von Begriffen und fokussiert auf Details. Sie neigt eher einem ahistorischen Ansatz zu, der einen Anspruch auf zeit- und kulturunabhängig gültige Erkenntnis erhebt.¹⁶ Als wissenschaftliche Autoritäten gelten Personen aus dem britischen Empirismus, dem Wiener Kreis und natürlich Pioniere der analytischen Philosophie wie G. E. Moore (1873–1958), Karl Popper (1902–1994) usw. Der analytischen Philosophie ist außerdem an einer engen Kooperation mit den Naturwissenschaften gelegen. „Kontinentale Philosophie“ wird traditionell in Kontinentaleuropa betrieben – auch wenn dies heute mehrheitlich zumindest in der akademischen Philosophie nicht mehr zutrifft. Sie zeigt Interesse an großen Zusammenhängen, Lebensbezügen, ethischen und politischen Konsequenzen von Theorien und

¹⁵ Vgl. D. Zimmerman, Three Introductory Questions, in: P. van Inwagen, D. Zimmerman, *Persons. Human and Divine*, Oxford 2007, 1–33, hier: 12: „Christian analytic philosophers have become intensely interested in the traditional questions of philosophical theology, and have produced a large body of work; but when we look for help in this enterprise from theology, we do not find many theologians attempting to articulate Christian doctrine in ways analytic philosophers can understand.“

¹⁶ Hieraus resultiert auch der Vorwurf, die analytische Theologie sei „hermeneutisch blind“; vgl. T. Schärfl, Analytisches Denken im Kontext, in: G. Gasser, L. Jaskolla, T. Schärfl (Hg.), *Handbuch für Analytische Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 11)*, Münster 2017, 35–72, hier: 48f.; Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 45.

Weltanschauungen. Sie bezieht die historische Genese und Kulturgebundenheit von Ideen und Theorien mit ein und misst dieser Perspektive eine hohe Relevanz zu. Als Autorität gilt nicht nur Immanuel Kant, sondern generell die gesamte Tradition des Deutschen Idealismus mit Johann G. Fichte (1762–1814), Friedrich W. J. Schelling (1775–1854) und Georg W. F. Hegel (1770–1831), später Personen aus der Phänomenologie wie Edmund Husserl (1859–1938), Martin Heidegger (1889–1976), aber auch französische Denker wie Jean-Paul Sartre (1905–1980) und Jacques Derrida (1930–2004) sowie der Personenkreis um die kritische Theorie und der Frankfurter Schule.

Die analytische Theologie entspringt aber, wie bereits angedeutet, nicht unmittelbar der analytischen Philosophie, die ja in ihren Ursprüngen streng empiristisch, naturalistisch und damit auch atheistisch aufgestellt war. Analytische Philosophie wurde von Theologen daher lange Zeit als gefährliche Gegnerin wahrgenommen.¹⁷ So kann man historisch erklären, warum sich auch die katholische Theologie nach der Abkehr von der Neuscholastik in den 1950-er bis 1970-er Jahren Verbündete eher in der Phänomenologie oder bei poststrukturalistischen Ansätzen suchte – die noch immer als stark religionskritisch wahrgenommene analytische Philosophie schied zu dieser Zeit nicht nur aufgrund ihres naturalistischen Charakters, sondern auch aufgrund (wenn auch nur oberflächlicher) struktureller Ähnlichkeit zu scholastischer Theologie als Gesprächspartnerin aus.¹⁸

¹⁷ N. Wolterstorff, *How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition of Philosophy*, in: Crisp, Rea (Hg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 12), 155–169, hier: 156: „[In the 1950s, logical] positivism was dominant within analytic philosophy; and logical positivism, to understate the matter, made philosophical theology difficult. [...] [I]f positivism were true, genuine talk about God could occur only under conditions that are most unlikely ever to be satisfied.“

¹⁸ Vgl. W. Löffler, *Wer hat Angst vor analytischer Philosophie? Zu einem immer noch getrüben Verhältnis*, in: *StZ* 225 (2007) 375–388, hier: 379f.: „Die Rezeption all dieser Traditionsströme analytischen Philosophierens durch Theologen und christlich geprägte Philosophen ist partiell geblieben, und vor allem in den ersten Jahrzehnten ist sie von Abwehrreaktionen gekennzeichnet. Das ist insofern durchaus verständlich, als die frühen formalsprachlichen Philosophen durchwegs pointiert religionskritische Thesen vertraten. Das hängt zunächst mit einer gewissen aufklärerisch-wissenschaftsoptimistischen Emphase zusammen, die Bertrand Russell ebenso wie der Wiener Kreis mit ihrem Denken verbanden, und aus deren Sicht religiöse Überzeugungen unwissenschaftlich, fortschritts-

Aber auch die analytische Philosophie entwickelte sich weiter, und zwar zunehmend in eine metaphysikaffine Richtung.¹⁹ Im amerikanischen Raum wurde die Philosophie des Wiener Kreises nicht einfach rezipiert, sondern teilweise auch revidiert. Wie bereits erwähnt, war die zweite Phase der analytischen Philosophie von einer Rückkehr metaphysischer Fragestellungen geprägt, und zwar verbunden mit der Analyse von Propositionen mit der Vorstellung der Rückführung auf eine ideale Sprache.²⁰ In diesem Zuge wurde nachvollziehbarerweise um den Wirklichkeitsbezug des menschlichen Denkens gerungen. Im Rahmen dieser Entwicklung entstanden allerdings unterschiedliche analytische Schulen, teilweise weiterhin auf der Ebene reiner Sprachanalyse – wie bei Gilbert Ryle (1900–1976) –, im Rahmen des *linguistic turn* sogar mit stark anti-realistischen, idealistischen Tendenzen – wie beim späten Ludwig Wittgenstein oder bei Hilary Putnam (1926–2016) –, aber eben auch realistische Gegenbewegungen mit dem Bestreben, in Anlehnung an die Naturwissenschaften Aussagen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit zu treffen – wie bei Saul A. Kripke (*1940) oder David Lewis (1941–2001).²¹ Befördert wurde die pro-metaphysische Richtung auch durch die philosophische Rezeption der Quantenmechanik und Relativitätstheorie, durch die eine strenge Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Metaphysik nicht mehr möglich erschien.²² Bei der Richtung der analytischen

feindlich und potentiell politisch repressiv sind. Vor allem aber fielen religiöse Behauptungen gemeinsam mit metaphysischen dem oben erläuterten Verdikt der kognitiven Sinnlosigkeit zum Opfer.“ Vgl. dazu R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis. An International Journal for Analytical Philosophy* 2 (1931) 219–241, hier: 238: „Die (Schein-)Sätze der Metaphysik dienen *nicht zur Darstellung von Sachverhalten*, weder von bestehenden [...] noch von nicht bestehenden; sie dienen *zum Ausdruck des Lebensgefühls*.“

¹⁹ Vgl. E. Runggaldier, *Metaphysische Ansätze in der analytischen Philosophie*, in: *ZKTh* 108 (1986) 119–134.

²⁰ Vgl. A. Newen, M. Schrenk, *Einführung in die Sprachphilosophie*, Darmstadt ²2013, 16–31.

²¹ Vgl. Schärtl, *Analytische Theologie* (s. Anm. 2), 164. Vgl. dazu auch Schärtl, *Analytisches Denken im Kontext* (s. Anm. 16), 47: „Der Trend zu einem neuen (fast naiven) Realismus ist in der analytischen Philosophie relativ jung, das Plädoyer für eine starke Metaphysik ebenfalls.“

²² Vgl. P. J. Lewis, *Quantum Ontology: A Guide to the Metaphysics of Quantum Mechanics*, Oxford 2016.

Philosophie, die nicht mehr dediziert naturalistisch argumentiert, dem metaphysischen Realismus gegenüber kritischer eingestellt ist und eine stärkere Offenheit gegenüber der kontinentalen Tradition zeigt, spricht man auch von der „postanalytischen“ Philosophie.²³

Auch wenn man mit Thomas Schärfl von einer Differenzierung innerhalb der analytischen Philosophie in einem „seismischen Ausmaß“²⁴ sprechen kann, lässt sich beobachten, dass so gut wie kein analytischer Philosoph die Erkenntnistheorie Kants in einer der gängigen historischen Interpretationen teilt. Vielmehr erlebt man nicht selten, dass Analytiker sich über die Autoritätsargumente echauffieren, die in Bezug auf Kant häufig verwendet werden, wie das weit verbreitete „Nach Kant kann man doch keine Metaphysik mehr betreiben“.²⁵ Tatsächlich kann man demonstrieren, dass viele berühmte analytische Philosophen nicht einfach hinter Kant zurückbleiben oder seine Erkenntnistheorie ignoriert haben: Sie haben sich teilweise intensiv mit ihm auseinandergesetzt und sind begründeter Weise zu dem Schluss gekommen, dass dieser in einigen (aber natürlich nicht allen) wichtigen Bereichen falsch lag.²⁶ Es seien hier nur einige Stich-

²³ Vgl. J. Rajchman, C. West (Hg.), *Post-Analytic Philosophy*, New York 1985. In diesem einflussreichen Sammelband finden sich Beiträge u. a. von Hilary Putnam, Thomas Nagel (*1937), Donald Davidson (1917–2003), Thomas Kuhn (1922–1996) und John Rawls (1921–2002). Der Begriff „postanalytische Philosophie“ wird häufig auch als Synonym für einen analytischen Pragmatismus bzw. eine neue Ära metaphysikskeptischer analytischer Philosophie verwendet.

²⁴ Vgl. Schärfl, *Analytische Theologie* (s. Anm. 2), 164: „Zwischen Ryle und Ayer auf der einen und Kripke und Lewis auf der anderen Seite liegen aber auch innerhalb des ‚analytischen‘ Vergleichsrahmens Welten. Betrachtet man daneben noch einmal eines der spektakulärsten Exerzierfelder analytischen Denkens – nämlich die Philosophie des Geistes –, so wird man auch hier zugeben müssen, dass auch im analytischen Kontext eine Diversifizierung seismischen Ausmaßes stattgefunden hat.“

²⁵ Vgl. ders., *Analytisches Denken im Kontext* (s. Anm. 16), 51: „[...] Kants Metaphysikkritik [hat] einen bleibenden und offenkundig unauslöschlichen Eindruck auf die systematische Theologie der Gegenwart hinterlassen. Dabei wird aber bisweilen übersehen, dass es nach Kant idealistische Metaphysiken gegeben hat, die die wesentlichen Anliegen Kants aufgegriffen, aber auch verwandelt haben. Und es wird gelegentlich auch verschwiegen, dass Kants Verdikte einen quasi-äternalistischen Selbstanspruch von Metaphysik treffen, nicht aber die Unausweichlichkeit des Metaphysiktreibens per se in Abrede stellen.“

²⁶ Vgl. T. H. McCall, *An Invitation to Analytic Christian Theology*, Downers Grove, IL 2015, 30f.: „Sometimes it is claimed that the whole analytic enterprise

punkte erwähnt: Willard V. O. Quine (1908–2000) zeigte in „Two Dogmas of Empiricism“, dass Kants Unterscheidung von analytischen und synthetischen Urteilen hinfällig ist.²⁷ Kripke zeigte in „Naming and Necessity“, dass Kants modale Analyse unterkomplex ist; es gebe zwischen apriorischer und aposteriorischer Erkenntnis sowie zwischen analytischen und synthetischen Urteilen bis zu zehn Unterbereiche; hierdurch wurden große Teile der klassischen Metaphysik rehabilitiert.²⁸ Diverse Wissenschaftstheoretiker zeigten, dass viele von Kants physikalischen Annahmen, z. B. über die Unendlichkeit

is ‚pre-Kantian‘ [...]. As Nicholas Wolterstorff points out, it is much more likely that the current generations of analytic theologians is not so much ‚pre-Kantian‘ as it is ‚post-Kantian‘.“ Vgl. dazu N. Wolterstorff, *Between the Pincers of Increased Diversity and Supposed Irrationality*, in: W. J. Wainwright (Hg.), *God, Philosophy, and Academic Culture: A Discussion Between Scholars in the AAR and the APA*, Atlanta 1996, 20: „[Post-Kantian philosophers] are not naively uninformed. They are fully aware of interpretation-universalism and fully aware of metaphysical anti-realism; but after serious consideration, they have rejected these options as untenable. Those unaware of this development are the ones who are outdated in their thinking, not up to date.“

²⁷ Vgl. W. V. O. Quine, *Two Dogmas of Empiricism*, in: *PhRev* 60 (1951) 20–43; Schärtl, *Analytische Theologie* (s. Anm. 2), 177: „Die ‚Analytisch-Synthetisch‘-Unterscheidung ist unzweckmäßig, die Kriterien für die Aufrechterhaltung dieses Unterschieds sind nicht tragfähig (*post Quine*).“ Durch diese Erkenntnis wurde laut Godehard Brüntrup auch die scharfe Trennung zwischen Naturwissenschaft und Ontologie überwunden; vgl. G. Brüntrup, *Analytische Religionsphilosophie und Theologie*, in: Hochschule für Philosophie München (Hg.), *Nachgedacht. Jahresbericht 2010/11*, München 2011, 4–15, hier: 6.

²⁸ S. Kripke, *Naming and Necessity*, Cambridge, MA 1980. Vgl. Brüntrup, *Analytische Religionsphilosophie und Theologie* (s. Anm. 27), 6: „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.“ – Vgl. Schärtl, *Analytische Theologie* (s. Anm. 2), 177: „Es gibt genügend Anhaltspunkte dafür, die uns zeigen, dass wir nicht umhinkönnen, über notwendige Wahrheiten zu reden und nach deren Wahrmachern zu fragen (*post Kripke*).“

und euklidische Beschaffenheit des Raumes oder über den physikalischen Determinismus, hinfällig sind.²⁹ Es gibt außerdem unter Kant-Experten auch kaum eine Einigkeit über eine adäquate Kant-Interpretation. Andrew Chignell (*1973) argumentiert in seinem Aufsatz „As Kant Has Shown“, dass eine anti-metaphysische Lesart Kants nicht nur inhaltlich problematisch, sondern auch historisch unhaltbar ist.³⁰ Auch Peter Strawson (1919–2006), der für die Wiederauferstehung der Metaphysik innerhalb der analytischen Philosophie wichtig ist, analysiert in „The Bounds of Sense“, dass Kant in seiner „Kritik der reinen Vernunft“ eine Form der Metaphysik (natürlich mit einer starken erkenntnistheoretischen Zurückhaltung) betreibt, die seinem transzendentalen Idealismus fundamental widerspricht.³¹ Strawson trat wie kein anderer dafür ein, dass Philosophie den Anspruch hat, „die tatsächliche Struktur unseres Denkens

²⁹ Vgl. u. a. P. Strawson, *The Bounds of Sense. An essay on Kant's Critique of pure reason*, London 1966, 285; B. Russell, *History of the Western Philosophy*, London 1991, 688: „On the other hand there is geometry as a branch of physics, as it appears, for example, in the general theory of relativity; this is an empirical science, in which the axioms are inferred from measurements and are found to differ from Euclid's. Thus of the two kinds of geometry one is *a priori* but not synthetic, while the other is synthetic but not *a priori*. This disposes of the transcendental argument.“

³⁰ A. Chignell, 'As Kant Has Shown ...': Analytic Theology and the Critical Philosophy, in: Crisp, Rea (Hg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 12), 116–135. Im deutschsprachigen Raum hat Ruben Schneider Ähnliches geleistet – vgl. R. Schneider, *Kant und die Existenz Gottes. Eine Analyse zu den ontologischen Implikationen in Kants Lehre vom transzendentalen Ideal*, Münster 2011. Auch Thomas Schärfl zeigt auf, wie gängige anti-metaphysische Kant-Interpretationen in der deutschsprachigen Theologie dessen „Denken aus dem historischen Kontext geschnitten [...] und stattdessen in einer ahistorischen Weise mit anderen philosophiegeschichtlichen Bausteinen verbunden“ haben – vgl. T. Schärfl, *Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie – ein Kreisgang?*, in: *ThQ* 200 (2020) 184–216, hier: 204–209.

³¹ Vgl. Strawson, *Bounds of Sense* (s. Anm. 29), 42; G. Gava, *Transzendente Argumente*, in: M. Schrenk (Hg.), *Handbuch Metaphysik*, Stuttgart 2017, 410–415, hier: 412: „Strawson [behauptet], dass man ein Argument mit einer ähnlichen Form in Kants *Kritik der reinen Vernunft* finden kann, das gänzlich unabhängig von Kants fragwürdigem transzendentalen Idealismus ist.“ Vgl. Schärfl, *Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie* (s. Anm. 30), 211: „[...] Kant [warf] Grundprinzipien metaphysischen Denkens nicht einfach auf den Müllhaufen [...], sondern [behält sie] unter Gewissheitsrestriktionen bei [...].“

über die Welt zu beschreiben³². Die Einbeziehung von Universalien und Referenz in der Philosophie seien unverzichtbar.

4 Pluralität der analytischen Theologie

Neben dem Vorwurf, die analytische Philosophie würde „hinter Kant zurückgehen“, hört man auch oft, sie sei eine Neuauflage der Neuscholastik.³³ Oder, wie es Hans-Joachim Höhn (*1957) formuliert: ein „Revival neuscholastischer Optionen im Gewand einer ‚Analytic Theology‘.“ Prinzipiell lässt sich feststellen, dass innerhalb der analytischen Theologie wenig konfessionelle Gebundenheit herrscht oder überhaupt thematisiert wird. Historisch gesehen ist die von Höhn postulierte Verbindung mit Sicherheit nicht gegeben, da die bedeutenden Referenzgrößen analytischer Philosophie die scholastische Philosophie kaum oder gar nicht rezipiert haben.³⁴ Allerdings – das muss man zugestehen – gibt es gewisse strukturelle Ähnlichkeiten der Methoden, aufgrund derer ein solcher Vorwurf aufkommen kann. Auch die Scholastik und ihre weitere Entwicklung drängt auf Modellbildung, eine klare und nachvollziehbare Argumentation und eine Offenlegung von Prämissen.³⁵ Allerdings war speziell die Neuscholastik innerhalb der katholischen Theologie

³² H.-J. Glock, J. Kalhat, ‚Analytische‘ Philosophie, in: Schrenk (Hg.), Handbuch Metaphysik (s. Anm. 31), 74–84, hier: 81; vgl. P. Strawson, *Individuals*, London – New York 1959, 9.

³³ Exemplarisch für einen solchen Vorwurf vgl. H.-J. Höhn, *Existenziale Semiotik des Glaubens. Systematische Theologie – nach dem ‚cultural turn‘*, in: M. Dürnberger u. a. (Hg.), *Stile der Theologie. Einheit und Vielfalt katholischer Systematik der Gegenwart (RaFi 60)*, Regensburg 2017, 55–80, hier: 78. Vgl. Schärtl, *Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie* (s. Anm. 30), 197f.

³⁴ Innerhalb der analytischen Religionsphilosophie mag es durch Norman Kretzmann (1928–1998) und seine Schülerinnen Eleonore Stump (*1947) und Marilyn McCord Adams (1943–2017) durchaus philosophiehistorische Bezüge zwischen analytischer und scholastischer Philosophie geben, aber dies ist eher die Ausnahme als die Regel.

³⁵ William Hasker erkennt eine methodische Ähnlichkeit bereits zwischen Thomas von Aquin und der analytischen Theologie – vgl. Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 45: „Der Vergleich von analytischer Religionsphilosophie mit dem Thomismus ist besonders interessant. Offensichtlich gibt es

nicht ergebnisoffen, da immer explizit der kirchlichen Lehre verpflichtet. Bestimmte inhaltliche Prämissen wurden nicht *hinterfragt*; bestimmte erkenntnistheoretischen Vorentscheidungen wurden nicht *angefragt*. In jüngster Zeit lässt sich sogar ein gewisses Zweckbündnis der kleinen Menge übrig gebliebener Thomisten und Neuscholastiker – vor allem in Großbritannien und den USA – mit der analytischen Theologie beobachten.³⁶ Manchmal wird dabei die Methode häufig nur zur reinen Apologetik gebraucht, ohne die Bereitschaft, bestimmte Prämissen oder die Autorität von Thomas von Aquin (1225–1274) oder bestimmter Konzilsaussagen zu hinterfragen. Manchmal wird das kirchliche Lehramt absolut gesetzt und der Philosophie als „Hilfswissenschaft“ wird nur die Aufgabe zugestanden, Glaubenssätze in ein konsistentes (und evtl. noch mit anderen Wissenschaften kompatibles) Modell zu gießen. Es gibt aber auf der anderen Seite auch fruchtbaren Dialog mit der Bereitschaft der Weiterentwicklung der jeweiligen Systeme.³⁷

Ähnliches lässt sich auch im Hinblick auf den Evangelikalismus beobachten, mit dem Unterschied, dass hier häufig die Heilige Schrift als höchste Autorität gesehen wird, ohne dass eine angemessene Bibelhermeneutik betrieben wird. Doch auch hier darf man das Innovationspotenzial nicht unterschätzen, denn meist stoßen auch solche Denker auf Inkonsistenzen oder Explikationsschwächen in den Systemen, die sie zur Revision bestimmter Prämissen zwingt. Um ein Beispiel aufzugreifen: Wie sonst käme eine ganze Gruppe evangelikaler Theologen – inspiriert von analytischen Theorien

große Überschneidungen zwischen beiden, sowohl im Hinblick auf die Themen als auch auf die grundsätzliche Art der Betrachtung.“

³⁶ Vgl. z. B. R. Hüntelmann, J. Hattler (Hg.), *New Scholasticism Meets Analytic Philosophy*, Neunkirchen-Seelscheid 2014; C. Paterson, M. S. Pugh, *Introduction*, in: dies. (Hg.), *Analytical Thomism. Traditions in Dialogue*, Burlington, VT 2006.

³⁷ Vgl. Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 46: „Thomisten dieser Art gehen davon aus, dass Thomas größtenteils Recht hatte in Bezug auf viele Dinge, wobei sie jedoch bereit sind, seine Einsichten in eine mehr zeitgenössische Ausdrucksweise zu übersetzen. Dabei kritisieren und modifizieren sie auch thomistische Ansichten, ja gelegentlich lehnen sie diese sogar in einer Weise ab, die eher traditionelle Thomisten nicht übernehmen würden. Indem sie das tun, machen sie sich die Konzepte von Thomas und anderen mittelalterlichen Philosophen zunutze, um die gegenwärtige Philosophische Theologie herauszufordern und zu bereichern.“

über die Metaphysik der Zeit und Theorien zur Willensfreiheit – auf die Idee, trotz widersprechender biblischer Evidenz das vollständige Vorherwissen Gottes bezüglich freier menschlicher Entscheidungen zu leugnen?³⁸

Aufgrund der Pluralität der analytischen Philosophie und Theologie ist eine unmittelbare Gegenüberstellung zu anderen Schulen und Methoden eigentlich hinfällig. Wie Michael C. Rea herausgearbeitet hat, ist der Hauptunterschied, den man zwischen „Analytikern“ und „Nicht-Analytikern“ beobachten kann, eher eine Frage des *Stils* und der *Ambition*.³⁹ Analytiker orientieren sich methodisch eher an den Naturwissenschaften, was sich auch im Aufbau von Artikeln und in der Zitationspraxis zeigt. Ihnen ist es ein Anliegen, alle impliziten Prämissen herauszuarbeiten, zu benennen und ggf. zu hinterfragen. Präzision und Klarheit sind oberste Gebote; Metaphern sollen weitestmöglich vermieden und elementare Konzepte bevorzugt werden. Auch Gedankenexperimente gehören zu bewährten Erkenntnisquellen. Neben der Frage des Stils zeigt sich auch die *Ambition*: Analytiker glauben daran, dass durch gute Theologie ein Erkenntnisfortschritt möglich ist, dass man Gott und die Welt sukzessive besser verstehen kann, oder zumindest konkurrierende Theorien über Gott und die Welt immer besser ausarbeiten kann. Selbst die heutige anti-realistische Minderheit unter den Analytikern, die eben dies bestreitet, ist zumindest davon überzeugt, dass die Erkenntnistheorie, die einen metaphysischen Erkenntnisfortschritt verunmöglicht, klar herausgearbeitet und immer besser verstanden werden kann.⁴⁰

³⁸ Vgl. J. Grössl, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes. Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*, Münster 2015. Selbst der evangelikale Widerspruch zum Offenen Theismus wird nicht einfach mit biblischen Zitaten, sondern mithilfe philosophischer Argumentation gesucht – vgl. B. Arbour (Hg.), *Philosophical Essays against Open Theism*, London – New York 2018.

³⁹ Vgl. M. C. Rea, Introduction, in: Crisp, Rea (Hg.), *Analytic Theology* (s. Anm. 12), 1–30, hier: 5.

⁴⁰ Vgl. P. Byrne, *God and Realism*, Farnham 2003; J. Keller, *Theological Anti-Realism*, in: *Journal of Analytic Theology* 2 (2014) 13–42, hier: 13: „There is a strong presupposition in favor of realism within the ‚analytic‘ tradition. [...] To be an analytic anti-realist is to be a special kind of analytic philosopher. [...] Indeed, there are quite prominent [anti-realists]: Nelson Goodman, Michael Dummett, and Hilary Putnam have defended various forms of global (‚metaphysical‘)

So können wir als Zwischenfazit festhalten:

1. Analytische Theologie ist methodisch und inhaltlich ebenso plural wie die analytische Philosophie.
2. Analytische Theologie steht nicht im strengen Gegensatz zu anderen theologischen Schulen oder Ansätzen und weist eine hohe Integrationskraft auf.
3. Die analytische Methode wird manchmal für rein apologetische Zwecke „missbraucht“ – wie auch andere Denkformen!
4. Die Mehrheit der heutigen analytischen Theologen tendiert zu einem gemäßigten metaphysischen Realismus.⁴¹

5 Glaubensgewissheit und Autonomie des Subjekts

Nun soll auf den Vorwurf eingegangen werden, die analytische Theologie sei „subjektvergessen“ bzw. vernachlässige einen subjekttheoretischen Zugang zur Offenbarung, sei gar extrinsezistisch und offenbarungspositivistisch. Wieder lässt sich dieser Vorwurf schon entkräften, indem man die enorme inhaltliche Breite in der analytischen Theologie aufzeigt. Auch wenn ein instruktionstheoretisches Offenbarungsmodell und eine Vorstellung von geistunabhängigem Wunderwirken Gottes in der Welt hier durchaus stärker verbreitet ist als innerhalb kontinental geprägter Theologie (eine Korrelation, aus der man aufgrund kultureller Unterschiede nicht unmittelbar eine Kausalität ableiten darf), gibt es durchaus einflussreiche Analytiker, die sich gegen ein solches Offenbarungsmodell, in der Metaethik gegen eine *Divine command theory* sowie gegen ein Eingreifen Gottes unter Durchbrechung der Naturgesetze aussprechen.⁴² Und

anti-realism; Willard van Orman Quine is an anti-realist about a wide range of core topics; Bas Van Fraassen, Imre Lakatos, Paul Feyerabend, and Thomas Kuhn are influential scientific anti-realists; and J. L. Mackie, Simon Blackburn, and Alan Gibbard are well-known moral anti-realists.“

⁴¹ Vgl. Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 45: „In dem Maße, indem die Postmoderne antirealistisch ausgerichtet ist und die Bedeutung von Texten in systematischer Hinsicht als unbestimmt erachtet, wird sie von analytischen Philosophen [...] abgelehnt.“

⁴² Vgl. exemplarisch W. J. Abraham, *Canon and Criterion in Christian Theology. From the Fathers to Feminism*, Oxford 2002. Hierzu ausführlich: J. Grössl, *Die Pluralität von Offenbarungsmodellen in der Analytischen Theologie*, in: Höhn

diejenigen, die tendenziell ein instruktionstheoretisches Modell bevorzugen, wie z. B. Charles S. Evans (*1948) oder auch Benedikt Paul Göcke, haben sich ausführlich mit modernen alternativen Modellen beschäftigt und begründen ihre Favorisierung genau.⁴³

Eine analytische Tugend ist es, bestimmte Theorien immer in Abgrenzung zu einem Gegenentwurf zu entwickeln. Möglicherweise ist der analytischen Methode irgendetwas inhärent, sodass sie eine bestimmte Perspektive vernachlässigt. Prominent wendet sich Saskia Wendel (*1964) gegen eine Offenbarungstheologie, bei der die Offenbarung *von außen* an die Vernunft herangetragen wird.⁴⁴ Wendel wendet sich gegen eine „Distinktion von Vernunft und Offenbarung“, weil diese einem „immer noch wirksamen subkutanen Rest-Extrinsizismus“ unterliege.⁴⁵ Der Vernunft werde durch diese Distinktion abgesprochen, „über alle Gehalte des Glaubens autonom urteilen zu können“⁴⁶. Wendel bezweifelt, dass es der Vernunft möglich sein kann, ein von ihr unterschiedenes Erkenntnisprinzip zu reflektieren. Diese Anfrage läuft auf eine Dichotomie von Fideismus und Rationalismus hinaus; eine solche Alternativlosigkeit der Extreme versuchte die katholische Tradition immer zu vermeiden, indem vermittelnde Positionen verteidigt wurden. Prominent ist hier die Doppelte Erkenntnistheorie (manchmal auch als „Zwei-Stockwerks-Denken“ bezeichnet) des Ersten Vatikanischen Konzils (1869–1870), aber auch die Enzyklika *Fides et ratio* von Johannes Paul II. (1920–2005).⁴⁷ Nun wird aber

u. a. (Hg.), *Analytische und kontinentale Philosophie im Dialog* (s. Anm. 1), 362–382.

⁴³ Vgl. C. S. Evans, *Faith and Revelation*, in: W. J. Wainwright (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford 2005, 323–343; B. P. Göcke, *Gottesbeweise, Offenbarung und propositionaler Gehalt*, in: J. Knop, M. Seewald (Hg.), *Das Erste Vatikanische Konzil. Eine Zwischenbilanz 150 Jahre danach*, Darmstadt 2019, 117–134, hier: 131f.: „Wer überhaupt noch von der Relevanz einer über philosophische Erkenntnisse hinausgehenden göttlichen Offenbarung sprechen möchte, der wird [...] nicht negieren können, dass Gott in der Lage sein muss, den Menschen für sie relevante Informationen mitteilen zu können, die sie in der Form von Satz Wahrheiten dann auch ausdrücken und hinreichend genug verstehen können müssen.“

⁴⁴ S. Wendel, *In Freiheit glauben: Grundzüge eines libertarischen Verständnisses von Glauben und Offenbarung*, Regensburg 2020, 129.

⁴⁵ Ebd., 131.

⁴⁶ Ebd.

⁴⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Enzyklika Fides et ratio über das Verhältnis von Glaube*

heute wieder vereinzelt für eine solche Alternativlosigkeit argumentiert. Saskia Wendel weist die Möglichkeit von der Vernunft nicht zugänglichen, propositionalen Offenbarungsinhalten unter Bezugnahme auf Kant zurück:

„Das vorausgesetzte Glaubensverständnis ist in seinem wissensanalogen Verständnis und damit genau besehen seiner Zuordnung zur theoretischen Vernunft problematisch. Das aber unterläuft nicht nur die von Kant vollzogene Zuordnung des Glaubens zur praktischen Vernunft, sondern stellt den Glauben unter völlig überzogene Gewissheitsansprüche und suggeriert, dass es in Glaubensüberzeugungen um in theoretischer Hinsicht ‚wahre‘ Überzeugungen, verbunden mit sicherer Gewissheit, gehe.“⁴⁸

In Wendels Ausführungen bleibt unklar, warum auf äußere Offenbarung angewiesener Glaube unbedingt mit sicherer Gewissheit gekoppelt sein muss. Dies war zugegebenermaßen bei neuscholastischen Konzeptionen tatsächlich häufig der Fall: Echter Glaube ging, von der Gnade gestützt, mit einer Glaubenssicherheit einher, die von der natürlichen Vernunft nie erreicht werden könne; Glaubenszweifel wurden auch in der Katechese traditionell als Sünde verurteilt.⁴⁹

und Vernunft (14. September 1998), hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (VApS 135), Bonn 1998, Art. 52: „Wenn sich das Lehramt seit der Mitte des vergangenen Jahrhunderts häufiger zu Wort gemeldet hat, so deshalb, weil in jener Zeit nicht wenige Katholiken es als ihre Aufgabe ansahen, den verschiedenen Strömungen des modernen Denkens ihre eigene Philosophie entgegenzusetzen. Hier wurde es für das Lehramt der Kirche zur Verpflichtung, darüber zu wachen, daß diese Philosophien nicht ihrerseits in irrige und negative Formen abglitten. So ergingen gleichermaßen Zensuren: einerseits gegen den *Fideismus* und den *radikalen Traditionalismus* wegen ihres Mißtrauens gegenüber den natürlichen Fähigkeiten der Vernunft; andererseits gegen den *Rationalismus* und den *Ontologismus*, weil sie der natürlichen Vernunft etwas zuschrieben, was nur im Lichte des Glaubens erkennbar ist.“

⁴⁸ Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 44), 131f.

⁴⁹ Vgl. J. Stapf, Die christliche Moral. Als Antwort auf die Frage: was wir thun müssen, um in das Reich Gottes einzugehen, Bd. 2, Innsbruck 1841, 44f.; Erstes Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei filius* über den katholischen Glauben (DH 3000–3045, hier: 3005): „[D]as, was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, [kann] auch bei der gegenwärtigen Verfaßtheit des Menschengeschlechts von allen ohne Schwierigkeit, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt werden [...]“ Vgl. weiterführend V. Hoffmann, zweifeln und glauben, Stuttgart 2018.

Doch die These, dass bereits die *Zuordnung* von Glaubensinhalten zur theoretischen Vernunft, also die Formulierung von Glaubensinhalten als wahrheitsfähige Überzeugungen, „den Glauben unter völlig überzogene Gewissheitsansprüche“⁵⁰ stelle, lässt sich mit Blick auf analytische religiöse Erkenntnistheorien nicht bestätigen.

Der erkenntnistheoretische *Evidentialismus* besagt, dass Überzeugungen nur dann gerechtfertigt sind, wenn derjenige, der die Überzeugung hat, Gründe für die Überzeugung angeben kann; diese Gründe müssen vom Erkennenden stärker gewichtet werden als die Gründe, die gegen die betreffende These oder für konkurrierende Überzeugungen oder Erklärungsmodelle sprechen. Der Grad an Sicherheit bzw. der Wert einer Überzeugung (*value of credibility*) wird als Proportion der Gründe für und der Gründe gegen die Überzeugung definiert. Nach dem Evidentialismus kann es daher fast keine absolut sicheren Überzeugungen geben, da diese erfordern, dass keine logische Möglichkeit des Irrtums existiert. Schon René Descartes (1596–1650) meinte, dass es eigentlich nur eine Wahrheit geben kann, an der man nicht zweifeln kann, dies sei die Gewissheit, dass man selbst als zweifelndes Subjekt existiert.⁵¹

Eine von Papst Pius X. (1835–1914) im Dekret *Lamentabili* verurteilte These lautete: „Die Kirche kann, wenn sie Irrtümer verwirft, von den Gläubigen keine innere Zustimmung verlangen, mit der sie die von ihr gefällten Urteile anerkennen.“⁵² Das bedeutet im Umkehrschluss: Die Kirche könne von ihren Gläubigen eine *innere*, d. h. nicht bloß eine äußere Zustimmung (die sich im Unterwerfen unter die kirchliche Autorität und möglicherweise im öffentlichen Verschweigen der Zweifel äußern würde) verlangen. Dies würde aber heißen,

⁵⁰ Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 44), 131.

⁵¹ Hierauf beruft sich auch die Transzendentalphilosophie und versucht, hiervon weitere Gewissheiten abzuleiten. Logiker und Philosophen stellen sogar dieser Gewissheit noch eine Überzeugung voran, und dies ist das Wissen um die Wahrheit des Nichtwiderspruchsprinzips: Es ist nicht möglich, dass sowohl eine Aussage als auch deren Negation in derselben Hinsicht wahr ist. Wahrheiten, deren Negation zu einem Widerspruch führen (und daher nur unter Ablehnung des Nichtwiderspruchsprinzips wahr sein können), werden als selbst-evidente Propositionen bezeichnet. Nur solchen Propositionen kann aus der Sicht des Evidentialismus absolute Wahrheit bzw. einer Person eine sichere Überzeugung bezüglich dieser Proposition zugeschrieben werden.

⁵² Pius X., Dekret des Hl. Offiziums *Lamentabili*, 7. Verurteilung (DH 3407).

die Kirche könne verlangen, dass der gläubige Christ bestimmten religiösen Propositionen bewusst einen absoluten Glaubwürdigkeitswert zuschreibt, was innerhalb eines evidentialistischen Paradigmas nicht denkbar ist. Noch unbegreiflicher wird der Sachverhalt, wenn man „innere Zustimmung“ als „innere Gewissheit“ interpretiert. Allerdings verwirft das Dekret *Lamentabili* auch indirekt den Evidentialismus, zumindest seine Anwendung auf den Glauben; die These „Die Zustimmung zum Glauben stützt sich letztlich auf eine Reihe von Wahrscheinlichkeiten“ wird hierbei zurückgewiesen.⁵³ Wenn es stimmt, dass die Autonomie der menschlichen Vernunft auf einem Evidentialismus basiert – einer plausiblen, aber nicht unumstrittenen erkenntnistheoretischen Annahme⁵⁴ – dann lässt sich die extrinseizistische Tradition innerhalb der katholischen Theologie durchaus mit Saskia Wendel als *heteronom* einordnen. Doch trifft dies auch pauschal für die analytische Theologie zu?

Analytische Theologen würden Wendel mehrheitlich widersprechen und behaupten, dass es beim Glauben tatsächlich *auch* – wenn auch nicht nur – um wahre Überzeugungen geht.⁵⁵ Autoritäts-Argumente in Bezug auf Kant lassen sie nicht gelten.⁵⁶ Die analytische Schule ist aber auch in Bezug auf erkenntnistheoretische Annahmen gespalten, und zwar in die erwähnten Evidentialisten sowie Non-Evidentialisten. Eine prominente Form des ersten Paradigmas ist der Probabilismus, eine prominente Form des zweiten die Reformierte Erkenntnistheorie.⁵⁷ Im ersten Paradigma ist die Autonomie

⁵³ Ebd., 25. Verurteilung (DH 3425).

⁵⁴ Man könnte stattdessen einen direkten doxastischen Voluntarismus verteidigen, gemäß dem Menschen zu einem gewissen Grad ihre Überzeugung selbst wählen können. Für Argumente gegen eine solche Auffassung vgl. B. Williams, *Deciding to Believe*, in: H. E. Kiefer, M. K. Munitz (Hg.), *Language, Belief, and Metaphysics*, Albany, NY – New York 1970, 95–111.

⁵⁵ Vgl. Schärtl, *Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie* (s. Anm. 30), 197: „Inbesondere mit der zusehends breiter ausfallenden Rezeption analytischer Philosophie und ihrer Diskurse [...] wandelt sich auch die Gestalt der theologienahen Fachphilosophie: Durch analytische Erkenntnistheorien ist die Wahrheits- und Rationalitätsthematik auch in Hinsicht auf religiöse Überzeugungen wieder präsent [...]“

⁵⁶ Vgl. ebd., 187: „Jenseits des Atlantiks und des Ärmelkanals wird die Berufung auf Kant (oder Heidegger oder Adorno) in der Philosophie meist weder nachvollzogen noch als schlagendes Argument akzeptiert.“

⁵⁷ Für eine Verteidigung und Anwendung des Probabilismus vgl. R. Swinburne,

der Vernunft voll gewahrt; absolute Glaubenssicherheit kann es nicht geben; die Vernunft kann allerdings zum Schluss kommen, dass bestimmte Offenbarungsinhalte mit hoher Wahrscheinlichkeit authentisch sind, weswegen die gläubige Person sich dazu entschließen kann, diese Inhalte anzunehmen und ihr Leben danach auszurichten.⁵⁸ Nicht zufällig sind viele Evidentialisten auch Libertarier, die einen starken menschlichen Freiheitsbegriff verfechten. Anhänger der Reformierten Erkenntnistheorie gehen davon aus, dass es berechtigterweise basale Überzeugungen (*properly basic beliefs*) geben muss, die wiederum nicht begründet werden müssen; nur so könne einem infiniten Regress, einer zirkulären Begründung oder einem willkürlichen Abbruch von Begründungsketten vorgebeugt werden. Man müsse aber aufzeigen können, warum eine bestimmte Überzeugung als basal gilt und was aus ihr folgt.⁵⁹ Wie bei Wittgenstein ist religiöser Glaube hier kein geeigneter Gegenstand argumentativer Begründung; im Gegensatz zu Wittgenstein ist er aber noch Gegenstand epistemischer Rechtfertigung.

Zwischen diesen beiden Paradigmen herrscht innerhalb der analytischen Religionsphilosophie schon seit Jahrzehnten eine intensive Auseinandersetzung. Man begegnet sich gegenseitig manchmal sogar mit Rationalismus- und Fideismusvorwürfen.⁶⁰ Während ein pau-

The Existence of God, Oxford 1979; für eine Verteidigung der Reformierten Erkenntnistheorie vgl. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford – New York 2000.

⁵⁸ Ein libertarischer (voluntaristischer) Extrinsezismus kann davon ausgehen, dass der Mensch die Offenbarung mit der Vernunft als authentische Offenbarung ausweisen kann, diese aber dennoch verwerfen kann. Eine teil-intellektualistische Variante würde spezifizieren, dass der Mensch, wenn er einmal etwas als wahr eingesehen hat, es nicht ablehnen kann, aber sich im Prozess der Aneignung frei entscheiden kann, nicht darüber nachzudenken bzw. sich nicht weitergehend zu informieren. Für eine genaue Differenzierung und Mittelpositionen zwischen Voluntarismus und Intellektualismus vgl. J. Grössl, *Freiheit – Gott – Verantwortung*. Ein Plädoyer für einen philosophisch und theologisch verantworteten Freiheitsbegriff auf Grundlage des restriktiven Libertarismus, in: *ThPh* 92 (2017) 371–390.

⁵⁹ Vgl. Plantinga, *Warranted Christian Belief* (s. Anm. 57).

⁶⁰ Häufig wird z. B. gegenüber Richard Swinburne (m. E. ungerechtfertigterweise) ein Rationalismusvorwurf geäußert. Die Reformierte Erkenntnistheorie wird sogar von manchen ihrer eigenen Anhängern als fideistisch (*responsible fideism*) bezeichnet – vgl. C. S. Evans, *Faith Beyond Reason. A Kierkegaardian Account*, Grand Rapids, MI 1998, 55.

schaler Rationalismusvorwurf gegenüber Evidentialisten nur schwer zu rechtfertigen ist, ist ein Fideismusvorwurf gegenüber Teilen des Non-Evidentialismus vor allem dann naheliegend, wenn deren Vertreter die Erbsünde als Argument heranziehen: Dadurch soll erklärt werden, warum die menschliche Vernunft getrübt ist und nur durch göttliche Gnade erhellt werden kann.⁶¹ Dabei lässt sich ein gewisser Vernunftpessimismus erkennen, der eigentlich der Grundüberzeugung analytischer Philosophie widerspricht. Eine ähnliche Spannung lässt sich in der katholischen Tradition auch in den Dokumenten des Ersten und Zweiten Vatikanischen Konzils (1962–1965) beobachten: Inwiefern ist die menschliche Vernunft durch die Erbsünde „verdunkelt und geschwächt“?⁶² In der protestantischen Tradition wurde dieses Motiv bereits bei Johannes Calvin (1509–1564) und im 20. Jahrhundert bei Karl Barth (1886–1968) in seiner Ablehnung jeglicher natürlicher Theologie angewandt.⁶³ Gerade die ana-

⁶¹ Vgl. P. Forrest, *The Epistemology of Religion*, in: E. Zalta (Hg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 edition), in: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology> (Zugriff: 10.12.2020), Abschnitt 8: „Plantinga [...] has defended a rather different account of divine inspiration, which he calls the Aquinas/Calvin model. This relies upon the doctrine of ‘original sin’ claiming that most humans suffer from a cognitive-affective disorder, but that as a result of *Redemption the Holy Spirit* heals us so that we are able to function properly, and come to believe the Christian revelation in an immediate, non-inferential manner.“

⁶² Noch das Zweite Vatikanische Konzil erklärt in der Konstitution *Gaudium et spes*, Art. 15 (DH 4315), ohne genaue Erläuterung, welche Implikationen eine solche Schwächung mit sich bringt: „Die Vernunft beschränkt sich nämlich nicht auf die bloßen Phänomene, sondern vermag die geistig erkennbare Wirklichkeit mit wahrer Sicherheit zu erreichen, auch wenn sie infolge der Sünde zum Teil verdunkelt und geschwächt wird“.

⁶³ Barth bewegt mit der Ablehnung jeglicher natürlicher Theologie in calvinistischer Tradition; hier wird die Unzulänglichkeit der Vernunft in Bezug auf Gotteserkenntnis mit der Erbsünde begründet. Erschließend ist hier Hans Urs von Balthasars berühmte Einschätzung der Theologie Barths – vgl. H. U. von Balthasar, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Köln 1962, 231: „[...] der Glaube aber ist reines Ereignis, Ergriffenwerden und Ergreifen, in Anbetung und Gehorsam, Entscheidung Gottes und Entscheidung des Menschen.“ Vgl. ebd., 181: „Fides ist der von Gott her geschenkte, aber die ganze Geschöpflichkeit zusammenfassende Akt, in welchem die Kreatur, im Gehorsam das tuend, was sie aus sich selbst nicht tun könnte, was aber Gott zu tun ihr schenkt, sich selbst übersteigt und zu ihrem wahren, in der Schöpfung selbst intendierten Sinn kommt.“ Vgl. A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Philosophische Theologie im Um-*

lytische Tradition bewegt sich im Gegensatz hierzu aber in starker Tradition der Aufklärung und verteidigt die These, dass es die *eine Vernunft* gibt, die prinzipiell allen Menschen unabhängig von ihren weltanschaulichen Voraussetzungen und kulturellen Bedingungen zugänglich ist. Natürlich kann man sich auch wissenschaftlich darüber streiten, wie eine objektive Rationalität genau beschaffen ist, z. B. welche logischen Schlussregeln gelten, doch die Kriterien hierfür können nicht allein aus der Offenbarung oder von irgendwelchen Autoritäten heraus stammen.⁶⁴ Trifft dies in einem System zu, beispielsweise indem Rationalitätskriterien durch Offenbarung oder sonstige privilegierte Erkenntnis begründet werden, ist ein Fideismusvorwurf tatsächlich naheliegend.

In welcher nicht-fideistischen theologischen Erkenntnistheorie wird aber dennoch die „Freiheit der Vernunft“ eingeschränkt? Saskia Wendel erkennt einen Rest an Heteronomie in fast allen etablierten theologischen Systemen, sogar bei der kantisch geprägten Präpper-Schule.⁶⁵ Tatsächlich lässt sich der Respekt vor menschlicher Autonomie in unterschiedlichen Schulen in unterschiedlicher Gradualität ausmachen. Wendel argumentiert auf Basis des Libertarismus allerdings gegen jegliche Form von „Offenbarungsexternalismus“. Sie versucht dabei, aus den Prämissen eines traditionellen Offenbarungsverständnisses einen nicht akzeptierbaren Kompatibilismus abzuleiten und somit dieses Verständnis ad absurdum zu führen:⁶⁶

bruch, Bd. 2, Wien 2014, 112: „Die systemtragenden Folgen dieser Erbsündenlehre, die von der Überzeugung, dass die wahre Natur des Menschen total verderbt ist, ausgeht, sind für die metaphysische Rationaltheologie vernichtend: Der Weg zu Gott über Mensch und Welt (das Seiende in seinem Sein) ist verstellt. Er ist nur mehr an ihnen vorbei in einem prekären Glauben an den jüdisch-christlichen Gott gangbar. Alle Seinsteilhabe als Quelle der Gotteserkenntnis wird interpretatorisch Übersprungen.“

⁶⁴ Hasker, *Analytische Religionsphilosophie* (s. Anm. 3), 30: „Traditionell wurde die Forderung erhoben, dass [Argumente] für jede vernünftige Person überzeugend sein sollen: [...]. Unglücklicherweise lässt dieser Standard faktisch kaum noch erfolgreiche Argumente im Gesamtbereich der Philosophie zu [...]. Dieses Ergebnis wird eine Enttäuschung für alle sein, die noch immer an der Aufklärungsidee einer einzigen, neutralen Vernunft hängen, die uns einen sicheren Zugang zur Wahrheit in allen wichtigen Fragen gewährt. Aber es ist vollkommen klar, dass dieses Ideal im menschlichen Leben unerreichbar ist.“

⁶⁵ Vgl. Wendel, *In Freiheit glauben* (s. Anm. 44), 135–138.

⁶⁶ Vgl. ebd., 129–144 [eigene Rekonstruktion der Argumentation].

1. Es gibt bestimmte, heilsnotwendige Erkenntnisse, welche die Vernunft nicht aus sich heraus erlangen kann (Prämisse).
2. Gott gewährt den Menschen Offenbarung, welche der Vernunft (auf-)hilft, diese Erkenntnisse zu erlangen (Prämisse).⁶⁷
3. Ein allmächtiger und allgütiger Gott kann nicht anders, als Offenbarung zu gewähren (Prämisse).
4. Gott ist im Offenbarungshandeln in seiner Willens- wie Handlungsfreiheit begrenzt (Konklusion).⁶⁸
5. Die Freiheit Gottes muss entweder negiert oder kompatibilistisch bestimmt werden (Folgerung).⁶⁹

Weil Wendel aufgrund ihres starken Libertarismus eine kompatibilistische Bestimmung des göttlichen Willens ablehnt, schließt sie darauf, dass Prämisse 1 falsch sein muss. Dieser Rückschluss (*modus tollens*) ist aber voreilig, da man durchaus die anderen Prämissen negieren kann: Möglicherweise sind die übernatürlichen Erkenntnisse gar nicht heilsnotwendig – denken wir an Theorien des anonymen Glaubensvollzugs, postmortale Entscheidungsmöglichkeiten oder gar einen bedingten Heilsuniversalismus. Möglicherweise ist die Gnadenwahl gar nicht so willkürlich, wie Wendel es bei ihrer

⁶⁷ Vgl. ebd., 134: „Offenbarung wird als solch eine zusätzliche Gnadengabe konzipiert, die der Vernunft aufhelfen soll und ihr diejenigen Erkenntnisse liefern, schenken soll, die sie angeblich aus sich selbst heraus nicht erlangen kann.“

⁶⁸ Vgl. ebd.: „Kompatibilistisch ist dies [= das traditionelle, begründungslogisch in Anspruch genommene Offenbarungsverständnis, Verf.] insofern, als Gott im Offenbarungshandeln selbst in seiner Willens- wie Handlungsfreiheit bedingt und begrenzt gedacht wird, und dies nicht unter materialem Aspekt wie etwa der Bedeutung der Relation Gottes zu Welt und Kreatur bzw. des rückwirkenden Einflusses weltlichen Geschehens auf Gott [...]. Es geht vielmehr um die Freiheit Gottes in ihrem unbedingten Grund und Ursprung im Verhältnis zu Gott selbst: Gibt die vollkommene Natur Gottes vor, dass dieser quasi gar nicht anders kann, als sich zu offenbaren? Und dass er ebenso gar nicht anders kann, als zu schaffen? [...] Wenn Gott aber gar nicht anders kann, als sich zu offenbaren, gibt es kein Anderskönnen Gottes und keine alternativen Möglichkeiten, sondern die göttliche Freiheit wäre limitiert.“

⁶⁹ Vgl. ebd., 134f.: „Doch nicht nur das Anderskönnen wäre aufgehoben, sondern auch eine Freiheit im Sinne einer unbedingten kreativen Kraft des Hervorbringens [...]. Somit liegt eine Äquivokation in Bezug auf den Begriff göttlichen Handelns vor, wenn Gott sich notwendig selbst mitteilen muss. Gott handelt hier nicht, ist nicht kreativ tätig, sondern aus ihm entspringt, emaniert etwas in notwendiger Unablässigkeit.“

Herleitung von Prämisse 2 und 3 darstellt.⁷⁰ Möglicherweise ist Gottes Freiheit doch nur analog zur menschlichen Freiheit zu sehen – wer will schon Gott die Fähigkeit zusprechen, Böses zu tun? Wendel macht aber auch klar, dass sie Prämisse 1 noch aus einem anderen Grund ablehnt: Jegliche von außen kommende „Bestimmung der Freiheit“ würde „das unendliche Ausgreifen des Intellekts, die Spontaneität des reflexiven Vermögens, aber auch die grundlegende Kreativität eines hervorbringenden, schöpferischen Vermögens, die Fähigkeit eines selbstbestimmten Neubeginnens aus sich selbst heraus“ begrenzen und bedingen.⁷¹ Sie hält deswegen die primäre Kennzeichnung der Freiheit als Vermögen, „Offenbarung willentlich annehmen zu können oder nicht“, die nicht nur etwa analytische Offene Theisten, sondern auch Anhänger der Pröpfer-Schule teilen, für defizitär.⁷² Deswegen möchte sie den Offenbarungsbegriff vollständig „aus seiner begründungslogischen Funktion herauslös[en]“⁷³.

Aus diesen Gründen lässt sich Saskia Wendels Offenbarungskonzept exemplarisch für einen sogenannten subjekttheoretischen Ansatz heranziehen, der tatsächlich als Gegenentwurf zu analytisch-theologischen Konzeptionen dargestellt werden kann. Die menschliche Autonomie wird hier so stark betont, dass dem menschlichen Subjekt zugestanden wird, alle heilsnotwendigen Erkenntnisse aus sich selbst heraus zu erkennen bzw. gar zu konstruieren. Welche Rolle spielt dann noch Offenbarung? Offenbarung ist für Wendel eine

⁷⁰ Vgl. ebd., 140. Auch Wendels Argument, dass Gott einer unvollständigen Schöpfung durch Offenbarung oder Eingreifen etwas hinzufügen müsste, überzeugt nicht, da es möglich ist, dass durch eine solche Zweistufigkeit Güter erlangt werden, die durch eine Einstufigkeit nicht erlangt werden können. Vgl. ebd., 132f.: „Wenn Gott wirklich allvermögend und damit vollkommen ist, dann stellt sich die Frage, wieso er seiner Schöpfung, in diesem Fall der Vernunft, nachträglich noch etwas hinzufügen muss, also nachjustieren muss. Hier wird eigentlich ein Widerspruch in den Gottesbegriff hineingetragen.“ Ebd., 133: „Und müsste Gott der menschlichen Vernunft etwas ‚Übernatürliches‘ hinzufügen, damit diese überhaupt erst in der Lage versetzt wird, Gott selbst in seinem Wesen sowie bestimmte damit zusammenhängende Gehalte zu erkennen, würde die Freiheit der Vernunft eingeschränkt. Dann aber griffe Gott in das ein, was ein Kennzeichen der Gottbildlichkeit bewussten Lebens ist: in den freien Vollzug der Vernunft, und das würde die Gottbildlichkeit unterminieren [...]“

⁷¹ Ebd., 135.

⁷² Ebd., 136.

⁷³ Ebd., 138.

„Deutungskategorie, die religiösen Sinndeutungssystemen zugehört“⁷⁴. Konkrete „Überzeugungen, die einen Glauben inhaltlich bestimmen“, entstünden im Zuge jener Deutungspraxen. Deswegen sei Offenbarung in diesem Sinne eine „Bezeichnung der Vernunft für sich selbst und ihrer Vermögen“, „und zwar unter der Maßgabe religiöser Selbst- und Weltdeutung als eine sich einem Unbedingten verdankende Vernunft“⁷⁵.

6 Glaube als Praxis und Lebensform

Für Wendel ist Glaube eine Praxis, eine Lebensform. Er beziehe sich allein auf die kantischen Fragen „Was sollen wir tun?“ und „Was dürfen wir hoffen?“.⁷⁶ Sie stimmt (dem etwas einseitig gedeuteten) Kant vorbehaltlos zu, wenn sie schreibt, dass für die theoretische Vernunft Gotteserkenntnis unmöglich sei.⁷⁷ Dabei wird aber Wissen immer nur als sicheres Wissen verstanden – und ein solches sicheres Wissen ist weder in Bezug auf Gott noch in Bezug auf physikalische Gesetzmäßigkeiten oder die Ich-Perspektive anderer Lebewesen möglich. Doch: Sicheres Wissen interessiert die meisten Wissenschaftler(innen) nicht, weder analytische Philosoph(inn)en noch Naturwissenschaftler(innen). Es geht in der Wissenschaft um *gerechtfertigte Überzeugungen*. Auch wenn wir kein sicheres Wissen über Gottes Natur oder über göttliche Offenbarung haben können, heißt dies nicht, dass wir nicht gute, vorläufige Theorien oder Modelle über Gott und das Gott-Welt-Verhältnis konstruieren können. Und es muss uns auch immer bewusst sein, dass wir diese Modelle unter bestimmten weltanschaulichen Voraussetzungen konstruieren, dass viele Argumentationen auf nicht beweisbaren (basalen) Überzeugungen basieren.

Es lässt sich hierbei tatsächlich eine Parallele zwischen der kantisch inspirierten Religionsphilosophie Wendels und der analytischen Schule der non-evidentialistischen Reformierten Erkenntnistheorie ausmachen, auch wenn sich diese Ansätze in anderer Hinsicht fundamental widersprechen. Beide setzen religiösen Glau-

⁷⁴ Ebd., 139.

⁷⁵ Ebd., 141.

⁷⁶ Vgl. ebd., 113.

⁷⁷ Ebd.

ben nämlich bei solchen berechtigterweise basalen Überzeugungen (*properly basic beliefs*) an. Für Kant ist zwar der Glaube an Gott selbst keine basale Überzeugung, hängt aber sehr eng mit bestimmten basalen Überzeugungen zusammen, nämlich der universalen Gültigkeit des moralischen Gesetzes und der damit verbundenen Hoffnung, dass Glückswürdigkeit und Glückseligkeit im Eschaton zusammenfallen.⁷⁸ Für Reformierte Erkenntnistheoretiker hängt Glaube allerdings nicht nur mit der basalen Überzeugung zusammen, dass es eine moralische Pflicht gibt oder dass andere Ich-Perspektiven als die unsrige existieren, sondern auch, dass die menschliche Vernunft prinzipiell (aber aufgrund der Erbsünde nur eingeschränkt)⁷⁹ wahrheitsfähig ist. Aber genau diese These der Einschränkung der menschlichen Vernunft stellt für zum Rationalismus tendierende Theologen einen unzumutbaren – wie Wendel es nennt – „Rest-Extrinsezismus“⁸⁰ dar und markiert den großen Unterschied zwischen den genannten Ansätzen. Selbst wenn die Mechanismen, die die Vernunft erhellen, bereits gnadenhaft in die Schöpfung eingebaut sind, würde das ja bedeuten, dass begnadete Menschen einen vernünftige(re)n Zugang zu heilsrelevanten Glau-

⁷⁸ Vgl. A. Wood, Kant's Deism, in: P. Rossi, M. Wreen (Hg.), Kant's Philosophy of Religion Reconsidered, Bloomington, IN 1991, 32f.: „Kant does not hold this strong evidentialist thesis, since he holds that we could never have sufficient evidence or proof for theism (nor is theistic belief self-evident, evident to the senses, or incorrigible). But since he endorses natural theology, he allows for either pure reason or a posteriori considerations, adjudicated by pure reason, to provide reasons or evidence for theistic belief. In either case, he insists that theistic belief must be based on some (in fact moral) reasons, reasons which would be universally valid for any rational being who is able to possess them. Although this is not as unremittingly strong as the evidentialist's demand for sufficient evidence, what Kant fails to see is the possibility that theistic beliefs could be properly basic beliefs, beliefs that are epistemically justified without evidence, or other beliefs as reasons. More precisely, theistic beliefs could be properly basic beliefs even though, contrary to the classical foundationalist's view, they are neither self-evident, nor evident to the senses, nor incorrigible.“ Dass Postulate der praktischen Vernunft unter Berufung auf Kant als basale Überzeugungen herangezogen werden, ist auch in der analytischen Theologie nicht unüblich – vgl. Gasser, Toward Analytic Theology (s. Anm. 7), 37: „First, rationally grounded belief – faith – is epistemologically rooted in the architecture of man's practical reason.“

⁷⁹ Vgl. dazu noch einmal den Hinweis von Forrest, The Epistemology of Religion (s. Anm. 61).

⁸⁰ Vgl. Wendel, In Freiheit glauben (s. Anm. 44), 131.

bensinhalten haben, nicht-begnadete Menschen nicht oder nur eingeschränkt. Von rationalistischer Seite würde daher argumentiert werden, dass eine solche „Gnaden-Willkür“ nicht mit der These eines allmächtigen und allgütigen Gottes vereinbar ist – analog zum Theodizee-Problem.⁸¹

Auch wenn diese erkenntnistheoretischen Dispute hier nur ange-rissen werden können, sollte bereits ersichtlich geworden sein, dass die Debatte um das Verhältnis von Vernunft, Autonomie und Offenbarung nicht auf die Gegenüberstellung zwischen kontinentaler und analytischer Theologie zurückgeführt werden kann, sondern anerkannt werden muss, dass die Unterschiede innerhalb der Schulen manchmal größer sind als zwischen den Schulen.

Exemplarisch für eine solche Annäherung lässt sich schon seit über zehn Jahren wahrnehmen, dass sich innerhalb der analytischen Theologie eine starke, durch die kontinentale Philosophie geprägte idealistische Bewegung etabliert.⁸² Klaus Müller (*1955), der sich wohl-gemerkt ebenso als Analytiker wie als Idealist bekennt, schreibt, dass für ihn die „kritisch-produktive Aufnahme der idealistischen Denkform in erstpersionlicher Perspektive“ mit der Entdeckung verbunden war, dass wesentliche „Züge [dieser Denkform] wider alles Erwarten nach einem radikalen Durchgang durch das Säurebad der analytischen Philosophie nicht nur rehabilitiert, sondern sogar argumentativ gehärtet“⁸³ wurden. Man kann beobachten, dass vor allem libertarische, nicht-dualistische Strömungen innerhalb der analytischen Theologie stark idealistisch geprägt sind. Beispielsweise rezipiert Philip Clayton (*1955) die Philosophie Schellings und verteidigt – wie auch Godehard

⁸¹ Ähnlich wie beim Theodizee-Problem muss von der moderat extrinsezistischen Auffassung auch begründet werden, wie ein ungleicher Zugang zur Vernunft bzw. die ungleich verteilte Gnade, welche die Vernunft heilen kann, mit Gottes Allmacht und Barmherzigkeit vereinbar ist. Dafür es m. E. unumgänglich, ein Mindestmaß an Eigengesetzlichkeit sowie einen inhärenten, auf echten Zufall basierenden Indeterminismus der geschaffenen Wirklichkeit zu verteidigen.

⁸² Vgl. J. Farris, S. M. Hamilton, J. S. Spiegel (Hg.), *Idealism and Christian Theology*, Bd. 1, London 2017; B. P. Göcke, J. Farris (Hg.), *Handbook on Idealism and Immaterialism*, London 2021.

⁸³ K. Müller, *Idealismus und Theologie*, in: M. Blay, T. Schärtl, C. Tapp (Hg.), „Stets zu Diensten?“ Welche Philosophie braucht die Theologie heute? (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 14), Münster 2019, 87–101, hier: 89.

Brüntrup (*1957) – einen Panentheismus.⁸⁴ Darin wird Offenbarung gerade nicht verstanden als etwas, das von außen an uns herantritt und das wir als freies Gegenüber annehmen oder ablehnen können. Die Debatte, ob Gott als Person, also als Handlungssubjekt mit eigener Ich-Perspektive gesehen werden darf, wird innerhalb der analytischen Theologie weitreichend und fruchtbar geführt. Man kann auch beobachten, dass ein nicht-instruktionstheoretisches extrinsezistisches Offenbarungsverständnis stark mit der These der Unhintergebarkeit der Ich-Perspektive – auch der von Gott – zusammenhängt. Wie der Ox-forder Religionsphilosoph John R. Lucas (1929–2020) schreibt:

„If God is personal, he is rational, but not merely rational. Hence the sense of his hiddenness and inscrutability, from which in turn stems the need for revelation. It is characteristic of persons to be not rationally transparent but to have some privacy of intention and some privacy of thought. I cannot tell what you are going to do until you have made up your mind, and avowed your intention. So too with God. We cannot see through him, but must wait on his choosing to share his thoughts with us, and show us what he has in mind. Reason is not opposed to revelation, but requires it to complete our knowledge of a rational, but personal, God we are led by reason to believe in.“⁸⁵

Die Frage, inwiefern Gott eine Person ist und wie die Subjektivität Gottes mit der Subjektivität der Menschen zusammenhängt, ist eine noch offene Frage in der theologischen Forschung, zu der gerade die analytische Religionsphilosophie und Theologie in den letzten Jahren wichtige Beiträge geliefert hat – speziell im Zusammenhang mit der Diskussion um den Panentheismus, Panpsychismus und der Omnisubjektivität Gottes.⁸⁶ Es wäre wünschenswert, dass sich

⁸⁴ Vgl. P. Clayton, *The Problem of God in Modern Thought*, Grand Rapids, MI 2000, 467–508; G. Brüntrup, *Prozestheologie und Panentheismus*, in: ders., L. Jaskolla, T. Müller (Hg.), *Prozess – Religion – Gott. Whiteheads Religionsphilosophie im Kontext seiner Prozessmetaphysik*, Freiburg i. Br. 2020, 206–228.

⁸⁵ J. R. Lucas, *Reason Restored*, in: W. J. Abraham, S. Holtzer (Hg.), *The Rationality of Religious Belief. Essays in Honour of Basil Mitchell*, Oxford 1987, 71–84, hier: 84.

⁸⁶ Vgl. u. a. M. Reményi, *More than a Person. Reflecting on God's Relationship to Creation*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 12 (2020) 43–60;

unterschiedliche theologische Schulen gemeinsam diesen inhaltlichen Herausforderungen stellen würden.

7 Fazit

Ich hoffe, in diesem Beitrag gezeigt zu haben, dass einerseits die analytische Theologie deutlich pluraler ist als oft angenommen und dass andererseits erkenntnistheoretische Diskurse über das Verhältnis von autonomer Vernunft und göttlicher Offenbarung nicht nur in kontinentaler Methodenreflexion, sondern genauso innerhalb der analytischen Schule geführt werden. Wie genau Glaube und Offenbarung beschaffen sein müssen, damit die menschliche Autonomie nicht in unzulässigem Maße eingeschränkt wird, bleibt eine offene Frage, über die existenziell und wissenschaftlich gestritten werden darf und muss. Analytische Theologie im weiteren Sinne ist eine Theologie, die – wie Winfried Löffler (*1965) es ausdrückt – „besonderen Wert auf die Offenlegung argumentativer Strukturen legt und dabei besonders auf sprachliche Präzisierung achtet“⁸⁷. Themen wie menschliche Autonomie, verschiedene Offenbarungsverständnisse, die irreduzible Ich-Perspektive, Glaube als Erfahrung und Deutungskategorie – all dies wird innerhalb der analytischen Theologie verhandelt. Selbst ein möglicher Erkenntnisgewinn durch den Rekurs auf Empathie und Narrative wird nicht pauschal abgelehnt, wie neue Entwicklungen innerhalb der analytischen Theologie z. B. bei Eleonore Stump nahelegen.⁸⁸ Auch unterschiedliche erkenntnis-

L. Zagzebski, *Omnisubjectivity*, in: J. Kvanvig (Hg.), *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, New York 2008, 231–247.

⁸⁷ Löffler, *Wer hat Angst vor analytischer Philosophie?* (s. Anm. 18), 386.

⁸⁸ Vgl. E. Stump, *Wandering in Darkness*, Oxford, New York 2010, 24f. Stump sieht in weiten Teilen der analytischen Tradition eine „cognitive hemianopsia“, also eine Tendenz zu glauben „left-brain skills alone will reveal to us all that is philosophically interesting about the world“ und plädiert für eine stärkere Würdigung von Narrativen über reinen Argumenten, was einen Anknüpfungspunkt für große Teile der kontinentalen theologischen Tradition darstellt. In den vergangenen Jahren lässt sich eine Öffnung der analytischen Theologie dahingehend beobachten. Auch Thomas Schärfl plädiert für eine Integration von „Orientierungswissen“ und „Verfügungswissen“ in die Theologie; vgl. T. Schärfl, *Theologie – Weisheit – Wissenschaft. Ein Vorschlag*, in: B. P. Göcke (Hg.), *Die Wissen-*

theoretische Vor-Festlegungen in Richtung Realismus oder Anti-Realismus lassen sich ausmachen, allerdings mit einer offensichtlich mehrheitlichen Favorisierung des ersteren. Unter Berücksichtigung dieser Pluralität und Integrationsfähigkeit gibt es für die Ablehnung und Stigmatisierung der analytischen Tradition im deutschsprachigen Raum deswegen weniger inhaltliche, sondern meines Erachtens primär psychologische, wissenschaftsstrategische und politische Gründe, die an anderer Stelle bereits aufgegriffen worden sind und weiter reflektiert werden sollten.⁸⁹

schaftlichkeit der Theologie (Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie 13), Bd. 1, Münster 2018, 227–276, hier: 228f.

⁸⁹ Vgl. Schärtl, Von der Scholastikrezeption in die Arme der Analytischen Theologie (s. Anm. 30), 185–188.202f.209f.213f.