

# Christliche Philosophie – ein hölzernes Eisen?<sup>1</sup>

*Christian Tapp, Innsbruck*

## 1. Der Streit um die christliche Philosophie

Freundschaften bereichern unser Leben. Freunde sind angenehm: Sie unterstützen uns, sind uns emotional nahe, können uns anspornen ihnen nachzueifern, und wir empfinden Sympathie und Zuneigung zu ihnen. Freundschaften sind aber auch anstrengend: Sie wollen gepflegt werden, unsere Freunde dürfen uns ungeschminkt die Wahrheit sagen, uns »den Kopf waschen«. Wir nehmen es ernst, wenn sie, die uns wohlgesonnen sind, uns kritisieren, uns auf Einseitigkeiten und Engstirnigkeiten hinweisen. Manchmal funktionieren Freundschaften einfach nicht, andere Male lernen wir Menschen frisch kennen und fühlen uns dennoch schnell vertraut miteinander. Niemand von uns wird auf seine Freunde verzichten wollen. Das Angenehme und das Anstrengende gehören zusammen.

Dies alles ist auch der Fall, wenn ein Philosoph<sup>2</sup> mit dem Christentum befreundet ist. Eine solche Freundschaft hat angenehme Seiten. Das kulturelle Gedächtnis einer Jahrtausende alten Religion bewahrt manche Weisheiten, die der Philosoph mit den Mitteln der Vernunft wiederzugewinnen versuchen kann. Es bewahrt auch kontroverse Glaubensinhalte, die sich philosophisch kritisieren lassen. Das Christentum hat wie wenige andere Religionen eine Theologie mit hohen philosophischen Ansprüchen ausgebildet, die bewährte Antworten auf Grundfragen bereithält, mit denen der Philosoph ringt. Der Philosoph kann diese Antworten nicht einfach unkritisch übernehmen, denn er fühlt sich in besonderem Maße dem Anspruch der Aufklärung auf das »*sapere aude*« verpflichtet (»Habe Mut, dich deines eigenen Verstandes zu bedienen!«<sup>3</sup>). Aber oft sind diese religiösen Antworten Kandidaten, die verdienen, sorgfältig geprüft zu werden.

1 Der vorliegende Text ist eine für die Drucklegung überarbeitete Fassung meiner Antrittsvorlesung vom 19. Oktober 2016 als Stiftungsprofessor für Christliche Philosophie der Gedächtnisstiftung Peter Kaiser (1793–1864) an der Universität Innsbruck. Für hilfreiche kritische Kommentare danke ich Christian Kanzian, Christoph Jäger und Edmund Runggaldier.

2 Personbezogene Ausdrücke verwende ich i. d. R. in der grammatischen Grundform mit generischem Artikel. Über das Geschlecht oder die Geschlechterrolle der gemeinten Personen ist damit keine Aussage gemacht.

3 Horaz, Epistulae I,2,40; I. Kant, Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung? (1784): Ders., Werke in sechs Bänden, W. Weischedel (Hg.), (Darmstadt 1998), VI: 53–61, hier 53.

Die Freundschaft zum Christentum hat wie jede Freundschaft nicht nur angenehme Seiten, sie ist auch anstrengend. Der kreative Denker will sich nicht vereinnahmen lassen. Dem philosophischen Kopf widerstrebt der Gedanke vorgegebener Antworten. Der kritische Geist begehrt auf gegen die Vorstellung einer mit Anspruch auf Wahrheit vorgetragenen Lehre.

Wie gesagt, insoweit ist es bei der Freundschaft zwischen dem Philosophen und dem Christentum wie bei allen Freundschaften: Es gibt Angenehmes und Anstrengendes. Wir könnten es nun bei diesen eher unkontroversen Feststellungen bewenden lassen, wenn nicht noch eine Frage übriggeblieben wäre. Eben hieß es nebenbei, dass manche Freundschaften nicht funktionieren. Wie steht es damit zwischen Philosophin und christlicher Religion? Kann ihre Freundschaft funktionieren?

Damit aber sind wir mitten im Thema. Wenn nämlich christliche Philosophie ein hölzernes Eisen wäre, ein Selbstwiderspruch, ein Ding der Unmöglichkeit, dann könnte es keine noch so pathetisch beschworene Freundschaft zwischen Philosophie und Christlichkeit geben. Genau das aber wird behauptet. »Christliche Philosophie« ist ein höchst umstrittener Begriff. Bis in die 1930er Jahre wurde international eine in Frankreich initiierte Debatte geführt, von Fachkongressen bis hinein in Tageszeitungen.<sup>4</sup> Seitdem ist es ruhiger geworden – was aber nicht heißt, dass das Problem zur allseitigen Zufriedenheit gelöst worden wäre. Vielmehr gilt der Ausdruck »christliche Philosophie« auch Christentumsfreunden unter den Philosophen ausdrücklich als »Problemanzeige« (Honnfelder).<sup>5</sup> Vielleicht wird sich auch der eine oder andere von Ihnen beim Erhalt der Einladung zu dieser Vorlesung gefragt haben, was das eigentlich sein oder wie das eigentlich gehen soll: »christliche Philosophie«.

Dass christliche Philosophie möglich ist, wurde sowohl von Theologen – besonders von protestantischen Theologen – als auch von Philosophen heftigst bestritten. So nennt der Philosoph Martin Heidegger (1889–1976) eine christliche Philosophie »ein hölzernes Eisen und ein Mißverständnis«<sup>6</sup>. Sie sei ein noch schlimmerer Widerspruch als ein viereckiger Kreis, da Viereck und Kreis zumindest noch gemeinsam hätten, dass sie »räumliche Gebilde« sind.<sup>7</sup> Nach Ansicht des protestantischen Theologen Karl Barth (1886–1968) scheint christliche Philosophie ebenfalls eine *contradictio in adiecto* zu sein. Er schrieb: »Handelt es sich bei etwas um *phi-*

4 Zu dieser Debatte siehe G. B. Sadler, Reason fulfilled by revelation: The 1930s Christian philosophy debates in France (Washington 2013).

5 Der Begriff der christlichen Philosophie sei »mehr eine Problemanzeige als eine zulängliche Selbstinterpretation«, so L. Honnfelder et al., Christliche Philosophie: LThK 2 (Freiburg 1994), 1148–1156, hier 1156.

6 M. Heidegger, Einführung in die Metaphysik = Gesamtausgabe 40 (Frankfurt 1983), 9.

7 M. Heidegger, Nietzsche = Gesamtausgabe 6,2 (Frankfurt 1997), 116.

*losophia*, so ist es nicht *christiana*, und ist es *christiana*, so ist es nicht *philosophia*.«<sup>8</sup>

Andere hielten dagegen. Beispielsweise der Innsbrucker Philosoph Emerich Coreth (1919–2006). Für ihn ist christliche Philosophie ein geschichtliches Faktum, auch wenn er zugesteht, dass ihre sachliche Berechtigung diskutabel sei.<sup>9</sup> Coreth plädiert jedenfalls leidenschaftlich für eine, wie er sagt, »Philosophie aus dem Geiste des Christentums«. Und auch in der philosophischen Tradition gab es Positionen, die eine sehr enge Beziehung zwischen Christentum und Philosophie stark machten – verschiedene historische Linien lassen sich verfolgen, etwa eine Linie von den neuplatonisch beeinflussten Kirchenvätern bis zu den Philosophen des Deutschen Idealismus. Hegel, Fichte und Schelling arbeiteten an dem Projekt, das traditionelle Christentum in eine philosophische Vernunftreligion »aufzuheben«; Schelling bezeichnete seine Philosophie *expressis verbis* als »christliche Philosophie«.

Was nun also...? Ist ein christliches Denken die bessere Philosophie oder ist christliche Philosophie ein Selbstwiderspruch? Dies ist meine Frage. Und die typisch philosophische Antwort lautet: »Es hängt davon ab...« Denn diese Frage kann man nur differenziert beantworten. Eine Antwort hängt davon ab, was man unter »christlicher Philosophie« eigentlich genau verstehen will. Und das wiederum hängt unter anderem davon ab, welches Verständnis von Philosophie man hat und was hier »christlich« bedeuten soll.<sup>10</sup> Zum Selbstverständnis der Philosophie sei nur stichpunktartig notiert: Verpflichtung allein auf die Vernunft, Reflexion auf die Welt- und Selbstdeutung des Menschen, denkerisches Bemühen um eigene Einsicht in die Zusammenhänge von allem, argumentative Auseinandersetzung mit den großen, letzten Fragen der Menschheit (im Englischen *big questions*).<sup>11</sup> Ich muss heute voraussetzen, dass wir uns jedenfalls ungefähr einig darüber sind, was Philosophie ist. Denn es wird uns genügend Arbeit machen, der beschränkten Fragestellung nachzugehen, wie das Adjektiv »christlich« der Philosophie eigentlich eine genauere Bestimmung hinzufügen könnte.

8 K. Barth, Die kirchliche Dogmatik I/1 (Zollikon 1964), 4.

9 So schreibt E. Coreth z. B. in der Einleitung in das Gesamtwerk zu E. Coreth – W. M. Neidl – G. Pfligersdorffer (Hg.), Christliche Philosophie (Graz 1987–1990), 1: 23: »Christliche Philosophie ist eine geschichtliche Wirklichkeit. In welchem Sinn und mit welchem Recht sie möglich ist, mag eine Frage sein, auf die es verschiedene Antworten gibt.«

10 Das gesonderte Problem, dass »das Christliche nicht scharf zu scheiden [ist] von dem, was noch nicht oder nicht mehr christlich ist«, notiert E. Coreth, Sinn und Aufgabe christlicher Philosophie: Ders., Beiträge zur christlichen Philosophie, C. Kanzian (Hg.), (Innsbruck 1999), 398–408, hier 404.

11 So etwa O. Muck, Christliche Philosophie (Kvelaer 1964), 20: »Philosophie ist der Versuch, eigene Einsicht in die allgemeinsten Zusammenhänge der Wirklichkeit zu erlangen. Dabei wird auf die Werke früherer Philosophen methodisch zurückgegriffen.«

Zunächst einige eher oberflächliche Beobachtungen. Auf der institutionellen Ebene gibt es Philosophie und Theologie als getrennte und eigenständig organisierte Wissenschaften. Und in vielen theologischen Fakultäten gibt es Personen, die Philosophie betreiben. Will man diese Personen »christliche Philosophen« nennen, so gibt es in einem schlichten faktischen Sinne natürlich »christliche Philosophie«, nämlich als philosophische Tätigkeit im institutionell-organisatorischen Rahmen einer theologischen Fakultät. Ähnlich verhält es sich, wenn man das Attribut »christlich« auf die persönliche Religionszugehörigkeit bezieht: Natürlich gibt es Philosophinnen und Philosophen, die Christen sind.<sup>12</sup>

Aus diesen oberflächlichen Betrachtungen ziehe ich die Schlussfolgerung, dass es offensichtlich völlig unproblematische Bedeutungen des Ausdrucks »christliche Philosophie« gibt. Im Sinne von Organisation und/oder persönlicher Geschichte ist »christliche Philosophie« tatsächlich ein empirisches Faktum. Das Problem ist natürlich, dass dieser Sinn des Ausdrucks »christliche Philosophie« ziemlich inhaltsleer ist. Aber jedenfalls scheidet damit ein undifferenziertes »Nein, christliche Philosophie kann es nicht geben« schon einmal aus.

Dasselbe gilt dann aber auch für ein undifferenziertes »Ja«. Etwa wenn jemand, um nur ein Extrembeispiel zu konstruieren, unter »christlicher Philosophie« verstünde, dass man die philosophische Frage nach den Grundstrukturen der Wirklichkeit durch Verweis auf Bibel oder Katechismus »beantworten« würde. Oder dass man Erklärungslücken, etwa in biologischen Erklärungen für die Entstehung des Lebens, mit Gott füllen würde. Die Bibel als Joker, wenn man ansonsten philosophisch schlechte Karten hat, das wäre jedenfalls philosophisch sicher nicht akzeptabel.

Wenn wir uns nun ein Spektrum vorstellen, in das man die Akzeptabilität verschiedener Konzeptionen von »christlicher Philosophie« eintragen kann, so haben wir bislang nur die uninteressanten Extrempositionen abgehakt:<sup>13</sup> das eine Extrem, was wohl jeder als Philosophie akzeptieren

12 Diese Feststellungen sind zwar, wie behauptet, oberflächlich, damit aber keineswegs überflüssig. Denn gelegentlich wird das entscheidende Merkmal tatsächlich in der privaten Religionszugehörigkeit von Philosoph(inn)en gesehen. So wird im islamischen Raum oft auch terminologisch eine »Islamic philosophy« von einer »Muslim philosophy« unterschieden (vgl. W. Löffler, Two kinds of Christian philosophy: European Journal for Philosophy of Religion 5/2 [2013], 111–127, hier 111, Fn. 1). Und bisweilen wird selbst in als wissenschaftlich auftretenden Zeitschriften die These vertreten, dass Christen keine Philosophieprofessoren sein könnten und stattdessen »should leave academia to become clergy«, so z. B. M. T. McFall, Can Christians be philosophy professors?: Teaching Philosophy 35/1 (2012), 63–81.

13 Warum man sich auch mit diesen fast trivialen Fällen aufhalten sollte, lehrt einen der große Logiker Joseph M. Bocheński (1902–1995): »Bis jetzt haben wir nur ganz einfache, um nicht zu sagen, banale Dinge besprochen. Vielleicht wird einer sich empören, dass ich kostspieliges Papier für solche Banalitäten verschwende. Ich würde ihm antworten, dass ich als Logiker vor Banalitäten große Achtung habe. Die Logik ist ja letzten Endes nichts anderes

würde, wo das Attribut »christlich« aber inhaltlich nicht viel besagt, und das andere Extrem, das zwar irgendwie christlich gehaltvoll, aber philosophisch völlig inakzeptabel wäre.

Die eigentlich interessante Frage ist nun, wie es um den Bereich zwischen den Extremen steht, wie stark man das Christliche machen kann, ohne den Bereich des philosophisch Akzeptablen zu verlassen.

Um dieser Frage weiter nachzugehen, möchte ich in drei Schritten vorgehen.

1. Will ich einige der kritischen Argumente diskutieren, die behaupten, dass es eine christliche Philosophie nicht geben kann. Dann will ich,
2. einen heutigen Ansatz der analytischen Philosophie vorstellen, der sich ausdrücklich selbst als »christliche Philosophie« versteht, nämlich die *Reformed Epistemology* des US-amerikanischen Philosophen Alvin Plantinga. Und schließlich,
3. möchte ich versuchen, systematisch die Bandbreite der möglichen Verständnisweisen von »christlicher Philosophie« begrifflich zu entwickeln und zu untersuchen, welche dieser Verständnisweisen auch unter neuzeitlichen Bedingungen konsensfähig sein oder zumindest als respektable Alternativen in die philosophische Diskussion eingebracht werden könnten.

## 2. Drei Argumentationsstrategien gegen die Möglichkeit einer christlichen Philosophie

### 2.1 Heidegger und das Autonomieproblem

Gewichtige Argumente gegen die Möglichkeit christlicher Philosophie hat Martin Heidegger vorgelegt. In seinen Vorlesungen zu Nietzsche zitiert er Nietzsches berühmte Äußerung, das abstrakte Denken sei für viele eine Mühsal, für ihn aber, an guten Tagen, »ein Fest und ein Rausch«.<sup>14</sup> Für Nietzsche gehört zu einem Fest Ausgelassenheit, Übermut, Stolz und »Hohn über alle Art Ernst und Biedermännerei«; ein Fest sei »ein göttliches Jasagen zu sich aus animaler Fülle und Vollkommenheit«. Dies seien

als eine Sammlung von bloßen Banalitäten. Da kann man zum Beispiel lernen, dass es regnet oder nicht regnet und auch: Wenn eine Kuh muht, dann muht sie. Dazu, wird man mir sagen, braucht man nicht viel Weisheit. Und doch ist in der Logik aus solchen Banalitäten etwas entstanden, was gar nicht bedeutungslos ist [...] Hier möchte ich nur sagen, dass die Zeit gekommen ist, die sozusagen einfachen, leichten Banalitäten zu verlassen und uns den schwierigeren zuzuwenden. Das passiert in der Logik immer wieder. Eine gewisse Anstrengung wird hier vonnöten sein.« (J. M. Bocheński, Über den Sinn des Lebens: C. Fehige – G. Meggle – U. Wessels [Hg.], Der Sinn des Lebens [München 2004], 299–309, hier 301).

14 M. Heidegger, Nietzsche = Gesamtausgabe 6,1 (Frankfurt 1996), 4.

nun aber »lauter Zustände, zu denen der Christ nicht ehrlich Ja sagen darf. Das Fest ist Heidentum par excellence« (*Der Wille zur Macht*, n. 916). Und deshalb, so fügt Heidegger seinerseits hinzu, »gibt es auch niemals im Christentum das Fest des Denkens, d. h. es gibt keine christliche Philosophie. Es gibt keine wahrhafte Philosophie, die sich irgendwoher anders als aus sich selbst bestimmen könnte.«

In diesem Gedankengang Heideggers lassen sich zwei Argumente unterscheiden. Das erste schließt eng an Nietzsche an: Das Fest des Denkens, also sozusagen seine Hochform, trage animalische Züge, deren Bejahung mit der christlichen Moral unvereinbar wäre. Also: das Adjektiv »christlich« impliziere eine bestimmte Moral und diese sei unvereinbar mit der Hochform philosophischen Denkens. Nennen wir das »das moralische Argument«. Das zweite Argument geht wesentlich weiter: Philosophie könne sich nur aus sich selbst bestimmen, nicht aus etwas anderem. Ein »Philosophieren aus christlichem Geist«, von dem Coreth spricht, wäre dagegen eine Fremdbestimmung der Philosophie, die mit ihrem Anspruch auf Autonomie kollidieren würde. Dies könnte man »das Autonomieargument« nennen.

Das moralische Argument lohnt kaum eine eingehendere Auseinandersetzung. Das Argument hat sehr starke, zweifelhafte Prämissen und ist insofern äußerst schwach. Weder ist klar, dass jegliche Form festlicher Ausgelassenheit allgemeinen christlichen Moralgrundsätzen widersprechen würde (der Katholik hat hier, gerade wenn er aus dem Rheinland kommt, sowieso eine andere Ansicht als der durchschnittliche evangelische Pastorensohn); noch, dass festliche Ausgelassenheit immer bis ins Animalische gehen muss – gerade wenn das Fest ein wirkliches Ja-Sagen zu sich selbst sein soll. Und am wenigsten ist klar, dass dies bei einem Fest der Fall sein muss, das das abstrakte Denken betrifft. (Ich kann mir nicht vorstellen, dass es in philosophischen Lehrveranstaltungen an nicht dem Christentum verbundenen Institutionen geradezu »animalisch« zugeht...) Heidegger selbst hat schon darauf hingewiesen, dass Nietzsche sein »Fest des Denkens« nur aus seiner metaphysischen Grundauffassung denken kann: dem Willen zur Macht. So hängt dieses erste Argument letztlich auch noch an der Metaphysik Nietzsches. Und auch die muss man ja nicht teilen.

Das Autonomieargument lädt hingegen zu einer tieferen Besinnung ein. Es geht um so etwas wie ein neuzeitliches Dogma der Philosophie, ihre Autonomie, in Heideggers Worten: dass sie sich nur aus sich selbst bestimmen kann. Wie steht es also mit der Möglichkeit, »aus christlichem Geist« zu philosophieren?

Sehen wir das Argument etwas genauer an. Die Philosophie kann sich nur aus sich selbst bestimmen. Was aber bedeutet hier: »aus sich selbst«? Es bedeutet: aus der Philosophie selbst. Wenn aber Philosophie

gerade erst bestimmt werden soll, was soll es dann heißen, dass sie aus der Philosophie selbst bestimmt werden soll, wo doch, was Philosophie ist, noch nicht bestimmt worden ist? Soll sie ihre Bestimmung aus etwas völlig Unbestimmtem schöpfen? Es klingt so, als würde hier eine *tabula rasa* gefordert, ein völlig voraussetzungsloser Anfang des Denkens, ein Denken, das nirgendwo herkommt, nirgendwo hinwill und sich gewissermaßen in einem kräftefreien Vakuum der Bezugslosigkeit erst selbst erschafft. Das aber halte ich für eine Illusion. Jedes Denken und Philosophieren setzt nicht bei Null an, sondern steht schon in einem Kontext von sprachlichen, kulturellen und denkerischen Vorbestimmtheiten. Von diesen Vorbestimmtheiten kann und muss es sich natürlich ein Stück weit freimachen und emanzipieren. Aber dadurch bleibt es dennoch ex negativo auf sie bezogen.<sup>15</sup> Vielleicht muss man aber auch gar nicht so weit gehen und kann sich vorerst mit der Feststellung begnügen, dass jedes Denken eingewoben ist in das Leben eines konkreten Menschen, der in mannigfaltigen Bezügen verschiedenster Art steht.

Nun könnte man zu Gunsten des Autonomiearguments einwenden, dass unsere Kritik nicht genügend deutlich zwischen Genese und Geltung unterscheidet. Es mag ja sein, dass das Christentum in der Philosophiegeschichte eine wichtige Rolle gespielt hat, aber mittlerweile hat die Philosophie doch ihre Kinderstube verlassen und ist selbständig geworden. Wollte man allein aus der historischen Nähe zwischen Philosophie und Christentum die Möglichkeit christlicher Philosophie ableiten, so wäre das in etwa, wenn man Usain Bolt sagen würde, er könne nicht alleine laufen, weil er dazu als Kind die Hand seiner Mutter gebraucht hat. Unsere Kritik an Heideggers Autonomieargument ist aber nicht auf das Historische beschränkt. Philosophie ist nicht nur von ihrer geschichtlichen Herkunft her, sondern auch in der Gegenwart stets kulturell verwurzelt. Die Welt- und Selbstdeutung der Menschen geht ihrer philosophischen Reflexion voraus. Wir haben *erst* eine Weltanschauung und dann denken wir kritisch über sie nach.

So ist es ja auch einhellige Ansicht der Philosophiehistoriker, dass die abendländische Philosophie zentrale Begriffe und Theorien der Auseinandersetzung mit dem Christentum verdankt. Ich verweise nur auf die Konzeption des Menschen als Person bzw. Subjekt,<sup>16</sup> den Begriff der Freiheit, die Ansicht der Kontingenz der Welt.

15 Vgl. etwa Heideggers Betonung, auch das Heidnische sei immer noch etwas Christliches, da es eben das Gegen-Christliche sei (*Heidegger*, Nietzsche = GA 6,1: 4).

16 Siehe etwa T. Kobusch, *Christliche Philosophie. Die Entdeckung der Subjektivität* (Darmstadt 2006).

Die Herkunft und Verwurzelung unseres Denkens in einer bestimmten Weltanschauung kann jedenfalls kein Argument gegen seinen philosophischen Charakter sein.<sup>17</sup>

## 2.2 Barth und das (theologische) Interpretationsproblem

Ich komme damit zu dem zweiten Kritiker, den ich zu Wort kommen lassen möchte, dem protestantischen Theologen Karl Barth. Ich hatte anfangs schon sein berühmtes Zitat gebracht: »War sie [die christliche Philosophie] *philosophia*, so war sie nicht *christiana*, war sie *christiana*, so war sie nicht *philosophia*«. <sup>18</sup> Logisch betrachtet, sagt Barth damit übrigens zweimal dasselbe. Es klingt so, als würde er sagen: Philosophie kann nicht christlich sein.

Doch diese Wiedergabe von Barths Gedanken ist nicht ganz adäquat. Das wird besonders deutlich, wenn man beachtet, dass es auf derselben Seite der Kirchlichen Dogmatik heißt: »Philosophie und ›profane‹ Wissenschaft überhaupt muß wahrlich nicht ›profan‹, nicht heidnisch sein. Sie könnte *philosophia christiana* sein.« <sup>19</sup>

Was denn nun?

Liest man den Kontext von Barths Überlegungen, lichtet sich der Nebel etwas. Der Protestant Barth spricht über seine radikale Theologiekonzeption. Demnach habe die Theologie einzig und allein ihrer ureigensten Aufgabe zu folgen, nämlich das Reden der Kirche am Sein der Kirche – und das heißt für ihn: an Jesus Christus – zu messen. Da es für Barth hierbei einen Unterschied zwischen sachgemäßem und nicht-sachgemäßem Reden gibt, ist Theologie für ihn schon eine Wissenschaft. Es *könnte* nun aber sein, dass andere Wissenschaften wie die Philosophie, die Geschichtswissenschaft oder die Soziologie die theologische Aufgabe schon leisten würden, nämlich »das Reden der Kirche von Gott an ihrem Sein als Kirche zu messen.« Dann bräuchte man für Barth keine eigene theologische Wissenschaft. Das ist nämlich, was er mit »christlicher Philosophie« meint: dass sich die Philosophie um das kümmern würde, was er als die Aufgabe der Theologie ansieht. Das aber hat sie faktisch nie getan, und daher kommt es zu der merkwürdigen Spannung, dass Barth einerseits sagt, Philosophie könne christlich sein, und andererseits, es habe eine solche christliche Philosophie nie gegeben.

17 Eine ausführlichere Diskussion von Heideggers Forderung, Philosophie müsse atheistisch sein, bietet C. Tapp, Gotteswahn? Die Philosophie zwischen Atheismus und Theologie: A. Franz – C. Maaß (Hg.), Diesseits des Schweigens. Heute von Gott sprechen (Freiburg 2011), 87–118, hier bes. 88–90, 98–102.

18 Barth, Kirchliche Dogmatik I/1: 4.

19 Barth, Kirchliche Dogmatik I/1: 3–4.

Für unsere Frage, ob eine christliche Philosophie möglich ist, trägt seine so häufig zitierte These also am Ende nicht viel aus. Sie ist zunächst überhaupt nur eine historische Aussage. Und das, was Barth im Sinne hat, nämlich, dass sich die Philosophie um die Anliegen der Theologie kümmert, ist auch nicht das, was christliche Philosophinnen und Philosophen beabsichtigen würden.

Aufmerksamkeit verdient vielleicht Barths *Begründung* dieser These: Der Philosoph, der sich mit dem christlichen Glauben beschäftigt, tue dies von den Maßstäben der Philosophie her und damit, nach Barths Verständnis, von außerhalb der Theologie. Er beurteile das Reden der Kirche nach ihr fremden Prinzipien und daher könne philosophisches Denken immer nur vermittelt einer Interpretation für die Theologie bedeutsam werden. »In jener Interpretation hört aber [...] Philosophie auf Philosophie [...] zu sein.« <sup>20</sup>

Ist das überzeugend?

Man kann es zumindest auf dem Wege einer Analogie in Frage stellen. Denken wir an die Anwendung der Mathematik in den Naturwissenschaften. Wendet man mathematische Theorien in der Physik an, so würde man wohl nicht sagen, dass sie dadurch aufhörten, mathematische Theorien zu sein. Klar können mathematische Theorien in physikalische Theorien integriert werden. Aber wir würden nicht sagen, dass es dann keine Mathematik mehr sei, was da integriert wird. Warum sollte es bei der Anwendung von Philosophie in der Theologie anders sein?

Wir können an dieser Stelle abbrechen. Denn wir haben gesehen, dass Barths These nur eine sehr beschränkte Aussage macht, deren Begründung überdies prima facie nicht plausibel wirkt. Sie lässt sich letztlich nur von Barths sehr radikalem Theologie-Verständnis her nachvollziehen, das man nicht teilen muss.

## 2.3 Carnaps Metaphysikkritik

Der bedeutende Wissenschaftsphilosoph Rudolf Carnap (1891–1970), ein Mitglied des Wiener Kreises, hat sich zur Problematik einer christlichen Philosophie nicht direkt geäußert. Seine Metaphysikkritik erlaubt aber die härtesten Schlussfolgerungen.

In dem frühen Aufsatz »Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache« <sup>21</sup> behauptet Carnap, dass die Ergebnisse der modernen Logik und Erkenntnistheorie die Möglichkeit von Metaphysik widerlegen würden. Metaphysische Sätze seien grundsätzlich sinnlos, denn: Metaphysik will eine über das Empirische hinausgehende Erkennt-

20 Barth, Kirchliche Dogmatik I/1: 4.

21 R. Carnap, Die Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache: Erkenntnis 2 (1931), 219–241.



nis erlangen, ohne sich in logischen Trivialitäten aufzuhalten. Dies, so Carnap, sei aber ein unmögliches Unterfangen, denn es gebe nur drei Arten von sinnvollen Sätzen, nämlich logisch wahre (Tautologien), logisch falsche (Kontradiktionen) und erfahrungsbezogene. Letztere aber fallen in das Gebiet der empirischen Wissenschaft. Damit kann es keine sinnvollen metaphysischen Sätze geben.

Carnap will die Sinnlosigkeit von metaphysischen Sätzen außerdem an Beispielen aufzeigen. Sätze wie »Gott existiert« oder »ich bin« sind ihm zufolge sinnlose Scheinsätze. Ihre Verifikationsbedingungen seien nicht bekannt und damit hätten sie keine Bedeutung, sie wären bedeutungslose Aneinanderreihungen von Wörtern, die z. T. selbst keine Bedeutung haben, wie etwa das Wort »Gott« (sofern man darunter nicht gerade physische Wesen versteht, die auf einem griechischen Berg herumsitzen).

Die Schlussfolgerungen für die Frage nach einer Möglichkeit christlicher Philosophie liegen auf der Hand: Wenn die Basiswörter, mit denen man religiöse Überzeugungen ausdrücken kann, als kognitiv sinnlos gelten, wird man philosophisch nichts Sinnvolles mit ihnen sagen können. Man wird sich also auch mit Carnaps Position weiter auseinandersetzen müssen, wenn man ganz grundsätzlich die Möglichkeit einer christlichen Philosophie diskutieren will.

Der allgemeine Teil von Carnaps Metaphysikkritik ist wohl bekannt. Kaum jemand teilt diese Position heute noch, und zwar vor allem, weil sie argumentativ äußerst dünn untermauert ist.<sup>22</sup> Carnaps These von der Sinnlosigkeit aller metaphysischen Sätze hängt argumentationslogisch an der Vollständigkeit seiner Unterscheidung der drei Arten von Sätzen. Für diese Vollständigkeit gibt er aber schon kein Argument an.

Und auch wenn man Carnaps Argumentation etwas genauer verfolgt – was hier nicht geschehen kann – stellt man fest, dass nahezu jede einzelne philosophische Prämisse, von der er ausgeht, heute als widerlegt gilt. Das Postulat, einzelnen Sätzen bzw. sogar jenem einzelnen Wort müsse man eine Bedeutung zuordnen können, wurde aufgegeben zugunsten der Überzeugung, dass sich sprachliche Bedeutung erst aus einem ganzen semantischen Netz ergibt.<sup>23</sup> Mathematische Sätze galten dem Logizisten

22 Etwas mehr an Argument bietet A. J. Ayer, *Demonstration of the impossibility of metaphysics*: Mind 43 (1934), 335–345. Doch hängt auch sein Argument an einem empiristischen Sinnkriterium und an der weitgehenden Gleichsetzung von Wahrheitsbedingungen-Haben und Empirisch-beobachtbar-Sein.

23 Dies hat im Anschluss an Quine besonders Donald Davidson herausgearbeitet, siehe z. B. D. Davidson, *Wahrheit und Bedeutung*: Ders., *Wahrheit und Interpretation* (Frankfurt 1999), 40–67; vgl. auch C. Tapp, *Der allwissende Interpret Donald Davidsons in theologischer Perspektive* (Münster 2004), bes. 37–40. – Ob Carnap in *Überwindung* (1931) tatsächlich noch oder wieder davon ausgegangen ist, dass nahezu jedem einzelnen Wort eine Bedeutung zugeordnet werden kann, ist allerdings nicht vollkommen klar. Im *Logischen Aufbau* (1928) sind Beziehungs- und Strukturbeschreibungen bzw. »Ganzheiten« primär

Carnap noch als logisch wahr, heute gilt der Logizismus als widerlegt.<sup>24</sup> Zwischen der Existenz von Wahrheitsbedingungen und ihrer Angebbbarkeit wird wieder deutlicher unterschieden.<sup>25</sup> Nicht-erfahrungsbezogene Sätze sind nicht automatisch logisch wahr oder falsch. Und schließlich hat Quine gezeigt, dass sich erfahrungsbezogene und nicht-erfahrungsbezogene Sätze nicht so klar trennen lassen, wie Carnap behauptet.<sup>26</sup>

## 2.4 Zusammenfassung

Carnaps Metaphysikkritik würde einer christlichen Philosophie wohl sehr wahrscheinlich den Garaus machen, doch ist sie nicht überzeugend. Im Gegenteil gelten viele von Carnaps Prämissen heute als widerlegt. Barths Verdikt gegen christliche Philosophie ist dem Wortlaut nach nur eine historische Behauptung. Seine These von der notwendigen Interpretation der Philosophie bei ihrer theologischen Indienstnahme erscheint unbegründet und hält dem Vergleich mit Anwendungen der Mathematik nicht stand. Von Heidegger haben wir ein moralisches Argument und ein Autonomieargument gegen die Möglichkeit christlicher Philosophie gesehen. Das moralische Argument war viel zu schwach und voraussetzungsbeladen. Das Autonomieargument hat eine gewisse Beweiskraft, setzt aber letztlich ein illusorisches Bild von einer kultur- und kontextfreien Philosophie voraus.

Damit haben wir uns mit den historisch einflussreichsten und bis heute am häufigsten zitierten Gegenmeinungen gegen christliche Philosophie beschäftigt. Wir können nun dazu übergehen, einen positiven Entwurf anzuschauen.

(§10, §16). In *Überwindung* (1931) heißt es jedoch: »Ursprünglich hat allerdings jedes Wort [...] eine Bedeutung« (Carnap, *Überwindung*, 221). Carnaps Schüler Sahotra Sarkar schreibt über die Entwicklung von Carnaps Denken nach den *Pseudo-Problemen* (1928): »Individual terms replaced sentences as the units of meaning« (S. Sarkar, *Rudolf Carnap, 1891–1970: The editor's introduction*: Synthese 93 (1992), 1–14, hier 4). Daher scheint es mir durchaus gerechtfertigt, Carnap die Verwendung des oben kritisierten Prinzips in *Überwindung* zu unterstellen.

24 Siehe C. Tapp, *An den Grenzen des Endlichen. Das Hilbertprogramm in Kontext von Formalismus und Finitismus* (Heidelberg 2013), Kap. 4.1 (76–100).

25 Carnap hat gelegentlich die Frage, wann etwas eine Eigenschaft hat, nicht von der Frage unterschieden, wie wir feststellen können, ob es diese Eigenschaft hat, z. B. wenn er schreibt: »Um die Bedeutung dieses Wortes zu erfahren, werden wir ihn [= jemanden, der behauptet, es gebe Dinge, die »babig« sind, C.T.] nach dem Kriterium fragen: Wie ist im konkreten Fall festzustellen, ob ein bestimmtes Ding babig ist oder nicht?« (Carnap, *Überwindung*, 223).

26 W. V. O. Quine, *Two dogmas of empiricism*: PhRev 60 (1951), 20–43.

### 3. Eine dezidierte Selbstbeschreibung als »christliche Philosophie«: die Reformed Epistemology

Das prominenteste Beispiel für eine philosophische Position, die sich ausdrücklich als »christliche Philosophie« versteht, ist die sogenannte »Reformed Epistemology«<sup>27</sup> des US-amerikanischen Philosophen Alvin Plantinga (\*1932).

Plantinga setzt an bei der empiristisch geprägten Erkenntnistheorie des frühen 20. Jahrhunderts, genauer beim sogenannten »Fundamentismus«. Der Fundamentismus geht davon aus, dass man unsere Überzeugungen in zwei Gruppen einteilen kann: in Basisüberzeugungen und abgeleitete Überzeugungen. Die Basisüberzeugungen (*basic beliefs*) sind dabei solche, die entweder evident sind (wie etwa »Junggesellen sind unverheiratet«) oder sich unmittelbar aus Sinneswahrnehmungen ergeben (etwa »Ich habe einen Roteindruck« – die genaue Abgrenzung ist umstritten<sup>28</sup>). Alle weiteren Überzeugungen sind abgeleitete Überzeugungen (*inferential beliefs*).<sup>29</sup>

Eines der Probleme des Fundamentismus ist nun, dass er viel zu eng ist. Man kann z. B. nicht erklären, dass Erinnerungen Wissen darstellen; denn die Erinnerungsüberzeugung, dass ich heute morgen Tee getrunken habe, habe ich weder aus anderen Überzeugungen abgeleitet, noch ist sie basal im Sinne von Evidenz oder von Sinnesdaten. Wenn man aber schon einmal dabei ist, die Menge der zulässigen Basisüberzeugungen zu erweitern, dann fordert Plantinga gleich noch eine Erweiterung mit dem Ziel, Raum für religiöses Wissen zu bekommen. Seine frühe Einsicht, heute als Paritätsargument bekannt, war nämlich, dass religiöse Überzeugungen epi-

27 Die Bezeichnung »Reformed Epistemology« ist absichtlich zweideutig: Es handelt sich um den Versuch einer *Reform* der Erkenntnistheorie durch Personen, die vom *Reformierten* Christentum beeinflusst sind. Plantinga hat später bedauert, dass dieser »klevtere Titel« besonders für einige seiner katholischen Kollegen ausgrenzend wirkte, vgl. *A. Plantinga, A Christian life partly lived: A. Clark* (Hg.), *Philosophers who believe. The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers* (Downers Grove 1993), 45–82, hier 67.

28 Plantinga fasst unter »klassischem Fundamentismus« sowohl mittelalterliche Varianten, bei denen Wahrnehmungüberzeugungen wie »Ich sehe eine rote Rose« basal sein können, als auch moderne empiristische Varianten, bei denen nur Sätze über Sinnesdaten bzw. die eigenen Bewusstseinszustände basal sein können. Vgl. auch *C. Jäger, Reformierte Erkenntnistheorie: ZPhF 55/4* (2001), 491–515, hier 498–499.

29 Die Unterscheidung zwischen »basal« und »abgeleitet« wird hier nur in einem normativen Sinne verwendet (i. S. v. *berechtigerweise* basal). Man kann davon einen deskriptiven Sinn unterscheiden, demzufolge eine Überzeugung »basal« heißt, wenn das epistemische Subjekt sie als basal ansieht (ob zu Recht oder nicht). Vgl. dazu *C. Jäger, Analytische Religionsphilosophie – eine Einführung: Analytische Religionsphilosophie* (Paderborn 1998), 11–51, hier 43–44. Basalität ist daneben nicht nur subjektabhängig, sondern auch zeitabhängig: Eine Überzeugung kann ihren Status verändern. Siehe dazu etwa *A. Plantinga, Reason and belief in God: Faith and rationality: A. Plantinga – N. Wolterstorff* (Hg.), *Reason and belief in God* (Notre Dame 1983), 16–93, hier 50–51.

stemologisch mit anderen, von uns allgemein akzeptierten Wissensansprüchen im selben Boot sitzen. Auch z. B. unsere Überzeugung von der Existenz anderer Personen mitsamt ihrer mentalen Zustände können wir weder durch zwingende Argumente, noch durch entscheidende Belege stützen. Akzeptieren wir hier ein Abrücken von der evidentialistischen Forderung nach Belegen, warum dann nicht auch bei religiösen Überzeugungen?<sup>30</sup>

Die Menge der Basissätze möchte Plantinga um bestimmte religiöse Überzeugungen erweitern, um sogenannte »*manifestation beliefs*«<sup>31</sup>, erlebnisnahe Überzeugungen, in denen sich eine transzendente Dimension, ein höheres Wesen, oder sagen wir einfach »Gott« manifestiert. Plantingas Beispiele für *manifestation beliefs* sind Sätze wie »Gott hat eben zu mir gesprochen«, »Gott mißbilligt, was ich getan habe« usw. Solche Überzeugungen, die man in einem herkömmlichen, nicht-technischen Sinne »mystische Überzeugungen« nennen könnte,<sup>32</sup> rechnet er zu dem Bereich dessen, was man gewissermaßen unmittelbar erfahren kann – ähnlich wie, dass man jetzt gerade einen Roteindruck habe. Andere religiöse Überzeugungen gelten Plantinga hingegen als abgeleitet, so z. B. die Überzeugung, dass Gott existiert. Sie lässt sich aus dem *basic belief*, dass Gott zu mir gesprochen hat, ableiten. »Gott existiert« ist somit ein religiöser *inferential belief*. Plantingas wichtigste These ist also (bzw. war es zu dieser Zeit), dass bestimmte religiöse Überzeugungen »*properly basic beliefs*« sein können – berechtigterweise basale Überzeugungen.<sup>33</sup>

Dann aber stellt sich das umgekehrte Problem, wie denn die Menge der möglichen *basic beliefs* sinnvoll beschränkt werden kann. Man will ja nicht, dass etwa Überzeugungen, wie »Gott hasst alle Menschen«, oder »Es gibt einen Kürbis, der so groß ist wie der Erdball« oder »Gott hat mir gerade gesagt, dass er nicht existiert« zugelassen werden.<sup>34</sup> Aber wie kann man das ausschließen?

Hierfür hat Plantinga später den Begriff des »*warrant*« in die erkenntnistheoretische Diskussion eingeführt.<sup>35</sup> »Warrant«, zu Deutsch etwa »Berechtigung« oder »Gewähr«, ist dasjenige Merkmal, das wahren

30 So der Kern von Plantingas Argumentation in seinem frühen Buch *A. Plantinga, God and other minds, A study of the rational justification of belief in God* (Ithaca 1967), vgl. auch *A. Plantinga, Self-Profile: J. E. Tomberlin – P. van Inwagen* (Hg.), *Alvin Plantinga* (Dordrecht 1985), 3–97, hier 56.

31 *W. P. Alston, Christian experience and christian belief: Faith and rationality: Plantinga – Wolterstorff* (Hg.), *Reason*, 103–134, hier 104–105.

32 In der Reformierten Erkenntnistheorie selbst wird der Begriff »mystische Erfahrung« i. d. R. für den engeren Bereich von nicht sinnlich vermittelten Gotteserfahrungen verwendet, siehe z. B. *Alston, Christian experience*, 104.

33 *A. Plantinga, Is belief in God properly basic?: Noûs 15/1* (1981), 41–51.

34 Plantinga diskutiert diesen Einwand unter der Überschrift »The great pumpkin objection«, in *Plantinga, Reason*, 16–93, hier 74–78.

35 Plantinga hat die wesentlichen Ideen seiner *warrant*-Theorie im Rahmen der Gifford-Lectures 1988 in Aberdeen entwickelt. Daraus entstand die sog. »Warrant-Trilogie«: *A. Plan-*

Überzeugungen noch dazu fehlt, Wissen zu sein.<sup>36</sup> Um »*properly basic*« zu sein, müssen Überzeugungen *warrant* haben. Nach Plantinga kann man zunächst bei denjenigen religiösen Überzeugungen von *warrant* ausgehen, die sich in einer Glaubensgemeinschaft bewährt haben. Sie können daher *properly basic* sein.<sup>37</sup>

Plantingas Konzeption ist im Einzelnen viel detaillierter, als ich es hier in der Kürze darstellen kann.<sup>38</sup> Durch seine präzise Art zu argumentieren und auf wichtige philosophische Fragen einzugehen, hat Plantinga sich in weiten Kreisen der Philosophie hohen Respekt verschafft. An seinen Arbeiten kann man in der Philosophie nicht einfach vorbeigehen. Dennoch gibt es gewichtige Probleme mit seinem Ansatz. Ich möchte nur auf *ein* Problem zu sprechen kommen, das mit unserer Frage nach der Möglichkeit christlicher Philosophie zu tun hat.

Die Frage ist, ob Plantinga nicht am Ende doch eine gute Portion Theologie voraussetzt. Er muss ja erklären, wie es sein kann, dass religiöse Manifestationsmeinungen wie »Gott hat eben zu mir gesprochen« ähnlich evident wie Sinneswahrnehmungen sein können. Und Plantinga erklärt das auch, und zwar mit seinem sog. »*extended Aquinas/Calvin-model*«. Dieses Modell ist ausdrücklich von einem theologischen Standpunkt her entworfen: der Mensch habe einen »*sensus divinitatis*«, eine Art »sechsten Sinn für's Göttliche«, den Gott selbst ihm durch eine kleine Änderung seines biologischen Bauplans eingepflanzt habe. Dieser »*sensus divinitatis*« sei von der Erbsünde verschüttet und werde durch gnadenhafte Zuwendung des Heiligen Geistes gewissermaßen repariert. Der »*sensus divinitatis*« heißt nicht zufällig ein »*sensus*«: Er soll es eben möglich machen, basale Überzeugungen von Gottes Handeln zu gewinnen, die ähnlichen Gewissheitsgrad besitzen sollen wie Sinneswahrnehmungen.

*tinga*, Warrant: The current debate (New York 1993); *Ders.*, Warrant and proper function (New York 1993); *Ders.*, Warranted Christian Belief (New York 2000).

36 Gelegentlich wird der Ausdruck »*justification*« bzw. »Rechtfertigung« auch nur auf internalistische Erkenntnistheorien angewendet. Plantinga hat in seinen späteren Werken zum *Warrant*-Begriff ausdrücklich eine externalistische Erkenntnistheorie entwickelt, derzufolge es für das Wissen auf die korrekte Funktion unseres Erkenntnisapparates ankommt und damit auf Faktoren, die dem epistemischen Subjekt nicht unbedingt zugänglich sind.

37 Die Bewährung in einer Glaubensgemeinschaft ist ein nachrangiges, epistemisches Kriterium für *proper basicity* religiöser Überzeugungen. Im Rahmen der externalistischen Erkenntnistheorie der Warrant-Trilogie (s. o. Fußnote 35) ist für Wissen zunächst die *proper function* des Erkenntnisapparats entscheidend. Das A/C-Modell (s. u. im Haupttext) bietet aber für den Aufbau und den Gegenstandsbereich unseres Erkenntnisapparats eine religiöse Teilerklärung an, deren Plausibilität dann auch die Annahme begründen kann, dass bewährte religiöse Überzeugungen *properly basic* sein können.

38 Plantinga hat seine Theorie der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen im Laufe der Zeit fortentwickelt. Die bisher bündigste und am weitesten entwickelte Darstellung gibt er in *Plantinga*, Warranted Christian Belief.

Setzt Plantinga damit nicht mitten in der philosophischen Erkenntnistheorie theologische Gehalte voraus? Wird da nicht letztlich doch Theologie und nicht Philosophie betrieben?<sup>39</sup> – Plantinga selbst ist sich dieser Problematik durchaus bewußt. Er sieht sich selbst als einen Philosophen in der augustinischen Tradition. In der historischen Debatte der 1920er und 1930er Jahre um die christliche Philosophie bildete sich ein Deutungsschema heraus, um zwei Grundtypen christlicher Philosophie voneinander zu unterscheiden: den augustinischen und den thomistischen Typ.<sup>40</sup> Der thomistische Typ geht von einer klaren Trennung von Theologie und Philosophie aus. Da zum objektiven Gehalt des christlichen Glaubens der Glaube an Gott als Schöpfer und damit als Grund aller Wahrheit gehört, geht der thomistisch gesinnte christliche Philosoph aber davon aus, dass sich Glaube und Vernunft nicht widersprechen können. Er verfolgt als heuristische Annahme, dass faktisch aufscheinende Widersprüche als scheinbar entlarvt werden müssen und können. Der Philosoph muss in seiner philosophischen Argumentation aber auf Prämissen aus der Offenbarungswahrheit verzichten. Nur wenn die philosophische Untersuchung in Sackgassen führt, wo etwa zwischen zwei Alternativen keine rein philosophisch zu begründende Wahl vorgenommen werden kann, kann er auf Offenbarungsinhalte zurückgreifen. Dieser Rückgriff bleibt aber bei Fortschreiten der philosophischen Arbeit prinzipiell aufhebbar. Der augustinische Typ hingegen setzt die Wahrheit des Glaubens auch für die philosophische Arbeit voraus. Er fragt, was sich für die Erkenntnistheorie, für die Metaphysik, ja sogar für die Einzelwissenschaften daraus ergibt. In diesem Zusammenhang ist bisweilen sogar von einer »christlichen Mathematik« oder einer »christlichen Physik« die Rede.<sup>41</sup> Man mag hier die Stirn runzeln und das methodische Problem bemerken, das darin besteht, zwischen der wissenschaftlichen Theoriebildung und der weltanschaulichen Deutung dieser Theorie nicht genügend zu unterscheiden. Auf der anderen Seite zeigt die Bandbreite der Deutungsmöglichkeiten, die etwa die Quantenmechanik bietet, dass das grundsätzliche Anliegen, weltanschauliche Festlegungen zum Ausgangspunkt zumindest der Interpretation von wissenschaftlichen Ergebnissen zu machen, gar nicht so abstrus ist.

Doch zurück zu Plantinga: Sein *Aquinas/Calvin-Model* nennt er ausdrücklich ein »Modell«, weil es christliche Rahmenannahmen voraussetzt. Für seine philosophische Argumentation in *Warranted Christian Belief*

39 Zu dieser Frage siehe O. Wiertz, Is Plantinga's A/C Model an example of ideologically tainted philosophy?: D. Schönecker (Hg.), *Plantinga's 'Warranted Christian Belief'*. Critical essays with a reply by Alvin Plantinga (Berlin 2015), 83–113.

40 Zu dieser Unterscheidung siehe Löffler, Two kinds; W. Löffler, Einführung in die Religionsphilosophie (Darmstadt 2013), 35; A. Plantinga, *Augustinian christian philosophy: The Monist* 75/3 (1992), 291–320.

41 Vgl. etwa Plantingas diesbezügliche Andeutungen über die Zeit seines Studiums am Calvin College in *Plantinga*, Christian life, 56.



ist das aber unschädlich, denn dort wird nur ein schwächeres Argumentationsziel in Form eines Konditionals angezielt: WENN der christliche Glaube wahr ist, DANN lässt sich aus ihm eine (dann eben theologische) Erklärung dafür gewinnen, warum Glaubensüberzeugungen *warrant* haben und Wissen darstellen können.<sup>42</sup> Damit will Plantinga vor allem gegen anti-religiöse Positionen argumentieren, die die Wahrheitsfrage einklamern und dennoch den Irrationalitätsvorwurf erheben. Plantingas Modell ist in *Warranted Christian Belief* also ausdrücklich nur eine Implikation der explizit vorausgesetzten Wahrheit des Christentums.<sup>43</sup>

Aber unabhängig davon verstand und versteht Plantinga sich, wie gesagt, als dezidiert christlichen Philosophen des augustinischen Typs.<sup>44</sup> So hat er z. B. in seiner Antrittsvorlesung an der University of Notre Dame 1983 schon die christlichen Philosophen aufgefordert, mehr Selbstbewusstsein an den Tag zu legen. Sein wichtigstes Argument für christliche Philosophie ist in diesem Zusammenhang gewesen, dass auch theologisch geprägte Antworten auf philosophische Fragen möglich sind und man diese, weil sie Antworten auf philosophische Fragen sind, eben auch als philosophisch ansehen müsse. Später hat er dem noch hinzugefügt, dass augustinische wie thomistische christliche Philosophen an den Implikationen des Glaubens für philosophische Fragen interessiert sind, diese aber unterschiedlich qualifizieren: als philosophische (augustinisch) oder als theologische (thomistisch).<sup>45</sup>

Nun, hier scheiden sich wahrscheinlich die Geister an der Frage, was eigentlich Philosophie ausmacht. Philosophie ist ja nicht bloß ein festgelegter Fragenkanon, auf den man beliebige Antworten geben kann, die dann nur, weil sie Antworten sind, schon als Philosophie zählen würden. Aber selbst wenn man, wie Plantinga das tut, von Philosophie mehr verlangt, nämlich begrifflich genau zu arbeiten und argumentativ auszuweisen, was man antwortet, selbst dann bleibt noch die Frage, ob das Philoso-

42 Für eine ausführlichere Zusammenfassung von Plantingas These in »Warranted Christian Belief« siehe C. Tapp, Reference to an infinite being: D. Schönecker (Hg.), Plantinga's »Warranted Christian Belief«. Critical essays with a reply by Alvin Plantinga (Berlin 2015), 41–64.

43 Auch wenn Plantinga selbst die Hauptthese von *Warranted Christian Belief* (2000) nur als das genannte Konditional ansieht, ist das ganze Werk jedoch aus der Haltung geschrieben, dass das Antezedens des Konditionals auch tatsächlich wahr ist. Nur so ist z. B. das gravierende systematische Problem zu lösen, dass religionskritischen Einwänden argumentativ begegnet werden muss, dies jedoch die *proper basicity* religiöser Überzeugungen gefährdet, da sie ihren *warrant* dann ja doch der argumentativen Auseinandersetzung verdanken (»defeater defeater«-Problem). Siehe dazu bes. Wiertz, Plantinga's A/C Model.

44 Plantinga, Augustinian; A. Plantinga, Advice to christian philosophers: FaPh 1,3 (1984), 253–271; A. Plantinga, Christian philosophy at the end of 20th century: S. Griffioen – B. M. Balk (Hg.), Christian philosophy at the close of the twentieth century (Kampen 1995), 29–54.

45 Vgl. Plantinga, Augustinian, 315–316.

phie ist. Ein solches Philosophieverständnis steht jedenfalls in deutlicher Spannung zu dem, was in der kontinentaleuropäischen Tradition seit der Neuzeit unter dem Autonomieanspruch der Philosophie verstanden wurde.

Nun muss man diesen Bedenken aber entgegenhalten, dass Philosophie nie voraussetzungslos stattfindet. Unsere Weltanschauungen gehen der philosophischen Reflexion voraus, gerade wenn diese Reflexion die Weltanschauungen kritisch unter die Lupe nehmen will.<sup>46</sup> Wir sind Menschen mit einer bestimmten Herkunft und verfolgen bestimmte Ziele im Leben. Die Philosophie muss sich von diesen Vorgegebenheiten emanzipieren, aber sie kann sich davon nie völlig freimachen. Wir müssen, mit Otto Neurath gesprochen, unser Boot auf hoher See umbauen.<sup>47</sup> Die Frage ist also nicht so sehr, ob wir religiös-weltanschauliche Ansichten haben und in der Philosophie mit ihnen umgehen dürfen. Die Frage ist eher, welche Formen dieses Umgangs philosophisch akzeptabel sind und welche nicht.

#### 4. Mögliche Konzeptionen von christlicher Philosophie

Ich hatte zu Beginn das Spektrum von Positionen zur Frage nach der Möglichkeit christlicher Philosophie erwähnt. Die beiden Extrempositionen in diesem Spektrum waren bereits erledigt: Wir wollen mehr als nur historische Verbindungen im Leben von Philosophen, die auch Christen sind – das war das eine Extrem. Und das andere Extrem waren die theoretisch unkontrollierten Vermischungen, Gott als Lückenbüßer oder die Bibel als Autorität in philosophischen Fragen. Wie sieht es mit dem inneren Bereich des Spektrums aus?

Ich möchte im Folgenden sechs Konzeptionen vorstellen, die ich – bei allen Problemen im Detail – grundsätzlich für diskussionswürdig halte. Sie schließen sich nicht unbedingt gegenseitig aus, Mischformen sind möglich. Dabei wird eine notwendige Bedingung für christliche Philosophie im Folgenden nicht eigens genannt: Die angezielte Widerspruchsfreiheit zwischen philosophischen Aussagen und dem christlichen Glauben. Sie ist sicher ein Ziel aller philosophischen Bemühungen, die sich um den Titel »christlich« bewerben. Widerspruchsfreiheit mit dem Christentum ist aber im Allgemeinen noch nicht hinreichend, um eine Philosophie als

46 Vgl. O. Muck, Rationalität und Weltanschauung (Innsbruck 1999), 73, 101, passim.

47 »Es gibt keine tabula rasa. Wie Schiffer sind wir, die ihr Schiff auf offener See umbauen müssen, ohne es jemals in einem Dock zerlegen und aus besten Bestandteilen neu errichten zu können« (O. Neurath, Protokollsätze: Erkenntnis 3/1 [1932], 204–214, hier 206).

»christlich« zu bezeichnen.<sup>48</sup> Wie kann man über die Widerspruchsfreiheit hinausgehen?

#### 4.1 Die historische Konzeption

Ein erster Kandidat für die Bedeutung des Ausdrucks »christliche Philosophie« könnte es sein, den Ausdruck als Epochenbezeichnung zu verstehen: Man nennt die philosophische Produktion bestimmter Epochen so, um deutlich zu machen, dass hier Philosophie und Christentum besonders eng verbunden waren.<sup>49</sup>

Diese Verwendung des Ausdrucks scheint auf den ersten Blick ganz harmlos zu sein. In diesem Sinn konnte Coreth ja ohne viel Federlesens davon sprechen, dass christliche Philosophie eine geschichtliche Wirklichkeit sei. Aber das ist vielleicht etwas vorschnell. Denn was heißt es, dass Philosophie und Christentum besonders eng verbunden waren? Entweder, sie waren es wirklich, oder sie waren es nur scheinbar. Waren sie es aber nur scheinbar, so wäre auch die Epochenbezeichnung problematisch. Dann aber müssten sie *wirklich* eng miteinander verbunden gewesen sein. Ob das aber möglich ist, ist ja gerade erst unsere Frage. »Christliche Philosophie« als Epochenbezeichnung setzt also eine weitere, sachbezogene Antwort voraus.

#### 4.2 Die approximative Konzeption

Man kann rein philosophisch vorgehen, d. h. keinerlei religiöse Grundannahmen machen, dann aber versuchen, auf diesem Wege soweit es geht an die religiöse Welt- und Selbstdeutung des Menschen heranzukommen.

Diese Konzeption war nach meiner Einschätzung die historisch bedeutendste. Betrachtet man die entsprechenden philosophischen Texte heute, kann man jedoch Zweifel haben, wie autonom das philosophische Denken tatsächlich war. Wurde nicht häufig als »philosophisch zwingender Gedanke« ausgegeben, was zwar philosophisch eine Option, zwingend aber erst vom religiösen Standpunkt aus war?

Die approximative Konzeption hat den Vorteil, religiöse Überzeugungen philosophisch »außen vor« zu halten. Man argumentiert zwar

48 Eine Begründung dieser These ist stark davon abhängig, was man als »eine Philosophie« betrachtet. Im Fall beschränkter philosophischer Theorien ist die Begründung einfach. So wären z. B. philosophische Theorien, die für den Glauben gar nichts austragen, sicher mit ihm kompatibel. Je umfangreicher der Anspruch an »eine Philosophie« wird, desto mehr schließt sich der Graben zwischen Widerspruchsfreiheit mit dem christlichen Glauben und einer Prägung durch ihn.

49 In seinen Streitschriften hat Etienne Gilson etwa darauf hingewiesen, dass so zentrale philosophische Begriffe wie Freiheit, Geschichte oder Person aus dem christlichen Glauben in die Philosophie eingegangen sind.

»in Richtung« von Offenbarungswahrheiten, aber nicht auf der Basis von Offenbarungswahrheiten.<sup>50</sup> Zu bedenken ist jedoch, dass eine stillschweigende Prägung des Philosophierens durch gewisse Ansichten, deren prägenden Charakter man dennoch leugnet, wissenschaftstheoretisch sicher schlechter ist, als wenn solche weltanschaulich-religiösen Motive explizit gemacht würden.<sup>51</sup> (Das gilt im Übrigen sowohl für religiöse als auch für dezidiert anti-religiöse Ansichten.)

#### 4.3 Die instrumentelle Konzeption

Man kann rein philosophisch arbeiten, sich dabei aber auf diejenigen philosophischen Fragen und Autoren konzentrieren bzw. solche philosophische Theorien entwickeln, die sich für die Explikation oder die argumentative Stützung christlicher Glaubensinhalte besonders gut eignen. Theologisches Denken erscheint in dieser Konzeption als Anwendungsfeld philosophischer Theoriebildung.

Die instrumentelle Konzeption ähnelt der approximativen Konzeption, insofern die philosophische Theoriebildung und das Abwägen von Pro- und Contra-Argumenten rein autonom geschieht, dabei aber durch religiöse oder theologische Anwendungen motiviert sein kann. Die Art der Motivation und ihr Einfluss auf die philosophische Produktion sind aber unterschiedlich. Instrumentell betrachtet geht es beispielsweise um die Anwendbarkeit philosophischer Theorien bei bestimmten (inner-)theologischen Aufgaben. Approximativ hingegen sind die theologischen Positionen das Argumentationsziel, dem man sich philosophisch »von außen« nähert.

Für die instrumentelle Konzeption spricht die Analogie zur Anwendung der Mathematik in den Naturwissenschaften, die wir schon gestreift hatten. Im Übrigen wählt jede Philosophin und jeder Philosoph sich Autoren und Themen aus. Dabei spielen persönliche Neigungen eine nicht zu leugnende Rolle. Wenn das aber überhaupt statthaft ist, dann ist es auch die Auswahl nach Neigungen, die zu einer bestimmten Religion passen.

#### 4.4 Die hypothetische Konzeption

Man kann religiöse Annahmen als solche untersuchen, sie z. B. hypothetisch gelten lassen, ihre Implikationen studieren oder Denkmodelle für sie entwickeln. Dabei behalten sie aber den Status einer Hypothese oder einer Option, man muss sie nicht vertreten. Die Glaubensannahmen werden, um

50 Die approximative Konzeption entspricht bei Löffler dem Charakteristikum des thomistischen Typs christlicher Philosophie, die Offenbarung nicht als Prämisse, sondern nur als »Leitstern« zu verwenden (Löffler, Two kinds, 119–120).

51 Ähnlich Löffler, ebd. 114.

ein Wort von Edmund Husserl in diesen Kontext zu transferieren, in ihrem Geltungsanspruch »eingeklammert«. Bei der hypothetischen Konzeption könnte man noch zwei Ausprägungen unterscheiden, nämlich

- a) die hypothetisch-*explikative* Konzeption: sie zielt darauf, die christliche Weltanschauung zu verstehen und zu erschließen. Sie zieht etwa die Implikationen eines christlichen Standpunkts, sucht Denkmodelle für Glaubensüberzeugungen oder geht so weit, ein Gesamtbild zu entwerfen und von einem dezidiert christlichen Standpunkt aus kohärente Antworten auf verschiedenste philosophische Grundfragen zu geben;
- b) die hypothetisch-*kritische* Konzeption: sie bleibt bei der Explikation nicht stehen, sondern unterzieht die religiösen Überzeugungssysteme einer philosophischen Kritik nach Kriterien wie interner Kohärenz oder der Konsistenz mit anderen Wissensbeständen usw.

Die hypothetische Konzeption halte ich für die wichtigste Konzeption. Sie ist nicht inhaltsleer, weil sie sich mit den christlichen Glaubensinhalten befasst. Sie ist philosophisch unproblematisch, weil sie die christliche Weltanschauung nur als Gegenstand hat, ohne sich auf sie zu stützen. Und sie erscheint allein schon aufgrund der kulturgeschichtlichen Bedeutung des Christentums als wichtige philosophische Aufgabe.<sup>52</sup>

#### 4.5 Die responsive Konzeption

Hier geht es darum, dass die Philosophin sich – in voller Autonomie – der Anfrage an Lebensführung und eigenen Glauben stellen soll, die aus dem Christentum kommt.<sup>53</sup> Oder, wie es Papst Benedikt XVI. in seiner 2008 nicht gehaltenen Rede an der Universität Sapienza formuliert hat: sich »nicht demgegenüber [zu] verschließen, was die Religionen und was besonders der christliche Glaube empfangen und der Menschheit als Wegweisung geschenkt haben«. <sup>54</sup> – Das klingt in meinen Ohren mehr nach

52 Die hypothetische Konzeption erscheint gegenüber Löfflers Unterscheidung thomistisch/ augustinisch als Hybridform. Denn einerseits sei es typisch für die augustinische Position, von Offenbarungswahrheiten auszugehen, während die thomistische Position Offenbarungswahrheiten nicht als Prämissen philosophischer Argumente zulässt. Andererseits verlangt Löffler für augustinische Konzeptionen nur, dass sie Offenbarungswahrheiten als »hypothetically acceptable« (Löffler, Two kinds, 118) ansehen müssten, während der thomistische Typ sogar »theological solutions« anbieten könne, solange philosophische nicht verfügbar sind (Löffler, Two kinds, 120).

53 Vgl. Papst Johannes Paul II., Enzyklika »Fides et ratio«, hg. v. Sekretariat der deutschen Bischofskonferenz (=Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 135, Bonn 1998), Nr. 108, 106.

54 Papst Benedikt XVI., Vorlesung für die römische Universität »La Sapienza« (17. 01. 2008), online publiziert unter: [https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/january/documents/hf\\_ben-xvi\\_spe\\_20080117\\_la-sapienza.html](https://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/de/speeches/2008/january/documents/hf_ben-xvi_spe_20080117_la-sapienza.html); 17. 10. 2016.

einem Appell an den einzelnen Menschen als nach einem wirksamen Appell an die Philosophie. Wenn die Philosophie selbst sich der christlichen Anfrage nicht verschließen soll, kann das heißen: (a) dass die christliche Philosophin persönlich eine dem Christentum gegenüber offene Grundhaltung einzunehmen sich bemüht und aus dieser Haltung heraus philosophisch tätig wird; (b) dass sie sich um Konsistenz bzw. Kompatibilität zwischen ihrem philosophischen Denken und dem Christentum bemüht; oder (c) dass sie der philosophischen Produktion Anderer mit einer u. a. durch die Glaubensvorgabe motivierten kritischen Haltung gegenübertritt.

Von diesen Möglichkeiten wird das in (a) angesprochene Ethos der einzelnen Philosophin dann problematisch, wenn die Philosophin immer wieder zu negativen Schlussfolgerungen über den Glauben gelangt. Es wäre dann eine sprachliche Härte, ihre philosophische Produktion noch als »christliche Philosophie« zu bezeichnen. Möglichkeit (b) läuft auf eine reine Konsistenzbedingung hinaus, die oben schon als bloß notwendige Bedingung für jegliche Art christlicher Philosophie dargestellt wurde. Möglichkeit (c) ist gewissermaßen das Gegenstück zur hypothetisch-kritischen Konzeption mit dem Unterschied, dass hier nicht von der Philosophie aus die Glaubenslehre kritisiert, sondern die Glaubenslehre als Motiv für innerphilosophische Kritik wirksam wird.

Die responsive Konzeption scheint mir daher über die hypothetisch-kritische Konzeption nur insofern hinauszugehen, als sie den Aspekt einer innerphilosophischen Kritik aus religiösen Motiven betrifft sowie das Ethos der einzelnen Philosophin, die ihre eigene Position unter die Forderung der Offenheit für das Christentum stellen soll.

Damit berührt sie sich mit der folgenden Konzeption:

#### 4.6 Die positionelle Konzeption

Hier philosophiert man dezidiert von einem christlich-religiösen Standpunkt aus. Offenbarungswahrheiten können zum Ausgangspunkt philosophischer Argumente werden.<sup>55</sup> Wie in augustinischen Ansätzen vom Typ Plantingas könnte man den Autonomieanspruch der Philosophie einschränken, bzw. sogar argumentieren, dass die Entscheidung für eine welt-

55 Trotz der Wortähnlichkeit (von lat. *ponere*) ist die hier diskutierte positionelle Konzeption ganz konträr zum methodischen Schritt des »ponendum« im frühmittelalterlichen interreligiösen Dialog zu verstehen (dazu J. Gauss, Anselm von Canterbury. Zur Begegnung und Auseinandersetzung der Religionen: Saeculum 17 [1966], 277–363; vgl. M. Enders, Die Bedeutung einer christlichen Philosophie der monotheistischen Weltreligionen [...]: Archä Verbi 7 [2010], 143–165). Hatten dort die Vertreter unterschiedlicher Religionen mit dem *ponendum* zunächst einen gemeinsamen Boden ausmachen wollen, von dem aus dann um das »probandum« gestritten werden konnte, ist das positionelle Element hier als etwas zu verstehen, was die Befürworter und Gegner christlicher Philosophie gerade nicht eint.

anschauliche Position selbst ein Ausüben der philosophischen Autonomie darstellt.

Die positionelle Konzeption hat in meinen Augen den gravierenden Nachteil, ein positionelles Philosophieverständnis vorauszusetzen, so als ginge es im Wesentlichen darum, bestimmte Meinungen und Ansichten »über Gott und die Welt« zu vertreten. Das ist aber problematisch, weil es ideologiefördernd und ausgrenzend ist, sowie Qualitätskriterien verwässert. Wer nicht die richtigen Positionen vertritt, ist »raus«. Und wer »drin« ist, hat im Endeffekt deutlich weniger methodische Kontrollen zu fürchten. – In meinen Augen geht es in der Philosophie vor allem um Begriffsklarheit und Argumente, um die möglichst überparteiliche Darstellung von Problemen, Lösungsansätzen und deren Vor- und Nachteilen.

Gesteht man einmal zu, dass positionelle Philosophie sinnvoll ist, dann allerdings wären sogar sehr anspruchsvollen Konzeptionen christlicher Philosophie die Tore geöffnet. Dann nämlich könnte man zu ihren Gunsten folgendes Paritätsargument formulieren: Wenn es in der Philosophie überhaupt zulässig ist, Positionen einzunehmen und zu vertreten, dann ist es auch zulässig, christliche Positionen einzunehmen und zu vertreten. Oder sogar, mit ausdrücklichem Bezug auf die Religionskritik: Wenn die (philosophische) Religionskritik Teil der Philosophie ist und wenn es zur Religionskritik gehört, auch religionskritische Überzeugungen zu vertreten, dann sind auch positive Bezüge zur Religion in der Philosophie zulässig. Denn in beiden Fällen wird dieselbe Sache verhandelt (religiöse Überzeugungen bzw. deren Vernünftigkeit), und die Frage, ob man bei einer mit guten Gründen umstrittenen Sache auf der Pro- oder auf der Contra-Seite steht, kann allein nicht entscheidend dafür sein, ob man Philosophie betreibt oder nicht.

## 5. Schlussfolgerungen

Wenn man sich fragt, ob christliche Philosophie überhaupt möglich ist, muss man zunächst differenzieren, was man mit diesem Ausdruck »christliche Philosophie« überhaupt meint. Im vorliegenden Text wollte ich aufzeigen, dass man eine Reihe von Bedeutungen angeben kann, die sich mit guten Gründen philosophisch vertreten lassen, auch und gerade unter dem neuzeitlichen Anspruch der Philosophie auf Autonomie. Solche Bedeutungen reichen von der ganz schwachen Bestimmung einer Philosophie im institutionell-organisatorischen Rahmen einer theologischen Fakultät über einer Art denkerische Dienstleistungsfunktion für die historische wie systematische Arbeit der Theologie bis zu den stärkeren Kriterien einer hypothetischen Behandlung, eines »Leitsterns« und unter Umständen auch einer positionellen Philosophie. »Christliche Philosophie« wäre in diesen

Richtungen meiner Ansicht nach philosophisch zu rechtfertigen, ohne dass das Attribut »christlich« inhaltsleer würde.

Philosophie findet nie voraussetzungslos statt, sondern im Ausgang von einer vorgängigen Welt- und Selbstdeutung. Da das Christentum zahlenmäßig und von seinem Einfluss auf die abendländische Welt- und Selbstdeutung des Menschen her sehr bedeutsam ist, ist es unbestreitbar legitim, solche kulturellen Wurzeln zusammenfassend zu untersuchen, sei es dass man sie rein hypothetisch betrachtet, dass man die Erzeugung der philosophischen »Werkzeuge« durch sie motivieren lässt oder dass man sich mit den Methoden der Philosophie dem existenziellen Anspruch der christlichen Weltanschauung stellt. Hält man das Beziehen von religionskritischen Positionen für philosophisch legitim, so gilt dasselbe für religionsfreundliche Positionen.

Dabei darf uns auch eine tiefe Freundschaft nie vollständig vereinnahmen. Die Philosophie bleibt der Vernunft verpflichtet und müsste im »worst case« auch gegen den Glauben votieren. Aber warum sollte man – von einem gläubigen Standpunkt aus – nicht den Optimismus wagen, dass dieser »worst case« gar nicht eintritt? Dass man Schwierigkeiten und Widersprüche stets wird beseitigen können? Es ist natürlich eine aufwändige Agenda, immer wieder den Schein des Widerspruchs zu beseitigen. Aber Freundschaften sind eben nicht nur angenehm, sie dürfen auch anstrengend sein.

## Summary

It is hotly debated whether Christian philosophy is possible – or a contradiction in terms. Is there a way of relating autonomous philosophy with Christian faith that is neither trivial (as when philosophers are merely privately Christians) nor philosophically dubious (as when philosophy draws on revelation)? Section 1 develops this problem and Section 2 discusses the most famous arguments against the possibility of Christian philosophy, by Heidegger, Barth, and Carnap. Section 3 presents a philosophical position that explicitly calls itself »Christian philosophy«, namely Alvin Plantinga's Reformed Epistemology. Section 4 presents and discusses six possible conceptions of »Christian philosophy« that merit further consideration. The paper argues that, if »positional philosophy« is admissible at all, then there is a parity between religion-critical and religion-friendly positions.