



universität
wien

MASTERARBEIT / MASTER'S THESIS

Titel der Masterarbeit / Title of the Master's Thesis

„Philosophische Argumente für die Existenz des christlichen Gottes: Eine Sammlung, Systematisierung und Kritik“

verfasst von / submitted by
Roland Stinauer BED

angestrebter akademischer Grad / in partial fulfilment of the requirements for the degree of
Master of Education (MEd)

Wien, 2024 / Vienna 2024

Studienkennzahl lt. Studienblatt /
degree programme code as it appears
on the student record sheet:

UA 199 523 525 2

Studienrichtung lt. Studienblatt /
degree programme as it appears
on the student record sheet:

Masterstudium Lehramt Sek (AB) Unterrichtsfach Physik
Unterrichtsfach Psychologie und Philosophie

Betreut von / Supervisor:

Assoz. Prof. Mag. Mag. Dr. Dr. Esther Heinrich-Ramharter,
Privatdoz.

Mitbetreut von / Co-Supervisor:

-

Vorwort

Für manche Menschen ist so eine Masterarbeit vielleicht nur eine der letzten Aufgaben, die sie von ihrem Studienabschluss trennen. Doch für mich stellen die hier niedergeschriebenen Gedanken einen wichtigen Teil meiner persönlichen Auseinandersetzung mit den darin behandelten Fragen dar. Die meisten der hier behandelten Argumente kannte ich oberflächlich durch Podcasts und Debatten der Vertreter:innen dieser Argumente. Von manchen Argumenten hatte ich vor dieser Arbeit noch nie gehört. Sowohl der Tiefgang in die mir bekannten als auch die Auseinandersetzung mit den für mich neuen Argumenten hat mich persönlich bereichert.

Deswegen möchte ich mich bei der Universität Wien und den zuständigen Personen dafür bedanken, dass ich dieses Thema im Rahmen meiner Abschlussarbeit behandeln konnte. Weiterer Dank gilt meiner Betreuerin, Esther Heinrich-Ramharter, für die vielen lehrreichen Gespräche und ihre ermutigende Begleitung, sowie Gary R. Habermas, Lydia McGrew und Richard Swinburne für ihre Offenheit mir gegenüber und ihre Bereitschaft, mit mir über meine fachlichen Fragen zu diskutieren.

Bedanken möchte ich mich auch bei meiner Frau, Magdalena Stinauer, für ihre Unterstützung während des mehrjährigen Schreibprozesses, Franz Graf-Stuhlhofer für den Hinweis auf Richard Swinburnes Buch *Die Existenz Gottes* und Gernot Zeilinger für die anregenden philosophischen Diskussionen bezüglich meines Themas. Darüber hinaus danke ich Doris Friederich für die großartige Lektoratsarbeit und all jenen, die diese Arbeit korrektur gelesen haben: Anja Gensthaler, Daniela Schwarz, Isabella Stinauer, Karin Stinauer, Magdalena Stinauer, Markus Stinauer, Roland Keller, Samuel Colin Hernandez und Simon Schwarz.

Wien 2024

Roland Stinauer

Inhaltsverzeichnis

1. Einleitung	1
2. Definitionen und Abgrenzung	6
2.1. Argument.....	6
2.2. Philosophisches Argument: Hinführung	8
2.3. Philosophie	9
2.4. Theologie.....	11
2.5. Philosophische Theologie.....	13
2.6. Philosophisches Argument: Definition.....	17
2.7. Die Existenz des christlichen Gottes	18
2.8. Zu berücksichtigende Argumente.....	20
2.9. Gottesbeweis.....	21
3. Der Gott der Philosoph:innen	24
3.1. Voraussetzungen.....	24
3.2. Entwicklung.....	25
3.3. Aktuelle Debatte	27
3.4. Analyse	31
4. Der christliche Gott: eine Begriffsbestimmung	33
4.1. Voraussetzungen.....	33
4.2. Glaubensbekenntnisse	34
4.3. Attributenlehre.....	36
4.4. Differenz zum Gott der Philosoph:innen.....	37
4.5. Differenz zu Judentum und Islam.....	39
4.6. Ergebnis.....	41
5. Philosophische Argumente für die Existenz des christlichen Gottes	43
5.1. Trinität	43
5.1.1. Argumente der Liebe.....	45
5.1.2. Transzendental-phenologische Argumente	62
5.2. Inkarnation.....	81
5.2.1. Potentielles deduktives Argument.....	84
5.2.2. Weitere Gründe für die Inkarnation	87
5.2.3. Argument aus dem menschlichen Leid	89

5.2.4. Gründe für die Inkarnation in Jesus von Nazareth	91
5.2.5. Kritik an Argumenten für die Inkarnation.....	92
5.3. Auferstehung	95
5.3.1. Minimal Facts Argument - Gary R. Habermas	95
5.3.2. Minimal Facts Argument - Mike Licona.....	103
5.3.3. William Lane Craig	109
5.3.4. Lydia und Timothy McGrew.....	111
5.3.5. Richard Swinburne	116
5.3.6. Kritik an Argumenten für die Auferstehung	121
6. Systematisierung.....	129
6.1. Fünf argumentative Strategien nach Stephen B. Cowan	129
6.1.1. Beschreibung	129
6.1.2. Einordnung	132
6.1.3. Kritik an den fünf argumentativen Strategien	134
6.2. Isolierte Betrachtung	143
6.2.1. Art des Schlusses	143
6.2.2. Logische Form.....	146
6.2.3. Inhalt.....	147
6.3. Religionsphilosophisches Raster	149
7. Fazit	157
8. Literaturverzeichnis	161
9. Zusammenfassung	167
10. Abstract	169

1. Einleitung

Auf philosophischen Fakultäten gibt es einen wiederkehrenden Witz darüber, dass wissenschaftliche Arbeiten von Studierenden der Philosophie viel zu oft mit folgendem Satz beginnen: „Seit Jahrtausenden debattieren Philosoph:innen über <Hier Thema einfügen>.“¹ Gerne stelle ich mich in diese vermutlich noch recht junge Tradition, indem ich gleich zu Beginn festhalte, dass der Kontext dieser Arbeit - die Religionsphilosophie - eine sehr lange Tradition vorweisen kann, welche bis zu den Anfängen der abendländischen Philosophie selbst zurückreicht,² was beispielsweise an dem berühmten Zitat des Xenophanes deutlich wird: „Doch wenn die Ochsen und Rosse und Löwen Hände hätten und malen könnten mit ihren Händen und Werke bilden wie die Menschen, so würden die Rosse roßähnliche, die Ochsen oxsenähnliche Göttergestalten malen und solche Körper bilden, wie jede Art gerade selbst ihre Form hätte“ (DK 88 B 15).

Eine lange Tradition garantiert allerdings noch nicht, dass etwas auch heute noch relevant ist. Da ich diese Masterarbeit im Bereich der Religionsphilosophie verorte, drängten sich mir daher als erstes die Fragen auf, was man unter Religionsphilosophie genau verstehen soll und ob sie heute noch berechtigt oder bereits veraltet ist.

Was man unter Religionsphilosophie versteht, nimmt recht unterschiedliche Formen an. Einerseits gibt es die Herangehensweise, Religion als Ganzes zu betrachten. In diesem Zusammenhang kann man auch von „der“ Religion oder „der“ religiösen Erfahrung sprechen. Bei Religionsphilosophie geht es nach diesem Verständnis „um die Frage nach dem Wesen der Religion und - in neuerer Zeit - nach dem Spezifischen der religiösen Sprache“ (Schüßler 2000, S. 10). Wenngleich dieser Zugang wichtig ist, sollte man nicht vergessen, dass es sich dabei um eine - man könnte sagen künstliche - Abstraktion handelt, denn „die“ Religion gibt es empirisch nicht, sondern nur einzelne Religionen³. Ninian Smart hat beispielsweise darauf

¹ Vgl. Verster, Arne: How the Trinity Explains the Problem of the One and the Many. 2023, <https://www.apologeticcentral.org/post/how-the-trinity-explains-the-problem-of-the-one-and-the-many> [Zugriff: 06.02.2024].

² Vgl. Schüßler 2000.

³ Bekanntlich ist bereits der Begriff Religion schwer zu definieren und mit Vorsicht auf Phänomene anderer Kulturen anzuwenden (vgl. z.B.: Schilbrack, Kevin: „The Concept of Religion“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/concept-religion> [Zugriff: 06.02.2024].

hingewiesen, dass es genuine Unterschiede zwischen religiösen Traditionen gibt: „He therefore resisted seeing some core experience as capturing the essential identity of being religious“ (Taliaferro 2021, Religious Pluralism).

Die Stanford Enzyklopädie der Philosophie bietet eine breitere Begriffsbestimmung, in welcher sowohl diese erste Herangehensweise als auch eine philosophische Betrachtung konkreter religiöser Traditionen und unterschiedlicher Gottesvorstellungen in den Blick genommen werden (Taliaferro 2021, Einleitung). Auch die Person, die den Eintrag zu Religionsphilosophie der philosophischen Fakultät der Ludwig-Maximilians-Universität München geschrieben hat, inkludiert beide Herangehensweisen: „Die Religionsphilosophie untersucht zum einen das Phänomen und das Wesen der Religion, zum anderen erörtert sie, wie die Lehren bestimmter Religionen am besten auszubuchstabieren sind und was für⁴ ihre Wahrheit spricht“ (LMU München). Diese zweite Herangehensweise im Sinne einer Erörterung der Lehren und Wahrheitsansprüche bestimmter Religionen ist jene, welche der Vorgehensweise dieser Arbeit entspricht.

Denn wenngleich laut Holm Tetens „für die überwältigende Mehrheit der Philosophen Gott mit der allergrößten Selbstverständlichkeit überhaupt kein ernstzunehmendes Thema ihres Philosophierens mehr“ darstellt und sich die Mehrheit unter ihnen nicht einmal die Mühe macht, „auch nur etwas ausführlicher zu begründen, dass und warum das Ganze der Wirklichkeit und die Stellung des Menschen in ihr angeblich problemlos ohne Gott zu denken sind“ (Tetens 2015a, S. 3f), so haben die Bemühungen, Gottes Existenz anhand philosophischer Argumentationen plausibel zu machen, dennoch bis heute nicht aufgehört.

Charles Taliaferro hält - konträr zu Tetens Beobachtungen - sogar fest, dass es große Aufbrüche in der Religionsphilosophie gibt: „Philosophical reflection on religion has formed a major, vibrant part of some of the best philosophy in the past century. [...] At the close of the century there are more societies, institutions, journals, conferences and publishing houses dedicated to philosophy of religion than any other area of philosophical enquiry“ (Taliaferro 2014, S. 1). Einen für diese Arbeit inspirierenden Versuch eines derartigen Aufbruchs stellt beispielsweise Wilhelm Weischedels zweibändiges Werk *Der Gott der Philosophen: Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus* dar (vgl. Weischedel 1985).

⁴ Nach meinem Verständnis beinhaltet die Religionsphilosophie auch die Frage, was *gegen* die Wahrheit einer Religion spricht.

Wie könnte aber eine religionsphilosophische Arbeit entsprechend der zweiten Herangehensweise aussehen? Friedo Ricken konstatiert: „Die Frage, welche die Philosophie an die Religion stellt, wurde für die Neuzeit und Gegenwart von Hume und Kant formuliert: Welches Verhältnis besteht zwischen Religion und Vernunft?“ (Ricken 2003, S. 15). Für Ricken gibt es seit Wittgenstein zwei mögliche Wege, um auf diese Frage zu antworten. Diese unterschiedlichen Wege werden an den beiden Fragen deutlich, die laut Ricken Humes zentrale Fragen zu diesem Thema darstellen: „[1.] Welche Grundlage hat die Religion in der Vernunft? [2.] Welches ist der Ursprung der Religion in der menschlichen Natur?“ (ebd., S. 22).⁵

Wie beantwortet Hume selbst diese Fragen? Nun, entweder Religion sei reine Vernunftreligion oder Aberglaube. Humes Vernunftreligion lässt sich aber auf einen Rückschluss von der Ordnung im Universum auf eine oder mehrere Ursachen mit entfernter Ähnlichkeit zu menschlicher Intelligenz reduzieren. Das hat mit Religion nicht mehr viel gemeinsam (vgl. ebd., S. 22). Als Antwort auf diese Einschätzung ergeben sich die soeben erwähnten zwei Wege:

Wer gegenüber Hume das Anliegen der Religion verteidigen will, hat zwei Möglichkeiten: Er kann sich gegen Humes These wenden, die Religion entspringe ausschließlich der theoretischen Vernunft und nach der Grundlage der Religion in der menschlichen Natur fragen; oder er kann an dieser These festhalten und die Gottesbeweise der natürlichen Theologie gegen die Kritik in Humes Dialogen verteidigen. (Ricken 2003, S. 22f)⁶

Wittgenstein ging bewusst den ersten Weg und mit ihm diejenigen, die an seine Philosophie anknüpfen. Daher spielen die Wittgensteinianer:innen in dieser Arbeit keine große Rolle. Den zweiten Weg gingen beispielsweise Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Lane Craig und seit einigen Jahren nun auch Holm Tetens.

Leider haben sich dem Thema meiner Arbeit bisher eher wenige Menschen in der Religionsphilosophie unserer Zeit angenommen. Man hat sich im zweiten Weg hauptsächlich auf allgemeine Gottesbeweise konzentriert. Swinburne schreibt beispielsweise als Konklusion seines Buches *Die Existenz Gottes*, dass es wahrscheinlich ist, dass „es einen Gott gibt,

⁵ Für eine ausführliche Diskussion siehe Hume, David: Naturgeschichte der Religion.

⁶ Ricken formuliert eine ähnlich lautende These später mit anderen Begriffen: Man kann „die Reduktion der Religion auf Metaphysik [...] bestreiten [oder] die Existenz des Gottes der Metaphysik verteidigen“ (Ricken 2003, S. 18).

der das Universum und den Menschen erschaffen hat und alles im Dasein erhält“ (Swinburne 1987, S. 404).

Während Swinburne in weiteren Werken auch christliche Lehren verteidigt, welche in dieser Form nicht in anderen Religionen gelehrt werden und Craig als entschiedener Verteidiger des Christentums auftritt, liefern viele Philosoph:innen, darunter auch Plantinga und Tetens, meist allgemein theistische Schlüsse, ähnlich dem soeben zitierten Schluss von Swinburne.

Wirft man einen Blick in die christliche Apologetik⁷, so findet man zwar sehr viel Material zu philosophischen Argumenten für die Existenz Gottes, doch auch hier konzentriert man sich auf das klassisch philosophische Material der als allgemein zu bezeichnenden Gottesbeweise. Findet man eine Verteidigung spezifisch christlicher Lehren, wie beispielsweise, dass Jesus von Nazareth die Inkarnation Gottes ist, so werden meist historische Daten zum Leben und Wirken Jesu diskutiert und daraus zu ziehende Schlüsse präsentiert.⁸ Wenngleich man im letzten Schritt die geschichtswissenschaftliche Methodik verlässt, nenne ich derartige Argumente im weiteren Verlauf historische Argumente.

Man sieht also, dass es noch sehr wenig aktuelle Forschung hierzu gibt. Aber gibt es deshalb gleich zu wenig Forschung? Ist dieses Thema überhaupt relevant? Holm Tetens schreibt dazu:

Um die Philosophie wird es erst dann wieder besser bestellt sein als gegenwärtig, wenn Philosophen mindestens so gründlich, so hartnäckig und so scharfsinnig über den Satz „Wir Menschen sind Geschöpfe des gerechten und gnädigen Gottes, der vorbehaltlos unser Heil will“ und seine Konsequenzen nachdenken, wie Philosophen zur Zeit pausenlos über den Satz „Wir Menschen sind nichts anderes als ein Stück hochkompliziert organisierter Materie in einer rein materiellen Welt“ und seine Konsequenzen nachzudenken bereit sind. (Tetens 2015b, S. 90)

Dem gründlichen Nachdenken über derartige Sachverhalte widmet sich diese Arbeit, welche sich in fünf große Schritte einteilen lässt. Zunächst sollen die wichtigsten Begriffe ausführ-

⁷ Unter Apologetik versteht man die Verteidigung einer Lehre, beispielsweise des Christentums.

⁸ Vgl. z.B.: Craig u. Moreland 2012. Hier werden zehn Gottesbeweise diskutiert, wovon lediglich der letzte eine spezifisch christliche Lehre verteidigt; und dieser ist ein historisches Argument. Weiters bestätigt fast jede öffentliche Debatte von William Lane Craig dieses Bild.

lich definiert werden. Anschließend erarbeite ich eine Attributenlehre des Gottes der Philosoph:innen (kurz GdP). Damit meine ich dasjenige Gottesbild, das sich aus den allgemeinen sogenannten Gottesbeweisen ergibt.

Im nächsten Schritt diskutiere ich das christliche Gottesbild, um im Anschluss aus einer Gegenüberstellung zwischen dem GdP und dem christlichen Gottesbild wichtige Unterschiede hervorzuheben. Diese Unterschiede werden anhand einer Abgrenzung von der jüdischen und der muslimischen Konzeption Gottes gefiltert, um die Alleinstellungsmerkmale des christlichen Gottes zu extrahieren. Sind diese Alleinstellungsmerkmale gefunden, so können philosophische Argumente für genau diese Merkmale gesucht werden. Diejenigen Argumente, die ich gefunden und für diskussionswürdig befunden habe, sind in dem darauf folgenden Kapitel dargestellt. In diesem Hauptkapitel, das den gleichen Titel wie die gesamte Arbeit trägt, ist anschließend an die Darstellung der Argumente auch meine Kritik an denselben - ergänzt durch Kritik aus der Literatur - zu finden.

Das letzte große Kapitel beschäftigt sich mit der Frage, wie man sowohl die gefundenen als auch potentiell noch zu entwickelnden philosophischen Argumente für die Existenz des christlichen Gottes systematisieren und kategorisieren kann. Im ersten Abschnitt dieses Kapitels beschreibe ich fünf unterschiedliche apologetische Richtungen, ordne ihnen die hier gesammelten Argumente zu und führe Kritik an den Strategien an. Im zweiten Abschnitt unterscheide ich Argumente in einer isolierten Betrachtung anhand deren logischer Formen und Inhalte und präsentiere Kritik an diesen Kategorien. Anhand dieser beiden Betrachtungen erstelle ich dort anschließend ein eigenes religionsphilosophisches Raster und ordne die in dieser Arbeit diskutierten Argumente darin ein.

Kritik wird in dieser Arbeit also auf mehreren Ebenen diskutiert und ist an unterschiedlichen Stellen zu finden: Bei den Argumenten selbst, bei der Diskussion der unterschiedlichen apologetischen Richtungen und bei der isolierten Betrachtung. Eine Ebene der Kritik betrifft einzelne, konkrete Argumente, eine andere Arten beziehungsweise Klassen von Argumenten. Ich hoffe, dass diese Sammlung, Systematisierung und Kritik die Diskussion anregt und einen wertvollen Beitrag zu diesem zu wenig beforschten Thema leistet, indem folgende Frage beantwortet wird: Welche genuin philosophischen Argumente für die Existenz speziell des christlichen Gottes gibt es, wie lassen sich diese in ein systematisches Raster unterschiedlicher Argumentationsarten einordnen und was sind mögliche Kritikpunkte sowohl an den Argumenten selbst sowie auf unterschiedlichen Ebenen der Klassifikation? Zunächst gilt es aber erst einmal, einige wichtige Begriffe zu klären.

2. Definitionen und Abgrenzung

Die Leitfrage für dieses Kapitel lautet: Was soll in dieser Arbeit als philosophisches Argument für die Existenz des christlichen Gottes gelten? Dazu muss besonders geklärt werden, was die Begriffe Argument und philosophisch bedeuten. Anschließend gilt es kurz darzustellen, was unter Argumenten für die *Existenz* des christlichen Gottes zu verstehen ist. In den darauffolgenden Kapiteln werden anschließend ein philosophischer sowie ein christlicher Gottesbegriff erarbeitet und gegenübergestellt.

2.1. Argument

Die erste wichtige Frage lautet: Was ist ein Argument? Die Stanford Enzyklopädie der Philosophie unterscheidet in ihrem Artikel ‚Argument and Argumentation‘ ganz bewusst zwischen diesen beiden Begriffen (vgl. Dutilh Novaes 2021). Argumente werden dort für „theoretische Zwecke [...] als freistehende Entitäten“ verstanden, welche „von ihrem Gebrauchskontext in tatsächlichen menschlichen Aktivitäten“ abstrahiert sind (ebd., Alle Zitate aus diesem Eintrag wurden von mir übersetzt). Dem stellt Dutilh Novaes in der Enzyklopädie den Begriff der Argumentation gegenüber, welchen man als „die kommunikative Aktivität des Produzierens und Austauschens von Gründen zur Unterstützung von Behauptungen oder zur Verteidigung/in Frage Stellung von Positionen, besonders in Situationen des Zweifels oder der Uneinigkeit“ verstehen kann (ebd., mit Verweis auf Lewinski u. Mohammed 2016).

Für den Zweck dieser Arbeit lohnt es sich, dieser Unterscheidung zu folgen und Argumente als abstrakte Entitäten zu betrachten, da die kulturellen Aspekte nicht thematisiert werden. Daraus könnte man folgern, dass man ein Argument nun rein seiner Struktur nach definieren könnte. Dutilh Novaes schreibt dazu: „Ein Argument kann definiert werden als eine komplexe symbolische Struktur, bei welcher manche Teile, bekannt als die Prämissen, einen anderen Teil, die Konklusion, stützen“ (ebd.).

Diese Definition ist zwar einerseits sehr breit, denn sie gibt keine (expliziten) Einschränkungen zu den Prämissen oder der Konklusion vor. Doch andererseits scheint mir genau die eine darin implizit enthaltene Einschränkung unpassend zu sein, weil sie meines Erachtens nach die meisten Argumente ausschließt. Diese Einschränkung lautet: Die Prämissen stützen (tatsächlich) die Konklusion. Das ist aber nur bei schlüssigen Argumenten der Fall. All jene Argumente, die sich, vielleicht auch erst Jahrzehnte später, als unschlüssig herausgestellt haben, könnten demnach nicht als Argumente bezeichnet werden. Folgender

Satz wäre damit nicht mehr sinnvoll: „Bei dem Argument A handelt es sich um ein schlechtes/fehlerhaftes/unschlüssiges Argument.“ Da es sich bei dieser Arbeit um eine Sammlung, Systematisierung und Kritik verschiedener Argumente handelt, wäre diese Definition - sofern man sie so interpretiert, wie ich es tue - unpassend.

Eine hier besser passende Definition liefert Edgar Morscher: „Ein *Argument* ist eine Aufeinanderfolge von Aussagen, wobei von einer dieser Aussagen (der Konklusion) der Anspruch erhoben wird, daß sie aus den anderen Aussagen (den Prämissen) logisch folgt“ (Morscher 1998, S. 76, Hervorhebung im Original).

Allerdings bettet dieser Wortlaut das Argument wieder in seinen Kontext menschlichen Handelns ein, da der Anspruch ja von jemandem erhoben werden muss. Will man aber auch unschlüssige Argumente als eben solche bezeichnen, so muss man vielleicht einen Mittelweg gehen und ein nicht künstlich konstruiertes Argument als etwas verstehen, zu dessen Natur es gehört, dass der von Morscher beschriebene Anspruch besteht (Unter einem künstlich konstruierten Argument verstehe ich dabei ein solches, das nicht zur Erforschung oder Vermittlung von Gründen oder zur Überzeugung konstruiert wurde, sondern aus anderen Gründen, wie beispielsweise der Demonstration logisch unzulässiger Schlüsse). Denn in dieser Arbeit geht es um faktisch vorgebrachte Argumente, deren Schlüssigkeit oder Überzeugungskraft aber nicht vorausgesetzt wird.

Auch der Aspekt, dass Argumente aus Aussagen bestehen, geht schon in Richtung jener hier nicht zu verfolgenden Einbettung. Versteht man unter einer Aussage mit Morscher einen sprachlichen Ausdruck, von dem es sinnvoll ist zu sagen, er sei wahr oder falsch (vgl. ebd., S. 77), so geht diese Einbettung allerdings nur so weit, dass kulturelle Aspekte des Argumentierens noch nicht signifikant berührt werden.⁹ Obgleich man diesen Teil der Definition Morschers durch Dutilhs Formulierung ‚komplexe symbolische Struktur‘ ersetzen könnte, wird der Einfachheit halber ein Argument im Folgenden stets entsprechend der Definition Morschers als eine Aufeinanderfolge von Aussagen verstanden, wobei von einer dieser Aussagen der Anspruch erhoben wird, dass sie aus den anderen Aussagen logisch folgt. Das Bestehen eines Anspruchs und die Tatsache, dass Aussagen nur von intelligenten Wesen getätigt werden können, sollen hier demnach die einzigen Aspekte sein, die aus dem

⁹ Für einen kurzen Einblick in die Interkulturelle Diskussion um die Praxis des Argumentierens siehe Dutilh Novaes 2021.

tatsächlichen Gebrauchskontext menschlicher Argumentation in die Definition eines theoretischen Argumentbegriffs einfließen.

2.2. Philosophisches Argument: Hinführung

Entsprechend der Leitfrage dieses Kapitels muss nun als nächstes geklärt werden, was hier unter einem philosophischen Argument zu verstehen ist. Eine sehr einfache und durchaus nicht unplausible Herangehensweise wäre es, nur Argumente von jenen Personen heranzuziehen, die Philosoph:innen sind. Wer zu dieser Gruppe zählt, ließe sich einfach mit akademischen Graden ‚operationalisieren‘, wengleich dies all jene Personen ausschließen würde, die sich intensiv mit der Materie beschäftigt, aber nie ein Studium dazu absolviert haben. Die drei Autoren, die den Ausgangspunkt meines Hauptkapitels bilden, fallen tatsächlich in die Gruppe von Menschen, die Philosophieprofessor:innen sind, und zugleich auch relevante Schriften zu diesem Thema publiziert haben. Dies ist natürlich deswegen kein Zufall, weil es für die Literaturrecherche sinnvoll ist, bei diesem Personenkreis anzusetzen.

Gleichzeitig wäre es aber eine nicht nur wenig spannende, sondern auch eine inhaltsleere Definition, philosophische Argumente als diejenigen Argumente zu betrachten, die von Menschen vorgebracht wurden, die eine Professur in Philosophie inne haben oder hatten (und die zur Gottesfrage publiziert haben). Die Einschränkung in der Forschungsfrage durch den Begriff ‚philosophisch‘ hatte ja einen Grund. Argumente für die Existenz des christlichen Gottes werden in meinem Umfeld und auch in verschiedenen Kreisen unserer Kultur oft vorgebracht. Doch diese Arbeit soll sich genau damit beschäftigen, was die Philosophie zur Beantwortung der Gottesfrage beitragen kann. Und auch in der Theologie wird viel über Gott nachgedacht und natürlich argumentiert. Die Frage, ob Gott ein trinitarischer Gott ist, wird in der christlichen Theologie ja nicht ohne Argumente beantwortet. Doch wie noch zu zeigen ist, lässt sich sinnvoll zwischen theologischen und philosophischen Argumenten unterscheiden, wengleich man dabei besonders die philosophische Theologie nicht ausklammern darf. Abzugrenzen sind philosophische Argumente im nächsten Schritt also sowohl von Alltagsargumenten als auch von theologischen Argumenten. Eine Abgrenzung von anderen Argumenten, wie beispielsweise naturwissenschaftlichen, ist nicht weiter nötig, da diese bereits durch das hier gewählte Thema und den normalerweise vorausgesetzten me-

thodischen Atheismus - im Sinne eines Gott Ausklammerns - der Natur- und anderer Wissenschaften geschehen ist. Ein *Alltagsargument*, wie ich es hier verstehe, kann folgendermaßen charakterisiert werden:

1. Die verwendeten Begriffe sind nicht klar definiert. Die Ursachen dafür liegen dabei sowohl in der Natur der Alltagssprache als auch in der Thematik.
2. Die Prämissen setzen mehr voraus, als es bei philosophischen Argumenten der Fall ist, oder werden nicht durch Argumentationen erarbeitet, sondern zumindest zum Teil unreflektiert vorausgesetzt. Ursachen dafür sind vielleicht sowohl der (noch) nicht geschulte ‚Blick‘ für Derartiges als auch die fehlende Konfrontation mit Herausforderungen der eigenen Prämissen.
3. Es wird kein besonderer Schwerpunkt auf die logische Form und auf die Frage der Gültigkeit des Schlusses gelegt. Daher müsste bei solchen Argumenten (analytisch betrachtet) zuerst einmal die logische Form rekonstruiert werden, bevor man über die Gültigkeit des logischen Schlusses diskutieren kann. Ein philosophisches Argument kann in Abgrenzung dazu also dadurch charakterisiert werden, dass die verwendeten Begriffe, die Prämissen und die logische Form des Arguments klar definiert sind und dass die Prämissen nur voraussetzen, was für das Argument nötig ist.

Um philosophische von theologischen Argumenten abzugrenzen, muss in aller Kürze definiert werden, was Philosophie und Theologie sind. Das kann für eine Arbeit, in welcher dies nicht das Hauptthema ist, zwar zu ambitioniert wirken. Doch um diesen Schritt kommt man meines Erachtens nicht herum, denn übergeht man ihn, so bleibt jede Abgrenzung von anderen Argumenten fragwürdig.

2.3. Philosophie

Was ist also Philosophie? Für Holm Tetens beruht die gesamte Philosophie auf einer gezwungenermaßen sehr allgemein gehaltenen Leitfrage, welche die Vielzahl ihrer Probleme und Fragestellungen zusammenhält: „Wie lassen sich das Ganze der Wirklichkeit und die besondere Stellung des Menschen in ihr vernünftig denken, und zwar vernünftig denken nicht zuletzt mit Blick auf das Glück des Menschen und die Bedingungen eines gelingenden, eines guten menschlichen Lebens?“ (Tetens 2015a, S. 3).

Philosoph:innen können sich demnach mit allen möglichen Themen beschäftigen, tun dies aber anders als die Einzelwissenschaften oder andere Zugänge. Der Unterschied in ihrem Zugang liegt nach dieser Definition vor allem in der Ausrichtung beziehungsweise der letztendlichen, übergeordneten Zielsetzung. Ebenso schrieb Wilhelm Weischedel, dass das „Wesen des Philosophierens [...] sich auf das Ganze des Seienden“ richtet (Weischedel 1985, S. XVIII).

Aus dieser Definition kann man bereits ableiten, dass philosophische Argumente wohl oft einen breiteren Blick auf die Thematik werfen, als es nicht-philosophische Argumente tun. Dies kann man besonders gut bei den historischen und philosophischen Behandlungen der Frage nach der Auferstehung Jesu beobachten.

Da in dieser Arbeit die konkrete Fragestellung ja bereits vorgegeben ist und in der Einleitung bereits dargelegt wurde, dass es sich dabei um eine philosophische Frage handelt, reicht diese richtungsweisende Definition nicht aus. Weitere Merkmale des Philosophiebegriffes müssen geklärt werden. Man könnte daher versuchen, die Methodik der Philosophie genauer zu analysieren. Doch in Anbetracht der vielen unterschiedlichen Methodiken und Zugängen zu konkreten philosophischen Problemen müsste dieser Versuch wohl scheitern. Berücksichtigt man, dass die hier angestrebte Definition von Philosophie zum Ziel hat, das Beiwort ‚philosophisch‘ in der Phrase ‚philosophische Argumente‘ zu klären, so kann man dieses Problem lösen, indem nicht-diskursive Aspekte philosophischer Weltanalyse, wie beispielsweise Intuition, ausgeklammert werden.¹⁰

Die Britannica legt in ihrer Definition der Philosophie als „rationale, abstrakte und methodische Betrachtung der Realität als Ganzes oder fundamentaler Dimensionen der menschlichen Existenz und Erfahrung“ (Britannica 2023, Übersetzung durch den Autor) die inhaltlichen Aspekte ähnlich wie Tetens und Weischedel aus. Allerdings ist hier auch schon eine methodische Definition zu finden. Diese ist allerdings derart allgemein, dass nur der methodische und der inhaltliche Teil zusammen eine Definition der Philosophie ergeben. Denn rational, abstrakt und methodisch arbeiten auch andere Disziplinen.

Hier kann Wilhelm Weischedel weiterhelfen. Dieser hat ja, wie bereits erwähnt, das Wesen des Philosophierens als sich auf das Ganze des Seienden richtend bestimmt. In seiner Analyse des Philosophiebegriffs geht er aber weiter und nennt drei Merkmale, die für den

¹⁰ In der Definition des Philosophiebegriffs von Philolex wird explizit darauf hingewiesen, dass die dortige Definition ebensolche Aspekte ausklammert (vgl. Möller, Peter: „Philosophie“, in: Ders. (Hg.): *Philolex*, <http://www.philolex.de/philosop.htm> [Zugriff: 06.02.2024]).

Philosophiebegriff zentral sind: den Vollzug, das Fragen und die Radikalität (vgl. Weischedel 1985, S. 25-28, siehe diesbezüglich auch Riedel 2015, S. 7ff und 21ff). Im Zusammenspiel dieser Aspekte kann Philosophie als der Vollzug des radikalen Fragens betrachtet werden. Für Weischedel ist Philosophie immer ein Philosophieren. Dieses „vollzieht sich als Fragen und Infragestellen“ und richtet sich „auf das, was sich unmittelbar als fraglos und selbstverständlich gibt“, da es etwas nicht einfach so stehen lassen kann (ebd., S. 26). Gehört dieses Fragen und Infragestellen also zur Natur der Philosophie, dann kann sie es auch nie aus sich selbst heraus beenden, da sie sonst ihr Wesen verlieren würde. Dieses radikale Fragen könnte sein Ende nur in etwas finden, „das sich ihm als fraglos gewiss, als allem weiteren Fragen enthoben“ darbieten würde (ebd. S. 27).

Nun kann man nicht im luftleeren Raum zu philosophieren beginnen. Jede Frage hat einen Kontext und implizite Annahmen, die sie erst einmal voraussetzen muss. Doch in der Natur der Philosophie liegt es, eben jene Annahmen sichtbar und angreifbar zu machen und diesen Angriff selbst durchzuführen. Gleiches gilt also auch für die später angeführten Argumente. Es ist unmöglich, ein Argument zu bilden, welches nichts voraussetzt, und doch müssen die Voraussetzungen selbst wieder thematisiert werden.

Diese Spannung wird uns später bei der endgültigen Kategorisierung philosophischer Argumente noch einmal begleiten. Hier kann man aber bereits festhalten, dass philosophische Argumente wohl derart gestaltet sein werden, dass diejenigen, die sie formulierten, versucht haben werden, die Voraussetzungen gering und klar zu halten. Im Idealfall lässt sich eine Argumentationskette¹¹ bis zu jenem sich (möglicherweise) als fraglos gewiss darbietendem Ende zurückverfolgen. Eine weitere Charakterisierung eines philosophischen Arguments ist erst nach der Klärung der Begriffe Theologie und besonders Philosophische Theologie möglich. Zunächst wird in dieser Arbeit versucht einzugrenzen, was man unter Theologie verstehen kann.

2.4. Theologie

Im Duden wird Theologie definiert als die „wissenschaftliche Lehre von einer als wahr vorausgesetzten [christlichen] Religion, ihrer Offenbarung, Überlieferung und Geschichte; Glaubenslehre“ (vgl. Duden). Diese Definition beinhaltet die Voraussetzung der Wahrheit

¹¹ Unter einer Argumentationskette verstehe ich all jene Argumente, die von den Grundannahmen einer Position bis hin zu den detaillierten Prämissen und Konklusionen eines betrachteten Arguments führen.

einer Religion. Man sollte an dieser Definition vielleicht in Frage stellen, ob alle Theolog:innen, oder jedes theologische Arbeiten, dies voraussetzen müssen, wenngleich starke Tendenzen sicher nicht auszuschließen sind. Da wissenschaftliches Arbeiten an sich nicht unabhängig vom arbeitenden Subjekt möglich ist, kann (oder wird) der persönliche Glaube von Theolog:innen natürlich die Offenheit der Ergebnisse der Forschung beeinflussen. Diese Einschränkung gilt allerdings nicht nur für Theolog:innen, sondern für jede wissenschaftliche Gruppe. Ein Spezifikum theologischer Arbeit ist jedoch, dass die Voraussetzungen nicht rein aus der Fokussierung auf den Gegenstand folgen und eben innerhalb einer konfessionellen Theologie auch nicht wirklich zur Debatte stehen.

Das wissenschaftliche Bibelportal der Deutschen Bibelgesellschaft definiert Theologie ausführlicher. Verwiesen wird hier auf die Übersetzung des Wortes als ‚Rede von Gott‘ und eine Bestimmung von Theologie als Reflexion der religiösen Praxis. Diese Reflexion beinhaltet eben auch die Reflexion über den Gottesbegriff, da dieser ja aus der religiösen Praxis stammt. Gleichzeitig wird in diesem Artikel die Frage, wie man denn überhaupt von Gott reden kann, als die systematisch grundlegende Frage der Theologie bezeichnet. Aufgabe der Theologie sei es, Rechenschaft über ihre Erkenntnis zu geben, wobei auch die Frage nach der Erkennbarkeit Gottes aufgeworfen wird. Doch auch wenn die verschiedenen theologischen Modelle unterschiedlich auf diese Frage antworten, so bleiben die Bezugsgrößen der christlichen Theologie Jesus Christus, die Bibel und die Kirche (vgl. Plasger und Pemsel-Maier 2015).

Martin H. Jung betont in seiner *Einführung in die Theologie*, dass Wissenschaft Wissen produziert. Ein altes Verständnis von Theologie sei dabei, dass sie Wissen über Gott produziere - oder dies zumindest versucht. Theologie umfasst für Jung aber viel mehr, nämlich auch das Wissen über die Vorstellungen von Menschen über Gott, die Erfahrungen, die sie machen, und auch die gesamte Christentumsgeschichte (vgl. Jung 2004, 77).

Diese leicht unterschiedlichen Begriffsbestimmungen weisen alle darauf hin, dass Theologie eine Art Innensicht darstellt. Man könnte dies vergleichen mit den Versuchen in der Ethnologie, nicht nur Außenperspektiven in die wissenschaftliche Auseinandersetzung einfließen zu lassen. „Während an konfessionellen theologischen Fakultäten in Deutschland dabei bestimmte Glaubensbekenntnisse zugrunde gelegt werden, werden in der Debatte innerhalb der Philosophie atheistische Auffassungen genauso vertreten wie z.B. christliche“ (LMU München). Theologie in ihren unterschiedlichsten Konfessionellen Varianten setzt

demnach Dinge voraus, die eine ‚rein‘ philosophische Analyse nicht voraussetzen möchte.¹² Dies könnte die Existenz Gottes - mindestens als Arbeitshypothese -, die Richtigkeit der eigenen Religion, spezifische Dogmen oder im Falle römisch-katholischer Theologie das Lehramt sein. Noch klarer wird dieser Unterschied in der Praxis, wenn - zwar nicht in Bezug auf rein Historisches, doch aber bei Themen des Glaubens - in theologischen Schriften ein Bibelzitat als eine Art Bestärkung einer Aussage herangezogen wird. Man könnte es allgemein auch so formulieren, dass in den Theologien der Schriftreligionen die eigene heilige Schrift zumindest in irgendeiner Weise eine autoritative Rolle spielt.

2.5. Philosophische Theologie

Wo verortet man bei alledem die Philosophische Theologie und was ergibt sich aus der Berücksichtigung derselben für die Abgrenzung der Philosophie von der Theologie? Zuallererst drängt sich unweigerlich die Frage auf, ob ein Projekt, welches bereits im Namen total widersprüchlich klingt, überhaupt etwas Sinnvolles ist. Die Sinnhaftigkeit lässt sich dabei sowohl aus dem Blickwinkel der Theologie als auch aus dem der Philosophie in Frage stellen. Die oben skizzierten unterschiedlichen Definitionen von Theologie deuten gemeinsam darauf hin, dass Theologie stets Inhalte voraussetzt und voraussetzen will, die eine ‚rein‘ philosophische Betrachtung nicht voraussetzen möchte und kann. Die gegenseitige Kritik ist darin schon angekündigt. Weischedel schreibt dazu sehr schön:

Muß aber die Spannung im Begriff der Philosophischen Theologie unausweichlich dazu führen, daß diese von innen her gesprengt wird? Muß sie gar um ihrer Widersprüchlichkeit willen von vornherein aufgegeben werden? Oder könne ihr jener Widerstreit vielleicht gerade ihre fruchtbare Lebendigkeit geben, ja, könnte sie nicht eben aus ihrer inneren Spannung heraus allererst ihr eigentümliches Wesen erhalten? Solange diese Möglichkeit sich nicht ausdrücklich als unmöglich erwiesen hat, kann der Hinweis auf die Widersprüchlichkeit der beiden miteinander verkoppelten und dennoch gegeneinander widerspenstigen Momente „Theologie“ und „philosophisch“ nicht bedeuten, daß

¹² Es sei hier nur am Rande erwähnt, dass die gesamte apologetische Strömung des Presuppositionalismus die Sicht vertritt, dass jede wissenschaftliche Analyse Dinge voraussetzt, die letztlich auf Kategorien basieren, die angeblich eine theistische (beziehungsweise christliche) Weltsicht voraussetzen. Für eine Einführung in dieses Denken siehe Frame, John M: Presuppositional Apologetics, 2012, <https://frame-poythress.org/presuppositional-apologetics> [Zugriff: 06.02.2024].

die Frage nach der Möglichkeit einer Philosophischen Theologie von vornherein als ergebnislos oder gar als sinnlos abgebrochen werden müßte. (Weischedel 1985, S. 2)

Diese innere Spannung kann zumindest auf zwei Arten gelöst werden. Eine davon wird im Folgenden besprochen, die andere nur am Ende dieses Unterkapitels skizziert. Ein Weg, diese Spannung aufzulösen, besteht darin, die unterschiedlichen Projekte, die man mit dem Begriff Philosophische Theologie meint, zu differenzieren. Diese kann nämlich wiederum zumindest auf zwei unterschiedliche Arten verstanden werden: als Theologie mit philosophischen Hilfsmitteln oder als Philosophie, die sich auf theologische Inhalte bezieht.

Auf diese beiden sehr unterschiedlichen Zugänge, welche auch als sich gegenüberstehende Pole verstanden werden können, weist auch Weischedel hin, wenn er folgendes schreibt: Während „bei Schleiermacher - nicht anders als [... bei] Emil Brunner und Heinrich Fries - die Philosophische Theologie [...] der christlichen Theologie eingeordnet wird, will Kant eine strenge Trennung durchführen“ (Weischedel 1985, S. 13). Was Kant unter dieser Trennung versteht, unterstreicht Weischedel mit einem Zitat: „Es steht ... der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische Theologie gegenüber, die ... innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft bleibt“ (Kant RGV, BXV, zitiert nach Weischedel 1985, S. 13). Welchen Zugang man wählt, beziehungsweise wie man diese Zugänge beurteilt, wird zwangsläufig immensen Einfluss nicht nur auf die gefundenen Antworten, sondern natürlich auch auf die gestellten Fragen haben.

Als aktueller Vertreter einer Philosophischen Theologie als rein philosophischer Disziplin kann Holm Tetens verstanden werden. In seinem Werk zu ebendiesem Thema schreibt er: „Rationale Theologie, das liegt in ihrem Wesen, beruft sich für keine ihrer Aussagen auf heilige Texte oder andere Quellen, die die Religionen mit der Autorität von Selbstoffenbarungen Gottes Ausstatten“ (Tetens 2015b, S. 84). Mit dem Begriff rational meint Tetens philosophisch, wie er selbst in einem Interview sagt.¹³ Nochmal anders formuliert findet man seine Auffassung dazu in dem schriftlich festgehaltenen Vortrag *Der Gott der Philosophen*: Im „Kontext der Philosophie bedeutet Natürliche Theologie, darüber nachzudenken, was sich über Gott, sein Dasein und seine Eigenschaften mit guten Gründen schon allein durch vernünftiges Überlegen und noch ohne Berufung auf die Offenbarung Gottes sagen lässt“

¹³ In diesem Interview betont Tetens, dass nicht-philosophische Theologie nicht irrational ist und man besser Begriffe wie philosophisch statt rational benutzen sollte (vgl. Zentrum für Komparative Theologie und Kulturwissenschaften: „ZeKK live - 45 Minuten mit Holm Tetens“, 2021, <https://youtu.be/ekoUQzR46dQ> [Zugriff: 06.02.2024]).

(Tetens 2015a, S. 1). Weischedel weist aufmerksam darauf hin, dass dieser Zugang das Wagnis eingeht, in seiner „Frage nach Gott nicht bei diesem anzulangen“ (Weischedel 1985, S.36).

Natürlich könnte man auch eine Philosophische Theologie als theologisch gebundenes Projekt derart gestalten, dass man einige theologisch-konfessionelle Aspekte als Art Annahmen um des Arguments Willen voraussetzt. Diese dritte - zwischen den beiden Polen liegende - Herangehensweise könnte beispielsweise zur Klärung von Fragen der inneren Konsistenz beitragen.

Den aufmerksamen Leser:innen wird aufgefallen sein, dass nun die Begriffe philosophisch, rational und natürlich synonym benutzt wurden. Dies ist auch durchaus nicht unüblich, wenngleich äußerst unpraktisch. Denn der Begriff Natürliche Theologie (*theologia naturalis*), wie er beispielsweise auch von Hume benutzt wird (vgl. Ricken 2003, S. 235) bezeichnete ursprünglich einen apologetischen Zugang. Darüber hinaus wird *theologia naturalis* bisweilen auch mit Natürlicher Religion übersetzt. Diese Bezeichnung steht aber auch für eine pantheistische Weltansicht (vgl. Chignell u. Derk 2020). Es wäre daher sinnvoll, Zugänge wie die von Tetens und Kant als Philosophische Gotteslehre zu bezeichnen, jenen von Schleiermacher als Philosophische Theologie, und apologetische Ziele klar durch den Begriff Apologetik zu kennzeichnen. In dieser Arbeit wird Philosophische Theologie aber erstmal für beide Pole des Begriffs verwendet und durch die Zusätze ‚als Philosophie‘ oder ‚als Theologie‘ oder Ähnliches spezifiziert.

Die hier im Zentrum stehende Spannung wird auch an zwei weiteren in dieser Arbeit verwendeten Autoren deutlich. Während Tetens klar ein philosophisches Projekt verfolgt, fällt die Zuordnung von Richard Swinburne und William Lane Craig zu einem der beiden Pole schwieriger. In seinem Buch *The Christian God* gibt Swinburne beispielsweise zwei Gründe für die Liste an Attributen, die er Gott zuschreibt. Einer der Gründe ist, dass sich diese Liste auf ein einziges Attribut reduzieren lässt, was zu einer sehr einfachen und sparsamen Annahme führt. Dabei handelt es sich also um ein philosophisches Argument. Sein zweites Argument dafür ist, dass diese Attribute jene sind, die üblicherweise in Christentum, Judentum und Islam angenommen werden (vgl. Swinburne 1994, S. 126). Wenngleich Swinburne von seiner Profession her Philosoph ist, so scheinen hier religiöse Annahmen also stärker in seine Argumente einzuwirken, als bei Tetens. Craig hingegen, von seiner Profession her ebenfalls Philosoph, ist häufig als Apologet tätig und führt auch theologische Diskussionen, in welchen er betont, dass die christliche Bibel für ihn das Fundament und der

Ausgangspunkt seiner Gotteslehre darstellt¹⁴. Wenngleich viele seiner einzelnen Argumente also rein philosophischer Natur sein mögen, so scheint er sie im Kontext theologischer Annahmen vorzubringen, welche darüber entscheiden, welche philosophischen Positionen er vertritt oder vertreten kann und welche Argumente er vorbringt oder vorbringen kann.¹⁵ Diese Beurteilung meinerseits stellt keine Kritik dar, sondern dient der Einordnung seines Zugangs zur Philosophischen Theologie, welche er wohl als Theologie mit philosophischen Hilfsmitteln betreibt, es sei denn er könnte seine theologische Arbeit stringent von seiner philosophischen trennen. Die Frage, ob irgendjemand diese Trennung vollziehen kann und wie das zu bewerten ist, ist in dieser Arbeit kein Thema.

Ergänzen lässt sich das bisher gezeichnete Bild der Philosophischen Theologie durch eine Abgrenzung von der Religionsphilosophie. Diese beiden Begriffe werden oft synonym verwendet, was einerseits auf die immensen inhaltlichen und methodischen Überschneidungen beider Projekte zurückzuführen ist. Andererseits definieren Philosoph:innen Begriffe auch einfach unterschiedlich.

Für Friedo Ricken geht es in der Religionsphilosophie seit Kant und Hume bis heute um das Verhältnis zwischen Religion und Vernunft (vgl. Ricken 2003, S. 15). Nach dieser Definition wäre die Philosophische Theologie als Philosophie einfach eine Subdisziplin der Religionsphilosophie. Werner Schüßler hingegen meint, ihre Aufgabe liege darin, das Wesen der Religion (und der religiösen Sprache) als solche zu ergründen (vgl. Schüßler 2000). Schüßlers Definition klingt auf den ersten Blick so, als könnte man die Philosophische Theologie als Philosophie nicht unter die Religionsphilosophie subsumieren. Dieser betont jedoch, dass man erstere als Gesamtprojekt im Sinne einer möglichen Antwort auf die Frage nach dem Wesen der Religion verstehen kann. Zu einem anderen Schluss kommt Weisedel, wenn er schreibt: „Wo die Philosophische Theologie zu dem ihr eigentümlichen Thema gelangt, verläßt sie den Ort, an dem die Religionsphilosophie verharrt“ (Weisedel 1985, S. 12). Mit dem ihr eigentümlichen Thema meint er Gott, wobei der Gegenstand der Religionsphilosophie der Mensch, seine Erfahrung und seine Erkenntnis ist.

¹⁴ Vgl. Premier Unbelievable?: „William Lane Craig vs James White - Calvinism vs Molinism: which best addresses the Problem of Evil?“, 2021, <https://youtu.be/ECcN-fisQRk> [Zugriff: 06.02.2024].

¹⁵ Sein Vortrag über die Herausforderung, die die platonische Ideenlehre für das christliche Gottesbild darstellt, hat mich zu dieser Einschätzung gebracht (vgl. ReasonableFaithOrg: „Doctrine of God Part 3: Platonism | William Lane Craig“, 2015, <https://youtu.be/eLQq384sZF4> [Zugriff: 06.02.2024]). Aber auch Craigs Verständnis von Natürlicher Theologie im Sinne eines apologetischen Projekts spricht für diese Einschätzung (vgl. Craig u. Moreland 2012, S. IX).

Doch wer würde sich mit Philosophischer Theologie als Philosophie beschäftigen, wenn nicht Religionsphilosoph:innen? Aber nicht alle Religionsphilosoph:innen werden sich wohl intensiv mit der Gotteslehre beschäftigen. Dieser Umstand führt uns wieder zurück zu der bereits gemachten Aussage, dass die Forschungsfrage dieser Arbeit ja im Kontext einer größeren Frage steht, nämlich folgender: Was kann die Philosophie zur Beantwortung der Gottesfrage beitragen?

Die (Religions-)Philosophie hat natürlich mehr zur Beantwortung dieser Frage beizutragen als nur das Projekt der Philosophischen Theologie als Philosophie, so wie sie bisher verstanden wurde. Eine philosophische Bearbeitung des Begriffs Offenbarung, des Verhältnisses von Vernunft und Offenbarung, aber eben auch die Frage nach der Echtheit von als Offenbarung deklarierten Inhalten, darf meines Erachtens nicht fehlen, da sowohl die Annahme als auch die Ablehnung von Offenbarung zu begründen sind.¹⁶ Erst in der Aufnahme dieses Projekts kann eine Philosophische Theologie meines Erachtens als eine solche betrachtet werden, die die unausweichliche innere Spannung aufgrund der Natur ihrer beiden namensgebenden Disziplinen wirklich fruchtbar werden lässt, wodurch sie ihr eigentümliches Wesen erst erhält. Dies ist die zweite Art, die zu Beginn beschriebene innere Spannung aufzulösen. Für das Thema dieser Arbeit reicht es aber aus, sich auf das Projekt der philosophischen Theologie im Sinne der Auflösung in eine philosophische und eine theologische Disziplin zu beschränken.

Dem Inhalt und der Methodik nach kann diese Arbeit nicht eindeutig einem der beiden Pole zugeordnet werden. Doch auch wenn es an sich eine sinnvolle Sache ist, philosophische Methoden und Begriffe zur Ausdifferenzierung eines bestimmten Standpunktes oder einer Weltansicht zu benutzen, soll diese Arbeit dem meines Erachtens noch wichtigeren Projekt einer philosophischen Theologie im Sinne eines radikalen Fragens zugeordnet werden und zu diesem Projekt etwas beitragen.

2.6. Philosophisches Argument: Definition

Unter einem Argument verstehe ich hier wie bereits erwähnt eine Aufeinanderfolge von Aussagen, wobei von einer dieser Aussagen der Anspruch erhoben wird, dass sie aus den anderen Aussagen logisch folgt. Philosophisch im hier verwendeten engeren Sinne ist ein

¹⁶ Vgl. z.B.: Swinburne, Richard: Revelation. From Metaphor to Analogy. 2. Aufl. Oxford: Oxford University Press 2007.

Argument genau dann, wenn die verwendeten Begriffe, die Prämissen und die logische Form des Arguments klar definiert sind, die Prämissen nur voraussetzen, was für das Argument nötig ist und die Fragestellung hinter dem Argument der Leitfrage der Philosophie nach dem Ganzen der Wirklichkeit und der Stellung des Menschen in ihr zuzuordnen ist.

Zusätzlich muss dieses Argument für die Zwecke dieser Arbeit in seinen Prämissen auf jeglichen autoritativen Verweis auf theologische Autoritäten (besonders heilige Schriften, Traditionen und andere Offenbarungsinstanzen) verzichten. Wie oben diskutiert können religionsphilosophische Argumente in der breiteren Auseinandersetzung mit dem Thema Offenbarung zumindest theoretisch Konklusionen stark machen, welche für die Autorität einer Offenbarungsinstanz sprechen, woraufhin diese Konklusion wiederum als Prämisse in weiteren Argumenten verwendet werden kann. Im Sinne einer Philosophischen Theologie als Philosophie wird auf diese Argumentationsketten aber in dieser Arbeit verzichtet.

Des Weiteren müsste ein als philosophisch bezeichnetes Argument im Vollzug des radikalen Fragens stehen, was sich dadurch kennzeichnet, dass sich zumindest theoretisch eine Argumentationskette bis zu philosophischen Grundannahmen vorfinden ließe und sich für alle anderen Prämissen weitere Argumente vorbringen ließen. Dieser Teil der Definition ist aber unmöglich für jedes der in dieser Arbeit angedachten Argumente zu überprüfen, weshalb er im weiteren Verlauf nicht berücksichtigt wird. Das radikale Fragen vollzieht sich daher erst in der Kritik der gesammelten Argumente.

2.7. Die Existenz des christlichen Gottes

Als nächstes ist zu klären, was unter philosophischen Argumenten speziell für den christlichen Gott verstanden werden kann und warum in der Forschungsfrage nochmal einschränkend dessen Existenz angesprochen wird. Wie bereits erwähnt, findet man in der philosophischen Diskussion um die Existenz Gottes einen Gottesbegriff, bei welchem häufig ähnliche Attribute vorausgesetzt oder diskutiert werden. Diesen werde ich im Folgenden den *Gott der Philosoph:innen*¹⁷ nennen, welcher in einem eigenen Kapitel dargestellt wird.

Dieser Gottesbegriff ist aber nicht nur mit dem Christentum kompatibel, sondern insbesondere auch mit dem Judentum und dem Islam. Dieser Umstand tritt besonders gut zutage, wenn Swinburne, wie oben bereits dargelegt, seine Liste an Attributen Gottes unter anderem

¹⁷ Andere mögliche Bezeichnungen wären theistischer Gott und monotheistischer Gott, doch in dieser Arbeit ist nicht nur wichtig, was ein Gottesbegriff beinhaltet, sondern auch auf welchem Weg man zu diesem Gottesbegriff gelangt, nämlich über philosophische Argumente.

damit rechtfertigt, dass diese Attribute Gott üblicherweise in Christentum, Islam und Judentum zugesprochen werden.

Für meine Forschungsfrage sind aber nur jene philosophischen Argumente relevant, die speziell für den christlichen Gott sprechen. Daher werden beispielsweise keine Argumente berücksichtigt, die einen monotheistischen Gottesbegriff stark machen¹⁸, wenngleich diese natürlich im weitesten Sinne auch Argumente für den christlichen Gott darstellen, aber eben nicht ausschließlich.

Nun wäre im Grunde jedes Argument, welches für die Wahrheit „des“ Christentums spricht, ein Argument für die Existenz des christlichen Gottes, genauso wie ein Argument für das reale Wirken von Karma ein Argument für bestimmte östliche Weltanschauungen wäre. Die hier vorgelegte Analyse wurde aufgrund der Mannigfaltigkeit solcher Diskussionen dahingehend weiter eingeschränkt, dass es um Argumente direkt für die *Existenz* des thematisierten Gottes gehen soll. Solche Argumente kennzeichnen sich dadurch, dass ihre Konklusionen den christlichen Gottesbegriff oder mindestens eines seiner Attribute, welches ein Alleinstellungsmerkmal des christlichen Gottes darstellt, beinhalten. Dies können also beispielsweise Argumente für die Trinität oder die göttliche Natur Jesu sein, nicht aber für christliche Ansichten aus anderen Bereichen wie Anthropologie, Eschatologie oder Ähnliches.

Ebenso werden keine Argumente gesammelt, welche auf die Widerlegung von gegen die Existenz des christlichen Gottes angeführten Argumenten abzielen. Diese Arbeit konzentriert sich lediglich auf die *für* dessen Existenz vorgebrachten Argumente und zuletzt auch Kritik daran. Das Theodizee Problem beispielsweise könnte hier also nur dann thematisiert werden, wenn es möglich wäre, ein Argument aufzustellen, in welchem direkt die Existenz des christlichen Gottes stark gemacht würde.

Nun gibt es aber unterschiedliche Formen, in welchen die Existenz des christlichen Gottes in der Konklusion eines Arguments vorkommen kann: als Notwendigkeit oder als Wahrscheinlichkeit. Weiters kann man zwischen Argumenten differenzieren, welche die Existenz des christlichen Gottes wahrscheinlich machen und jenes, welche sie nur wahrscheinlicher machen. Wahrscheinlicher kann hier in Bezug auf ein vorausgesetztes Hintergrundwissen

¹⁸ Für eine sehr kurze Darstellungen von Argumenten gegen andere Theismen siehe Closer to Truth: „Richard Swinburne - Alternative Concepts of God?“, 2021, <https://youtu.be/CF9bFMK5ygQ> [Zugriff: 06.02.2024].

im Vergleich mit und ohne diesem Argument bedeuten (vgl. Swinburne 1987, S. 13 ff), oder auch einfach wahrscheinlicher als die Existenz eines spezifischen anderen Gottes.

Darüber hinaus lassen sich mindestens zwei Arten von Konklusionen unterscheiden: Jene, die über einen Konditionalsatz spezifiziert werden und jene, auf die das nicht zutrifft. Ich nenne erstere bedingte Konklusionen und letztere unbedingte Konklusionen. Ein Beispiel für eine bedingte Konklusion ist: „Wenn es einen Gott gibt, dann ist dies der christliche.“ Argumente mit dieser oder ähnlichen Konklusionen werden in diese Arbeit aufgenommen, sofern derartige gefunden werden. Aber auch Argumente mit ähnlichen Konklusionen wie folgendem Satz würden eingeschlossen werden: „Wenn ein monotheistischer Gott existiert, dann ist das (wahrscheinlich) der christliche Gott“. Unbedingte Konklusionen hingegen könnten sich beispielsweise aus Argumenten zur Auferstehung Jesu ergeben.

Mit Hilfe der Erörterung der zusätzlichen Einschränkungen philosophischer Argumente ist nun alles vorbereitet, um endlich die für diese Arbeit zu suchenden Argumente genau zu definieren, bevor im nächsten Schritt die inhaltliche Bestimmung sowohl des Gottes der Philosoph:innen als auch des christlichen Gottes vorgenommen werden muss.

2.8. Zu berücksichtigende Argumente

Fasst man die bisherigen Definitionen und Einschränkungen der zu behandelnden Argumente zusammen, so lässt sich folgendes festhalten: Für diese Arbeit herangezogen werden jene philosophischen Argumente, verstanden in der oben erörterten Definition, welche in ihren bedingten und unbedingten Konklusionen den christlichen Gottesbegriff oder mindestens eines seiner Attribute, welches ein Alleinstellungsmerkmal desselben darstellt, beinhalten und diesen/dieses als notwendig, wahrscheinlich oder wahrscheinlicher auszeichnen. Darüber hinaus wird keine Kritik an Widerlegungen der Existenz des christlichen Gottes gesammelt.

Die nun abgeschlossene Definition der wichtigsten Grundbegriffe und der Ausrichtung dieser Arbeit schließt den Kreis zu der ersten Option, wie man philosophische Argumente definieren könnte, nämlich als Argumente von Personen, die eine Professur in Philosophie innehaben. Die inhaltlichen Einschränkungen legen nahe, Personen heranzuziehen, welche eine Professur in Religionsphilosophie haben oder Werke dazu veröffentlicht haben und welche sich im christlichen Spektrum bewegen. Denn in deren Werken werden sich wohl am ehesten Argumente in dem soeben definierten Sinne finden.

Bereits erwähnt wurden insbesondere Holm Tetens, Richard Swinburne und William Lane Craig. Tetens *Gott denken* kann für diese Arbeit keine Argumente beisteuern, da er keine der im übernächsten Kapitel herausgearbeiteten Alleinstellungsmerkmale des christlichen Gottes thematisiert. Swinburne und Craig sind meines Erachtens, wie bereits erläutert, schwieriger rein dem Pol der Philosophischen Theologie als Philosophie zuzuordnen.

Obgleich beispielsweise Swinburnes Gottesbegriff explizit von der religiösen Tradition stark geprägt ist, werden seine Argumente diesbezüglich dennoch hier aufgenommen, da er gleichzeitig auch ein philosophisches Argument für diesen anführt. Nach diesem Muster werde ich auch mit weiteren Argumenten Swinburnes verfahren. Craigs Positionen oder vorgebrachte Argumente zu meinem Thema werden meines Erachtens vermutlich im Vorhinein entsprechend seiner theologischen Ausrichtung gefiltert. Allerdings sind diese Argumente ihrem Inhalt und ihrer Methodik nach philosophischer Natur und lassen sich daher einem radikalen Hinterfragen optimal aussetzen, weshalb sie hier auch aufgenommen werden.

Da nun geklärt wurde, wonach zu suchen ist, bleibt nur noch eine grundlegende Definition übrig, welche sehr unpraktische Missverständnisse vermeiden soll.

2.9. Gottesbeweis

Wenn man sich mit philosophischen Argumenten in den Debatten um die Gottesfrage beschäftigt, so stößt man sehr schnell auf den Begriff *Gottesbeweis*. Diese Arbeit hätte man vielleicht auch „Philosophische Gottesbeweise für den christlichen Gott“ nennen können. Allerdings hätte dies einerseits zu einer unklaren Verwendung des Begriffs Beweis führen können. Und andererseits müsste man die berechtigte Kritik daran, so zu tun, als ob es sich hier um Beweise handelt, die eigentlich alle überzeugen müssten, auf sich nehmen. Im schlimmsten Fall landet man dann vielleicht bei einer Epistemologie, in welcher, statt den Argumenten selbst, diejenigen Personen, die jene Argumente, die einen selbst überzeugen, nicht überzeugend finden, zum Problem gemacht werden. Auch die ursprünglich angedachte Kapitelüberschrift „Die klassischen Gottesbeweise“ wurde geändert zu „Der Gott der Philosoph:innen“. Ziel der hier gewählten Formulierungen ist es, den Begriff Beweis genau definiert zu verwenden, da er für solche Debatten sehr wichtig ist.

Unter einem Beweis könnte man ein Argument verstehen, das eine sehr große Überzeugungskraft hat. Nach dieser - kulturell zu stark eingebundenen - Definition wäre Anselms bekannter Gottesbeweis vielleicht nicht als ebensolcher zu bezeichnen. In einem anderen

Sinn kann er aber sehr wohl als Beweis verstanden werden, nämlich seiner logischen Form nach. Argumente, bei welchen die Konklusion zwingendermaßen aus den Prämissen folgt, werden hier als logische Beweise der Form nach verstanden. Was damit nicht einmal angesprochen ist, ist die Wahrheit der Prämissen. Sofern man Anselms Argument als schlüssig betrachtet, kann man also von einem *echten formalen Beweis* sprechen. Betrachtet man es nicht als schlüssig, so könnte man von einem *vermeintlichen formalen Beweis* sprechen. Will man beide Kategorien mit dem Begriff *formaler Beweis* zusammenfassen, so könnte man einen solchen folgendermaßen definieren: Ein formaler Beweis ist ein Argument, von welchem der Anspruch besteht, dass die Konklusion *zwingendermaßen* aus den Prämissen folgt.

Da es sich hier, wie oben bereits angesprochen, im ersten Schritt um eine Sammlung von Argumenten handelt, die im zweiten Schritt systematisiert wird, ist es sinnvoll, den Begriff Beweis im Folgenden stets im Sinne eines soeben definierten *formalen Beweises* zu verstehen. Dadurch kann die Systematisierung unabhängig von der Kritik geschehen, da erst in letzterer die Fragen der Schlüssigkeit von Argumenten und dem Wahrheitsgehalt der Prämissen aufgegriffen werden.

Was ist demnach ein Gottesbeweis? Hier folge ich Morschers einfacher und einleuchtender Definition: „Ein *Gottesbeweis* ist ein Beweis, dessen Konklusion der Satz ‚Gott existiert‘ oder ein damit äquivalenter Satz ist“ (vgl. ebd., S. 75, Hervorhebung im Original). Ein Argument mit den Prämissen P_1, \dots, P_n und der Konklusion K_1 (= Gott existiert), von dem der Anspruch besteht, dass K_1 zwingendermaßen aus P_1 bis P_n folgt, ist also ein Gottesbeweis. Ist Anselms Argument ein Gottesbeweis? Der Anspruch über die logische Form besteht. Ist die Konklusion ein äquivalenter Satz zu ‚Gott existiert‘? Wenn mit Gott das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann, gemeint ist, dann ja.

Viele Argumente für die Existenz Gottes, und auch für die Existenz speziell des christlichen Gottes, sind keine Beweise in diesem Sinne. Wenn Swinburne die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung berechnet, dann macht bereits der Begriff Wahrscheinlichkeit deutlich, dass es sich nicht um einen Beweis im Sinne einer zwingenden Schlussfolgerung handelt, die alle anderen Erklärungsmöglichkeiten widerlegt (es sei denn, er wäre zu einer Wahrscheinlichkeit gelangt, die nicht signifikant von 100% verschieden ist). Wenn Holm Tetens die Frage beantwortet, worauf man vernünftigerweise hoffen kann, so distanziert er sich explizit von dem Anspruch, das Objekt der Hoffnung zu beweisen (vgl. Tetens 2015b, S. 9f, besonders Fußnote 8). Demnach soll hier klar zwischen Beweisen und anderen Argumenten

unterschieden werden. Dies wird uns bei der Konstruktion des Rasters zur Systematisierung der gefundenen Argumente nochmals beschäftigen.

Nachdem nun auch das potentielle Hindernis dieses Missverständnisses ausgeräumt ist, wird es Zeit, die inhaltlichen Themen aufzugreifen. Zunächst werde ich erörtern, was man unter einem Gott der Philosoph:innen verstehen kann.

3. Der Gott der Philosoph:innen

3.1. Voraussetzungen

Die Verwendung des Gottesbegriffs im Singular der Überschrift dieses Unterkapitels könnte zu einer unreflektierten Engführung der Auseinandersetzung mit in der Philosophie behandelten Begriffen des Göttlichen führen, da hier bereits ein - wie auch immer gearteter - Monotheismus implizit vorausgesetzt wird. Für erfahrene Religionsphilosoph:innen wird dies vielleicht kein Problem darstellen, wie die folgende Diskussion zeigen wird, doch für mich musste zuallererst geklärt werden, ob die philosophischen Behandlungen der Fragen nach dem Göttlichen überhaupt weitgehend monotheistisch gefärbt sind.

Da es hier explizit um die Gegenüberstellung eines philosophischen Begriffs mit jenem der christlichen Religion geht, kann begründetermaßen der Fokus auf die abendländische Tradition und die darin vorgebrachten Gottesbegriffe und insbesondere auch Gottesbeweise gelegt werden. Für andere Themen scheint es aber unbedingt notwendig zu sein, den Horizont der Debatte auf ein interkulturelles Niveau zu heben, um einen Eurozentrismus zu vermeiden.

Eine zweite Suggestion des Untertitels könnte sein, dass es einen einheitlichen Gottesbegriff in den monotheistischen Analysen der Religionsphilosoph:innen gäbe. Die Vielfalt der philosophischen Systeme widerspricht dieser Annahme aber vehement. Obwohl man also nicht wirklich von *dem* Gott der Philosoph:innen (kurz GdP) im Sinne eines einheitlichen Gottesbegriffs sprechen kann, wird im Folgenden gezeigt, dass sich häufige Übereinstimmungen sowie ähnliche Tendenzen und zugrunde liegende Ansichten herauskristallisieren lassen. Daraus soll dann für diese Arbeit ein philosophischer Gottesbegriff im Sinne einer Arbeitshypothese erstellt werden.

Eine dritte Herausforderung stellen philosophische Konzeptionen wie jene von Swinburne dar. Swinburne gelangt mittels philosophischer Argumentationen zu einem trinitarischen Gottesbegriff, welcher nun bereits dem christlichen entspricht. Dies wirft die Frage auf, wie denn sinnvoll zwischen einem philosophischen und einem christlichen Gottesbegriff unterschieden werden soll, wenn philosophische Reflexion zu dem christlichen führen kann? Dieser Einwand lässt sich aber dadurch entkräften, dass Swinburne das Attribut der Trinität aus einem breiter verwendeten philosophischen Gottesbegriff ableitet und seine Ab-

leitung ja offensichtlich nur sehr beschränkte Zustimmung erhält. Diese Analyse verdeutlicht also, wie auch Swinburnes Konzeption und ähnliche in die hier getroffene Unterscheidung hineinpassen.

3.2. Entwicklung

Ein kurzer Rückblick zu den Anfängen der abendländischen Philosophie zeigt, dass bereits die mit der schrittweisen Bewegung vom Mythos zum Logos verbundene Mythenkritik unter anderem zu einer philosophischen Gotteslehre mit monotheistischen Tendenzen geführt hat. Zu betonen ist dabei, dass der kosmische Monotheismus des Xenophanes (vgl. Weischedel 1985, S. 42), wenngleich dieser nicht mit dem exklusiven Monotheismus der abrahamitischen Religionen gleichgesetzt werden darf (vgl. Assmann 2003), schon die Grundzüge dessen darstellt, was man laut Hans Schelkshorn den Gott der Philosoph:innen nennt. Die Grundzüge dieses Gottesbegriffs sind Transzendenz, Unveränderlichkeit, Ewigkeit und Einheit.¹⁹

Auch bei Platons politischem Monotheismus sind bereits zentrale Elemente einer philosophischen Attributenlehre entwickelt, welche laut Schelkshorn für die weiteren Analysen der Eigenschaften Gottes von Philosoph:innen über Jahrtausende bestimmend sein werden. Gott wird dabei als ewig, allmächtig, allwissend, neidlos, wahrhaftig, gut und nur durch geistige Anschauung erkennbar gedacht (vgl. Weischedel 1985 S. 48ff).

Die vielleicht bekannteste Konzeption eines philosophischen Weges zum Göttlichen findet man bei Aristoteles. Hans-Georg Gadamer betont, dass die „Lehre von dem höchsten Seienden, von Gott [...] die Krönung der aristotelischen Philosophie“ sei (Gadamer 1948, S. 3). Das Göttliche gilt ihm dabei als unwandelbar und ewig und als der Ursprung alles Seienden. Über seine Charakterisierung alles Seienden als etwas, das stets unterwegs von der Möglichkeit zur Wirklichkeit ist, gelangt er zu dem viel rezipierten Begriff des unbewegten Bewegers oder dem ersten unbewegt Bewegenden, wie Weischedel es formuliert. Diese unterschiedlichen Formulierungen deuten bereits darauf hin, wie unterschiedlich dieser Begriff aufgefasst werden kann. Weischedel hält aber fest, dass Aristoteles selbst dieses erste unbewegte Bewegende als Gott bezeichnet (vgl. Weischedel 1985, S. 55-57).

¹⁹ Vgl. Schelkshorn, Hans: VO Grundkurs Philosophische Theologie SS 2020. Überarbeitetes Vorlesungsmanuskript zum Kap. 2. 2020, S. 6.

Ein weiteres Beispiel ist Senecas pantheistischer Monotheismus. Seneca betrachtet Gott als vollkommen, allwissend, allgegenwärtig, allmächtig; als Schöpfer, Beweger, Erhalter und Herrscher des Alls; sowie als mit der Welt selbst identisch.²⁰

Diese bei Xenophanes noch sehr allgemeine und im weiteren Verlauf immer konkretere Bestimmung des Göttlichen wird in der Patristik und in der Philosophischen Gotteslehre des Mittelalters aufgegriffen und mit dem Christentum in Verbindung gebracht. Dennoch kann eine Unterscheidung zwischen dem christlichen und einem philosophischen Gottesbegriff aufrechterhalten bleiben, wie sich insbesondere bei Thomas von Aquin zeigen wird.

Augustinus ist in seinem Denken ja stark von Platon beeinflusst. In der Tradition Philons deutet er die Ideen als im Geiste Gottes enthalten, welcher als Schöpfer der Ideen das allerhöchste Sein darstellen muss. Gott ist für ihn unveränderlich und ewig, das höchste Gute und das Sein schlechthin (vgl. Weischedel 1985, S 111f).

Wenngleich auch Augustinus eine Art Gottesbeweis vorgelegt hat (vgl. ebd., S. 106 ff), so beginnt mit Anselm von Canterbury eine Tradition der Gottesbeweise, welche für die Bestimmung eines Gottes der Philosoph:innen von besonderer Bedeutung ist. In einem der beiden weniger prominenten Gottesbeweise im *Monologion* gelangt Anselm zum Schluss, dass es etwas höchst Gutes, etwas höchst Großes und etwas höchst Seiendes geben muss. Diese drei Eigenschaften werden von ihm in einer Einheit gedacht und mit Gott identifiziert. In dem anderen Beweis im *Monologion* zeigt Anselm, wie sich aus seiner Interpretation einer Stufenabfolge der Naturen der Dinge die Existenz einer obersten Stufe ergeben muss, welche er wiederum mit Gott identifiziert. Gott ist demnach die Natur, die nichts anderem untergeordnet ist. Besonders wirkmächtig ist die Bestimmung Gottes in dem bekannten Gottesbeweis aus dem Proslogion. Gott wird hier ja als das verstanden, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (vgl. ebd., S. 124). Dieser Gottesbegriff wirkt bis heute in die sogenannte Perfect Being Theologie hinein, welche man beispielsweise bei Plantinga und Swinburne finden kann.

In seinen fünf Wegen schließt Thomas von Aquin aus der Bewegung, der Wirkursache, dem Möglichen und Notwendigen, den Graden der Vollkommenheit und der Teleologie auf die Existenz Gottes. Dieser wird dabei jeweils mit dem Zentralen Inhalt der Konklusionen gleichgesetzt: ein unbewegter erster Beweger, eine erste Ursache, ein aus sich heraus not-

²⁰ Vgl. Schelkshorn, Hans: VO Grundkurs Philosophische Theologie SS 2020. Überarbeitetes Vorlesungsmanuskript zum Kap. 4. 2020, S. 4.

wendig Seiendes, ein höchstes Seiendes, das die Ursache des Gutseins und jeglicher Vollkommenheit ist, sowie eine intelligente Ursache der Gestalt des Universums. Thomas selbst unterscheidet dabei zwischen dem Gott der Offenbarung und jenem der Philosophie. Seine fünf Wege können uns als Schlüsse von Wirkungen auf deren Ursachen nur zeigen, *dass* es jene Ursachen geben muss, aber nicht *wie* diese sind (vgl. Ricken 1998, S. 7ff).

Bei Descartes wiederum findet man eine philosophische Vorstellung Gottes in seinen Versuchen, diesen aus dem radikalen Zweifel herauszuholen. Aus der Einsicht in die eigene Endlichkeit und Unvollkommenheit müsse der Mensch die Vorstellung eines vollkommenen und unendlichen Wesens notwendigerweise bilden (vgl. Weischedel 1985, S. 169ff).

Da Gott für Kant ein notwendiges Postulat für seine Moralphilosophie darstellt und dieser imstande sein muss, die Natur entsprechend den Forderungen der Moralität einzurichten, betrachtet Kant Gott als oberste Ursache und Urheber der Natur sowie der Naturgesetze und natürlich als moralisches Wesen beziehungsweise als moralischen Gesetzgeber, kurz ein „moralischer Welturheber“ (ebd., S. 205), oder eine „rationale und intentionale Ursache“ (Sini 2008, S. 51). Daraus folgt für Kant, dass man Gott Verstand und Willen zuschreiben muss, wenngleich man diese nicht näher bestimmen kann. Auch die Attribute allmächtig, allwissend und allgegenwärtig sowie alleine heilig, selig und weise lassen sich Gott zuschreiben, allerdings nur im Sinne einer praktischen Analogie und nur mit Blick auf die Notwendigkeit derselben für die Moralphilosophie. Über Gott an sich können wir keine Aussagen machen (vgl. Weischedel 1985, S. 205f).

3.3. Aktuelle Debatte

Blickt man in die heutige Landschaft philosophischer Zugänge zum Göttlichen, so findet man verständlicherweise sehr viele Verweise auf die bereits kurz angeführten und weitere Gottesbegriffe und Argumente für deren Existenz. In dem von William Lane Craig und J. P. Moreland herausgegebenen Kompendium zur Natürlichen Theologie findet man beispielsweise Beiträge zu kosmologischen, teleologischen, ontologischen, moralischen und weiteren Argumenten. Die Argumente werden dabei natürlich nicht in genau der gleichen Formulierung dargelegt, wie bei ihren antiken, mittelalterlichen und frühneuzeitlichen Vorgängern²¹.

²¹ Hier wurde bewusst nicht gegendert, da mir traurigerweise keine Philosophin bis in die frühe Neuzeit hinein bekannt ist, von welcher ein Beitrag bekannt wurde.

Die Zusammenfassung von Craig und Moreland zeigt aber deutlich, dass sich die zugrundeliegenden Gottesbegriffe, die in Prämissen einfließen oder sich in den Konklusionen ergeben, kaum von jenen der Vorgänger unterscheiden (vgl. Craig u. Moreland 2012).

Die beiden Herausgeber bezeichnen Gott beispielsweise als körperlosen Verstand (mind), welcher der Schöpfer des physikalischen Universums und von diesem unterschieden ist. Ein kosmologisches Argument in der Tradition von Leibniz versucht, die Existenz der kontingenten Dinge durch ein notwendig existierendes Seiendes zu begründen. Das kalam-kosmologische Argument versucht die Existenz eines persönlichen Schöpfers des Universums zu beweisen. Das ontologische Argument beginnt mit dem Begriff des greatest conceivable being (GCB, großartigste vorstellbare Seiende), wobei die Herausgeber betonen, dass der Gottesbegriff dieses Arguments all die Superlative der GCB-Theologie beinhaltet (vgl. Craig u. Moreland 2012, S. x-xiii). Damit ist ein Spektrum an Attributen Gottes eröffnet, welches zwar nicht einheitlich gedeutet wird, aber in welchem zumindest auf die im Rückblick erwähnten Attribute allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, gut beziehungsweise das höchste Gut, das höchste Sein und ähnliche verwiesen werden kann.

In Anlehnung an Kant wird auch ein moralisches Argument für die Existenz Gottes entfaltet. Craig selbst führt ein solches immer wieder an, wenn er für die Existenz Gottes einsteht, wobei hier sowohl in einer Prämisse als auch der Konklusion einfach der Begriff Gott steht.²² Doch auch in seinem Beitrag zu dem Cambridge-Kompendium über Atheismus formuliert er das Argument so, dass Gott darin nicht näher spezifiziert wird. Allerdings wird durch seinen Weg, das Euthyphro-Dilemma zu vermeiden, deutlich, dass dieser Gott definitiv gut sein muss. Darüber hinaus betont er in seinen weiteren Ausführungen, dass Gott per Definition das greatest conceivable being und ebenso per Definition ein Seiendes ist, welches der Anbetung würdig (worthy of worship) ist (vgl. Craig 2007, S. 81-83).

Was man bei Richard Swinburne als den philosophischen (oder zumindest nicht spezifisch christlichen) Gottesbegriff bezeichnen kann, sind seine Bestimmungen, welche in seinen Werken vor den jeweiligen Argumenten für spezifisch christliche Attribute dargestellt werden. Speziell in seinen Werken zur Existenz Gottes findet man allgemeine Bestimmungen desselben.

²² Vgl. z.B.: drcraigvideos: „The Moral Argument“, 2015, <https://youtu.be/OxiAikEk2vU> [Zugriff: 06.02.2024].

In *The Coherence of Theism* gibt Swinburne eine besonders ausgeklügelte Definition Gottes, wenn er schreibt, Gott sei ein Seiendes, dem die meisten der danach aufgezählten Attribute zukommen. Durch den Trick, Gott nicht eine bestimmte Sammlung an Attributen zuzuschreiben, sondern eine Sammlung, aus welchen die meisten zugeschrieben werden müssen, ist seine Definition besonders offen und dennoch meines Erachtens nach nicht eindeutig unterbestimmt.²³ Die Attribute sind: eine Person ohne Körper (also ein Geist), allgegenwärtig, Schöpfer des Universums, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut, Quelle moralischer Verpflichtungen, ewig, ein notwendig Seiendes, heilig und der Anbetung würdig (vgl. Swinburne 2016, S. 1).

Weiters definiert er Gott in *Die Existenz Gottes* als „Person, körperlos (d.h. ein Geist), ewig, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Schöpfer aller Dinge“ (Swinburne 1987, S. 16), wobei er in einer Fußnote erklärt, dass Person hier im modernen, der Trinität nicht widersprechenden Sinne gemeint ist. Weitere Bestimmungen findet man in späteren Kapiteln des Buches, wenn er schreibt, der Theist behauptet es existiere ein Gott, der allgegenwärtig ist (vgl. ebd., S. 115) und wenn er aus seinen, in dem Buch dargelegten, Argumenten schließt, dass es wahrscheinlicher ist, dass es „einen Gott gibt, der das Universum und den Menschen erschaffen hat und alles im Dasein erhält“ (ebd., S. 404). Hier ist Gott eben nicht nur Schöpfer, sondern auch Erhalter.

In *The Christian God* definiert Swinburne Gott explizit in einer Weise, die seiner Ansicht nach sowohl dem Christentum, dem Judentum und dem Islam entspricht, nämlich als notwendig existierend, ewig, Person, körperlos, allgegenwärtig, Schöpfer und Erhalter von jedem möglicherweise existierenden Universum, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und als Quelle moralischer Verpflichtungen (vgl. Swinburne 1994, S. 125). Diese Attribute folgen nach Swinburne allerdings aus einem einzigen Attribut, das er Pure Limitless Intentional Power nennt (vgl. ebd., S. 150 ff).

Holm Tetens wiederum formuliert seinen Glauben, verstanden als vernünftige Hoffnung, in seinem Buch *Gott denken* mit Hilfe des apostolischen Glaubensbekenntnisses aus, indem er die Teile weglässt, die nicht durch seine philosophische Reflexion einsehbar seien: „Ich glaube an Gott, den Vater, den Allmächtigen, den Schöpfer des Himmels und der Erde. [...] Ich glaube an den Heiligen Geist, [...] Vergebung der Sünden, Auferstehung der Toten und

²³ In einem Gespräch machte mich Gyorgy Gereby darauf aufmerksam, dass manche Aspekte bei dieser Definition vielleicht doch unterbestimmt bleiben, wie beispielsweise, wie viele der Attribute zutreffen müssen, damit ein Gottesbegriff dieser Definition noch entspricht.

das ewige Leben“ (Tetens 2015b, S. 10). Die von Tetens ausgelassenen Stellen sind jene, die einen der zentralsten christlichen Gedanken darstellen: die heilsgeschichtliche Notwendigkeit und die göttliche Natur von Jesus Christus. Wie er den Heiligen Geist interpretiert, ist mir bisher noch unklar.

Im weiteren Verlauf des Buches erklärt Tetens, dass man von der menschlichen Selbsterkenntnis als endliches Ich-Subjekt gezwungenermaßen zu der Vorstellung eines unendlichen Ich-Subjekts kommen muss. Dieses nennt er Gott und führt an, dass es nur ein einziges solches geben kann und dass dieses „weder epistemisch, noch in dem was es will, durch etwas beschränkt oder begrenzt ist, was es selbst nicht ist“ (ebd., S. 33). Weiters bezeichnet er Gott als allwissend, Urgrund des Seins, unendlicher vernünftiger Geist, und vollkommen vernünftig (vgl. ebd., S. 34-38). Das Verhältnis von Gott und Welt wird von Tetens panentheistisch gedeutet (vgl. ebd., S. 29ff).

Die Bestimmung Gottes als „vernünftigen Schöpfer der Wirklichkeit“ (Tetens 2015a, S. 10) findet man bereits in dessen Vortrag im Rahmen einer Festveranstaltung am Reformationstag der Universität Tübingen. Darüber hinaus konstatiert Tetens, dass man „die Stellung des Menschen im Ganzen der Wirklichkeit nur zureichend begreifen kann, denkt man Gott als gerechten und gnädigen Erlöser der Welt und der Menschen“ (ebd., S. 10). Eine besondere, weil bisher nur implizit angenommene Definition findet man aber in der Einleitung zu jenem Vortrag: „Der Gott der Philosophen, das ist der Gott, über den Philosophen nachdenken“ (ebd., S. 1).

Auch Peter Kreeft und Ronald K. Tacelli geben in ihrem *Handbook of Christian Apologetics* einen Einblick in ihren Gottesbegriff. Diesen leiten sie aus Argumenten für die Existenz Gottes ab und unterscheiden ihn von einem christlichen Gottesbegriff, den sie in späteren Kapiteln entwickeln, wenngleich ihr philosophischer Gottesbegriff in ihrem christlichen aufgeht. Entsprechend ihrer Konzeption existiert Gott absolut, ist unendlich, ewig, einer, Geist, transzendent und immanent, intelligent, allwissend, allmächtig und gut. Unter Gottes absoluter Existenz verstehen sie nicht nur, dass er ewig ist, sondern auch dass er der Ursprung (source) des Seins von allem ist (vgl. Kreeft u. Tacelli 1994, S. 91-96).

3.4. Analyse

Die allgemeinste Bestimmung des Gottes der Philosoph:innen findet man bei Tetens, wenn er diesen als den Gott bezeichnet, über den Philosoph:innen nachdenken. Doch welcher Art ist dieser Gott?

Nach Thomas von Aquin kann man eigentlich auf Grundlage der Gottesbeweise nur sagen, *dass* Gott ist, aber nicht *wie* er ist (vgl. Ricken 2003, S. 295). Auch Birte Schelling räumt ein, dass eigentlich beispielsweise bei den Gottesbeweisen von Aquin nicht einmal klar ist, ob alle die Attribute der Konklusionen einer einzigen Entität zukommen. Gleichzeitig räumt sie entgegen Aquins eigener Meinung ein, dass der teleologische Gottesbeweis ja interessant ist, weil er eine intelligente Ursache ergibt (vgl. Schelling 2010). Für diese Arbeit reicht es, darauf hinzuweisen, dass die oben dargelegten Attribute bei den beschriebenen Philosophen sehr wohl einer einzigen Entität zugeschrieben wurden.

Die 14 angeführten Philosophen führen teilweise sehr unterschiedliche Gottesbegriffe ein. Besonders in der Bestimmung des Verhältnisses zwischen Gott und der Welt gehen diese in pantheistische, panentheistische und klassisch theistische Positionen auseinander. Einige scheinen sie sich jedoch in der Anzahl der (relevanten) Götter zu sein. Hier reicht die Bandbreite von exklusivem Monotheismus bis zu dem Ansatz des Xenophanes, welcher unterschiedlich interpretiert wird, aber definitiv stark monotheistische Züge hat und zumindest eher mit einem Henotheismus als mit einem Polytheismus verglichen werden kann.

Interessant sind darüber hinaus vor allem die ins Feld geführten Attribute Gottes. Manche davon sind in der obigen Darstellung explizit nur bei einzelnen Philosophen zu finden: heilig und der Anbetung würdig (diese beiden Attribute waren nur bei Swinburne und Craig zu finden) sowie immanent und nur durch geistige Anschauung erkennbar. Andere wiederum sind oben nur bei einzelnen Philosophen zu finden, gehen aber in anderen Attributen auf (in Klammer steht der Begriff, welcher meines Erachtens die jeweiligen anderen Begriffe beinhaltet): neidlos, wahrhaftig und (vielleicht auch) gnädig (vollkommen gut), sowie Herrscher des Alls (Allmacht).

Die Attribute, die oben äußerst zahlreich aufgelistet wurden und nach dem hier gewählten Zugang den Begriff des Gottes der Philosoph:innen ausmachen sollen, sind nun: Allmacht, Allwissen, Allgegenwart, großartigste vorstellbare Seiende, ewig, unveränderlich, Einheit, notwendig, Geist, Person, Schöpfer, Erhalter, Transzendent, und vollkommen gut.

Darüber hinaus wurden folgende Attribute zahlreich aufgeführt, können aber in der vorigen Liste als beinhaltet gelten (in Klammer steht der Begriff, welcher meines Erachtens die jeweiligen anderen Begriffe beinhaltet): Wille, Ich-Subjekt, intelligent (Person); das worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann (großartigste vorstellbare Seiende); Urgrund des Seins, höchstes Sein (Schöpfer); körperlos (Geist); höchste Gute, gerecht, Quelle moralischer Verpflichtungen (vollkommen gut); Beweger (Erhalter); vollkommen frei (Allmacht).

Insgesamt lässt sich festhalten, dass dieser Gottesbegriff zu einem Großteil aus Attributen mit All- beziehungsweise Unendlichkeitsaussagen besteht. Die große Übereinstimmung mit den Attributen, die Swinburne in seiner allgemeinsten Formulierung angibt, bestätigen, dass durch die hier verwendete Methode zur Erarbeitung des philosophischen Gottesbegriffs keine willkürliche Auswahl an Attributen entstanden ist. Entsprechend Swinburnes Formulierung als Sammlung an Attributen, aus welcher die meisten vorhanden sein müssen, enthält meine Definition weniger Attribute. Dies passt auch zu den unterschiedlichen Zielen, die Swinburne in *The Coherence of Theism* und ich in dieser Arbeit verfolgen.

Was den GdP ebenfalls auszeichnet, sind nicht nur seine Attribute, sondern auch der Weg, wie man zu ihm gelangt, nämlich über Denken und Argumente. Dieser Zugang unterscheidet sich radikal von dem existentiellen Anspruch des Christentums (vgl. Sini 2008, S. 49f) - was nicht bedeutet, dass es ausgeschlossen wäre, über Denken und Argumente zum Christentum zu gelangen. Dennoch wird diese Differenz im Folgenden keine Rolle spielen, da ja entsprechend der Forschungsfrage auch der christliche Gott mittels seiner Attribute auf den Begriff gebracht werden soll und Argumente für seine Existenz gefragt sind.

4. Der christliche Gott: eine Begriffsbestimmung

4.1. Voraussetzungen

Für diese Arbeit muss nicht der religionswissenschaftliche Blickwinkel auf das Christentum eingenommen werden, von welchem aus man alle Gruppierungen hinzuzählen würde, welche sich selbst als dem Christentum zugehörig verstehen. Daraus entsteht nämlich eine Pluralität, welche für eine rein deskriptive Beschreibung zwar interessant ist, für eine argumentative Auseinandersetzung um den Wahrheitsgehalt „des“ Christentums aber unbrauchbar wird. Denn diese Pluralität ließe dann wohl kaum noch dafür zweckmäßige allgemeine Aussagen zu. Man könnte vielleicht noch anführen, dass alle diese Gruppierungen sich in irgendeiner Weise auf Jesus von Nazareth, die Bibel und Gott beziehen, aber sobald es um die Definition dieser Begriffe geht, findet man keinen Konsens mehr.

Es müssen also allein aufgrund der Fragestellungen bestimmte Sichtweisen unberücksichtigt bleiben. Dies lässt sich aber nicht nur mit dem eben genannten Argument rechtfertigen, sondern auch mit Verweis auf die hohe Übereinstimmung so ziemlich aller großen und alten christlichen Gruppierungen in Bezug auf sehr grundlegende christliche Dogmen. Daher wird der christliche Gottesbegriff im Folgenden zunächst auf Grundlage von weithin anerkannten Glaubensbekenntnissen definiert. Anschließend wird er durch die Klärung oder das Hinzufügen einiger Attribute von christlichen Philosoph:innen konkretisiert. Dies scheint mir notwendig zu sein, da die Glaubensbekenntnisse naturgemäß nicht alle relevanten Aspekte thematisieren, sondern hauptsächlich die im jeweiligen Kontext zu verteidigenden.

Natürlich würde es keinen Sinn machen, die Frage nach dem richtigen christlichen Gottesbegriff ohne Bezug auf die Bibel und Jesus Christus zu stellen. Der bemerkenswerte Konsens fast aller großen und alten Kirchen in Bezug auf eben jene noch zu thematisierenden grundlegenden christlichen Dogmen, welche man in den frühen Glaubensbekenntnissen findet, legt allerdings nahe, dass diese Bezüge, wenn auch in unterschiedlicher Form, bereits von den prägenden Denker:innen der alten Kirche hergestellt wurden. Außerdem geht es in dieser Arbeit nicht darum, was der christliche Gottesbegriff sein sollte, sondern wie er weithin verstanden wird. Daher werde ich hier keinerlei eigene exegetische Arbeit leisten und auch keine exegetische Diskussion führen.

Im Anschluss an die positive Begriffsbestimmung muss die Differenz zwischen dem christlichen Gott und dem Gott der Philosoph:innen herausgearbeitet werden. Zusätzlich

muss man den christlichen Gott auch von dem muslimischen und dem jüdischen Gott abgrenzen, um bei der Recherche nach Argumenten für die Existenz des christlichen Gottes tatsächlich nach Argumenten für dessen Alleinstellungsmerkmale suchen zu können.

4.2. Glaubensbekenntnisse

Bereits in der alten Kirche findet man Bestrebungen, wichtige Glaubensinhalte genauer auszuformulieren. Diese frühen Glaubensbekenntnisse bieten eine gute Grundlage, um sehr weitläufig konsensfähige Aussagen zu finden. Von besonderem Interesse sind für diese Arbeit jene Bekenntnisse, welche von vielen christlichen Gemeinschaften anerkannt werden. Eine Möglichkeit, etwas derartiges zu finden, bestünde darin, direkt das Neue Testament zu durchsuchen. Die darin enthaltenen bekenntnishaften Elemente (vgl. Kelly 1972, S. 9-30) und hierfür relevanten Aussagen, welche man oft prototrinitarisch nennt, bieten allerdings noch zu viel Interpretationsspielraum. Dies zeigt sich ja allein schon dadurch, dass Konzilien notwendig gewesen sein dürften, um bestimmte Interpretationen, beispielsweise über die Natur Christi zu fixieren (Was heißt es beispielsweise, dass Jesus Christus der Sohn Gottes ist?).

Christian Lange unterscheidet dabei drei Phasen der Formulierung des Christusglaubens. Bis in das 3. Jahrhundert stand demnach folgende Frage im Vordergrund: Gibt es neben dem göttlichen Vater einen göttlichen Logos? Die ersten beiden sogenannten allgemeinen (ökumenischen) Konzilien (Nicäa 1 und Konstantinopel 1) hatten daraufhin folgende Frage im Visier: Ist der Gott-Logos ebenso vollständiger Gott wie der göttliche Vater? Die weiteren Konzilien (Ephesus bis Konstantinopel 3) beschäftigten sich damit, ob der Gott-Logos auch ebenso ein vollständiger Mensch ist. Das letzte der sieben üblicherweise als allgemein bezeichneten Konzilien (Nicäa 2) ist mit dem byzantinischen Bilderstreit verbunden (vgl. Lange 2012, 19ff).

Da es bekanntermaßen zu immer mehr Abspaltungen im Verlaufe der Konzilien kam, sind für diese Arbeit nur die Bekenntnisse der ersten beiden Konzilien relevant. Denn einerseits werden diese sowohl von allen großen katholischen, orthodoxen, altorientalischen und protestantischen Kirchen sowie der Assyrischen Kirche des Ostens (welche sich beim nächsten Konzil abspaltete) akzeptiert. Andererseits bieten diese beiden Konzilien für diese Arbeit bereits ausreichend Interpretation der biblischen Texte über wichtige Attribute des christlichen Gottes.

Da das Bekenntnis von Konstantinopel 1 kompakter ist und an das von Nicäa 1 anschließt, werde ich im Folgenden nur ersteres verwenden.²⁴ Dieses werde ich darüber hinaus nur auf seine Aussagen über Gottes Natur hin analysieren. Lange betont beispielsweise, dass die frühen Christen sich die Frage gestellt haben, „wie der eine christliche Gott einen Sohn haben könne, ohne dass die Überzeugung, dass nur ein einziger Gott existiere, aufgegeben werden müsse“ (ebd., S. 19). Die unterschiedlichen Antworten sind dabei für die Gegenüberstellung eines philosophischen und eines christlichen Gottesbegriffs hier zunächst nicht weiter wichtig. Wichtig ist nur, dass sie an der Einheit Gottes und der Göttlichkeit Christi festgehalten haben. Die unterschiedliche Gewichtung von Einheit und Differenz kann zwar eine Fülle von Modellen hervorbringen (vgl z.B.: Tuggy 2019), aber Differenzen in der Trinitätslehre oder Christologie könnten in dieser Arbeit höchstens für Kritik an den vorgebrachten Argumenten für die Existenz des christlichen Gottes nutzbar gemacht werden.

Das Nicäno-Konstantinopolitanum, wie das Glaubensbekenntnis von Konstantinopel 1 auch genannt wird, lautet nach Kelly:

Wir glauben an einen Gott, den Vater, den Allmächtigen, Schöpfer des Himmels und der Erde, alles dessen, das sichtbar und unsichtbar ist. Und an einen Herrn Jesus Christus, den eingeborenen Sohn Gottes, gezeugt vom Vater vor aller Zeit, Licht von Licht, wahrer Gott von wahren Gott, gezeugt, nicht geschaffen, eines Wesens mit dem Vater, durch den alle Dinge wurden, der um uns Menschen und um unserer Erlösung willen von den Himmeln herabkam und Fleisch annahm vom Heiligen Geist und der Jungfrau Maria und Mensch wurde und der für uns unter Pontius Pilatus gekreuzigt wurde und litt und begraben wurde und auferstand am dritten Tage nach den Schriften und gen Himmel fuhr und zur rechten Hand des Vaters sitzt und wiederkommen wird in Herrlichkeit, zu richten Lebendige und Tote, dessen Reich kein Ende haben wird. Und an den Heiligen Geist, den Herrn und Lebensspender, der vom Vater ausgeht, der mit dem Vater und dem Sohn zusammen verehrt und zusammen verherrlicht wird, der durch die Propheten geredet hat; an eine heilige katholische und apostolische Kirche. Wir bekennen eine Taufe zur Vergebung der Sünden; wir warten auf die Auferstehung der Toten und das Leben der zukünftigen Welt. Amen. (Kelly 1972, S. 295f)

²⁴ Man könnte natürlich auch das apostolische Glaubensbekenntnis verwenden, allerdings beinhaltet dieses keine Spezifikation des Heiligen Geists.

Für diese Arbeit festzuhalten ist also, dass der christliche Gott als Einheit, also monotheistisch, gedacht wird. Darüber hinaus gibt es aber den Vater, den Sohn und den Geist, die alle drei göttlich sind. Das ist, was man mit Trinität meint, wie auch immer diese im Detail zu verstehen ist. Der Sohn wird als wahrer Gott bezeichnet und der Heilige Geist als mit dem Vater und dem Sohn zusammen verehrt und verherrlicht. Letzteres kann man wohl als deutliches Hindernis für pneumatomachische²⁵ Interpretationen verstehen.

Wenngleich die Pneumatologie in diesem Bekenntnis noch nicht sehr ausgeprägt ist, so beinhaltet die Christologie bereits einige wichtige Aussagen: Christus wurde nicht von Gott geschaffen - was auch immer gezeugt dann bedeuten mag - sondern existiert wie der Vater von je her, also ewig. Darüber hinaus wurde der Sohn für unsere Erlösung Mensch, ist gestorben, auferstanden, in den Himmel aufgefahren und wird wiederkommen. Besonders spannend finde ich hier, dass Erlösung nicht als exklusiver Grund der Inkarnation genannt wird. Die Formulierung „um uns Menschen und um unserer Erlösung willen“ lässt Spielraum für weitere Gründe offen. Dieser Umstand passt sehr gut zu den Argumenten für die Menschwerdung Gottes (siehe Kapitel „Inkarnation“). Des Weiteren wird Gott als allmächtig und Schöpfer alles Sichtbaren und Unsichtbaren, also Urgrund alles Seienden, bezeichnet. Nicht zu vernachlässigen ist auch die Bezeichnung Gottes als Vater.

4.3. Attributenlehre

Wie oben bereits erwähnt, scheint es für eine philosophische Arbeit sinnvoll zu sein, den christlichen Gottesbegriff des soeben analysierten Nicäno-Konstantinopolitanums zu ergänzen und zu konkretisieren, denn wer beispielsweise von Gottes ewiger Existenz spricht, sagt noch nicht automatisch etwas darüber, ob Gott eine unendlich lange Zeit oder außerhalb der Zeit existiert. Darüber hinaus trägt eine philosophische Ausformulierung eines Gottesbegriffs zur Vergleichbarkeit mit dem Gott der Philosoph:innen bei.

Hier ist vor allem die Ergänzung um weitere Attribute relevant, welche in philosophischen Diskussionen einem Gott zu- oder abgesprochen werden, welche in dem erwähnten Konzil bisher unberührt blieben. Gleichzeitig soll die hier entwickelte Definition des christlichen Gottes konsensfähig innerhalb der großen christlichen Kirchen sein. Daher muss eine

²⁵ Pneumatomachisch ist nicht zu verwechseln mit pneumatisch. Ersteres bezieht sich auf die Ablehnung der Wesensgleichheit zwischen dem Vater und dem Heiligen Geist. Letzteres hingegen meint im christlich-theologischen Kontext die Lehre vom Heiligen Geist (Pneumatologie) betreffend und beinhaltet demnach im Gegensatz zu pneumatomachisch keinerlei Aussage über eine derartige Ablehnung.

Konkretisierung von Begriffen wie beispielsweise Allmacht außen vor bleiben. Die ergänzten Attribute müssen in einer philosophischen Arbeit über die in Konzilien behandelten hinausgehen, dürfen ihnen aber bei der Beschreibung „der“ christlichen Sicht nicht widersprechen. William J. Hill betont dies, wenn er schreibt: „[T]he New Testament confession of God as revealed in Jesus the Christ controls any subsequent determination of the attributes of God postulated theologically“ (Hill 2005, S. 616).

Aus philosophisch-theologischer Sicht sind für den christlichen Gottesbegriff demnach auch folgende Begriffe von zentraler Bedeutung: transcendence, immanence (vgl. Hill 2005, 616), personal, changelessness, everlastingness (beginningless and endless life), incarnation, trinity, incorruptible, unsusceptible of harm or decay, incorporeal and invisible, a purely spiritual being (vgl. Cobb, Jr. 2005, S. 3553), omnipotence, impassibility, self-sufficiency (vgl. ebd., S. 3559), what Christians worship and trust, associated with perfection (vgl. ebd., S. 3560), holiness, righteousness, wisdom, omniscience, omnipresence, eternity, immutability (vgl. Cremer 2016), aseity, incorporeality, love (vgl. Craig 2016).

Die Begriffe incorruptible, unsusceptible of harm or decay sowie impassibility scheinen jedoch kein eindeutiger Konsens mehr zu sein, weshalb sie nicht weiter berücksichtigt werden: „Whereas for many centuries it seemed self-evident to most Christians that the perfect must be all-determining, affected by nothing external to itself, timeless, and completely self-sufficient, that supposition is no longer so evident today“ (Cobb, Jr., 2005, S. 3560).

4.4. Differenz zum Gott der Philosoph:innen

Vergleicht man die beiden bisher erstellten Begriffssammlungen, so erkennt man, dass folgende Begriffe beim Gott der Philosoph:innen (kurz GdP) nicht Teil der Definition wurden: Immanenz, Inkarnation, Trinität, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Aseität und Liebe. Des Weiteren sind die Begriffe des Vaters, der Erlösung und der Auferstehung aus der Diskussion der Konzilien zu ergänzen.

Auffällig ist dabei, dass das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz im Christentum ja gerade durch die Inkarnation gekennzeichnet ist. Während der GdP üblicherweise als völlig transzendent gedacht wird, ist die Menschwerdung Gottes ein eindeutiges Eindringen in diese Welt. Der GdP wird auch als völlige Einheit betrachtet, während im Christentum mit der Trinität eine sehr spezielle Form des Monotheismus vertreten wird.

Gerechtigkeit und Weisheit kann man möglicherweise unter vollkommen gut und allwissend subsumieren. Auch das Attribut der Liebe oder der vollkommenen Liebe könnte man unter vollkommen gut subsumieren, allerdings sind mir hier zwei Einwände bekannt. Erstens betonen einige Denker:innen, dass die Gleichsetzung Gottes mit der Liebe im Christentum etwas signifikant anderes ausdrückt, als die Aussagen, Gott sei vollkommen gut, barmherzig, etc (vgl. z.B.: Sini 2008, S. 50 sowie Kreeft u. Tacelli 1994, S. 97). Zweitens können bei derartigen Reduktionen philosophische oder theologische Probleme auftreten (vgl. z.B.: Craig 2023).

Inwiefern Heiligkeit ein Attribut Gottes ist, welches inhaltlich über die bereits genannten hinausgeht, ist mir nicht klar. Gott als Vater zu bezeichnen, deutet meines Erachtens jedenfalls auf ein Näheverhältnis zwischen Gott und Mensch hin, welches der rein philosophische Gottesbegriff nach obiger Definition nicht beinhaltet.

Aseität, also die Eigenschaft, aus sich selbst heraus und ohne externe Ursache zu existieren, wird weder in meiner Liste der Attribute des GdP noch im Rückblick oder der Diskussion der aktuellen Debatte explizit genannt. Allerdings hatten beispielsweise Tetens (Urgrund des Seins) sowie Kreeft und Tacelli (Ursprung des Seins von allem) Formulierungen in ihrer philosophischen Gottesbeschreibung (siehe Kapitel „Der Gott der Philosoph:innen“), aus welchen Aseität ableitbar ist. Diese Formulierungen habe ich nicht in meine Liste der Attribute des Gottes der Philosoph:innen aufgenommen, da ich den Begriff Schöpfer im Sinne eines Schöpfers alles Seienden (außer sich selbst?) und nicht rein im Sinne eines Schöpfers dieser für uns wahrnehmbaren materiellen Welt verwende.

Der Begriff Erlösung beschreibt keine Eigenschaft Gottes, sondern vielmehr sein Handeln. Dieses Handeln wiederum lässt sich durch Gottes Eigenschaften erklären. Dennoch ist Erlösung ein derart zentraler Aspekt im Christentum, dass es erwähnenswert bleibt, dass der christliche Gott ein erlösender Gott ist, während beim GdP Erlösung nicht zwingend thematisiert wird. Dennoch kommt dem Erlösungsgedanken beispielsweise in der philosophischen Theologie Holm Tetens' eine entscheidende Rolle zu (vgl. Tetens 2015b). Die Differenz zwischen dem christlichen Gott und dem GdP scheint mir beim Thema Erlösung im Allgemeinen nicht groß genug für diese Arbeit zu sein.²⁶

²⁶ Selbstverständlich ist die Art der Erlösung im Christentum äußerst signifikant, doch die Tatsache, dass Erlösung der Menschheit notwendig sei, ist kein Alleinstellungsmerkmal, auch nicht im Vergleich mit dem GdP.

Auch die Inkarnation ist kein Attribut Gottes, sondern eine Handlung. Im Gegensatz zur Erlösung wird im Kontext einer rein philosophischen Theologie als Philosophie Inkarnation meiner Erfahrung nach so gut wie nie thematisiert. Im christlichen Kontext ist das Attribut der Immanenz Gottes stark an die Inkarnation geknüpft. Die Inkarnation stellt somit einen wichtigen Unterscheidungspunkt zwischen dem christlichen Gott und dem GdP dar.

Die Auferstehung Jesu ist kein Attribut Gottes, sondern eine Aussage über ein (historisches oder mythisches) Ereignis. Dieses Ereignis ist für das Christentum sehr zentral, da in ihm von Vielen die göttliche Legitimierung der Lehre Jesu gesehen wird. Diese Lehre beinhaltet nach Konsens der Großkirchen auch die göttliche Natur Jesu. Demnach können Argumente für die Auferstehung als Argumente für die Existenz des christlichen Gottes gewertet werden. Die Auferstehung führt also zu einem konkreten Gott hin, welcher nicht über die gleichen Attribute wie der GdP verfügt. Daher dient die Auferstehung als Unterscheidungsmerkmal zwischen dem GdP und dem christlichen Gott.

Die für diese Arbeit entscheidenden Differenzen zwischen dem christlichen Gott und dem GdP sind demnach in folgenden Begriffen zu finden: Immanenz, Inkarnation, Auferstehung, Trinität, Vater und vielleicht Liebe.

4.5. Differenz zu Judentum und Islam

Offensichtliche Unterschiede im Gottesverständnis²⁷ zwischen Christentum einerseits und Judentum sowie Islam andererseits sind in den Begriffen Inkarnation, Auferstehung und Trinität zu finden. Sowohl im Judentum als auch im Islam gilt Jesus von Nazareth nicht als die Inkarnation Gottes. Bekanntermaßen werden im Judentum die Auferstehung und im Islam der Tod Jesu (und damit auch seine Auferstehung) abgelehnt. Während Jesus im Islam als Prophet und Messias gilt, werden dessen Göttlichkeit und damit einhergehend die Trinität abgelehnt.

Schwieriger wird es bei den Begriffen Immanenz, Vater und Liebe. Die Gleichsetzung Gottes mit Liebe sage ja mehr aus, als es die Begriffe vollkommen gut oder barmherzig tun (siehe Kapitel „Differenz zum Gott der Philosoph:innen“). Diese Gleichsetzung sei laut Craig keine Identitätsaussage, sondern eine Prädikation (vgl. Craig 2016). Demnach sei nicht gemeint, dass die Liebe Gott ist, sondern dass Gott über die Eigenschaft Liebe verfügt.

²⁷ Der Begriff Gottesverständnis wurde bewusst gewählt, da es nicht um die Frage geht, ob Christ:innen, Jüd:innen und Muslim:innen sich auf den gleichen Gott beziehen, wenn sie von Gott sprechen, sondern darum, wie sie von Gott sprechen.

Muslim:innen bezeichnen Gott oft als den Allerbarmer, den Barmherzigen (vgl. z.B.: Islam.de). Diese Prädikation (Gott ist vollkommen barmherzig) sagt noch nichts darüber aus, ob er es notwendigerweise ist, oder kontingent. Doch für Craig ist gerade die Notwendigkeit der Prädikation der Liebe ausschlaggebend (vgl. Craig 2016). Gott als Schöpfer zu bezeichnen meint natürlich noch nicht, dass Gott notwendigerweise etwas erschaffen musste. Doch genauso wenig beinhaltet die Prädikation der Liebe, dass Gott notwendigerweise über dieses Prädikat verfügt. Hier würde sich also eine Diskussion anbieten, in welcher ausgehandelt wird, ob Gott notwendigerweise vollkommen gut, barmherzig oder liebevoll ist. Diese Diskussion würde aber nicht die Frage beantworten, welchen signifikanten Mehrwert die Aussage „Gott ist Liebe“ im Vergleich mit der Aussage „Gott ist vollkommen gut“ haben soll. Für Craig besteht der Unterschied vermutlich darin, dass im Christentum Gottes Liebe allen Menschen gelte, während im Islam Gottes Liebe laut Craig (unter Bezug auf bestimmte Koranverse) nur den Gottesfürchtigen gelte (vgl. Craig 2009). Da die Frage nach dem signifikanten Mehrwert hier nicht in Kürze zu klären ist, wird das Attribut (vollkommene) Liebe nicht als Alleinstellungsmerkmal des christlichen Gottes behandelt.

Gott als Vater zu bezeichnen ist keine rein christliche Tradition. Stephan Leimgruber schreibt in seinem Kommentar zum Vater Unser: „Inhaltlich finden wir die (auch jüdische) Anrede Jesu an Gott als Vater“ (Leimgruber 2014, S. 100) und betont damit das jüdische Erbe dieser Anrede. Auch Catherine Mowry Lacugna hebt hervor, dass es sich dabei um keine neue Lehre handelt, da bereits die jüdische Bibel (das Alte Testament) Gott als Vater bezeichnet (vgl. Lacugna 2005, S. 9360). Eine dieser Bibelstellen lautet: „Denn du bist unser Vater; denn Abraham weiß nicht von uns, und Israel kennt uns nicht; du, HERR, bist unser Vater; unser Erlöser von alters her ist dein Name“ (ELBBK, Jes 63,16).

Annette Schellenberg wiederum verweist auf zwei weitere Umstände. Erstens sei die Vorstellung Gottes als Vater beziehungsweise Mutter keine Besonderheit von Judentum und Christentum. Zweitens sei diese Vorstellung im Christentum aber besonders wichtig (vgl. Schellenberg 2020). Weiters weist Schellenberg darauf hin, dass es im Islam abgelehnt wird, Gott als Vater zu bezeichnen (vgl. ebd.). Eine derartige Anrede kommt auch in den 99 Namen Gottes nicht vor (vgl. Brague 2019, S. 191). Leimgruber gibt für diese Ablehnung folgenden Grund an: „Diese Anrede Vater unterscheidet Juden und Christen von den Muslimen, weil letztere dadurch die Einheit und Einzigartigkeit Gottes kompromittiert sehen“ (Leimgruber 2014, S. 100).

Die Immanenz Gottes wird sowohl im Islam (vgl. Leimgruber 2014, S. 180) als auch im Judentum (vgl. Schwartz 1994) komplex und vielschichtig behandelt. Wenngleich die Inkarnation ein enormes immanentes Moment in sich trägt, so lässt sich allein aus diesem Moment also kein Alleinstellungsmerkmal des Christentums im Vergleich mit Judentum und Islam ableiten.

4.6. Ergebnis

Folgende Begriffe werden mit dem christlichen Gott in Verbindung gebracht: Transzendenz, Immanenz, personal, unveränderlich, ewig, Inkarnation, Trinität, Heiligkeit, körperlos, unsichtbar, geistliches Wesen, Gerechtigkeit, Weisheit, allwissend, allgegenwärtig, allmächtig, Inkarnation, Trinität, Perfektion, Aseität, Liebe, Vater, Erlösung und Auferstehung.

Ein Vergleich mit dem Gott der Philosoph:innen lässt nach Streichen der Überschneidungen folgende Begriffe übrig: Immanenz, Inkarnation, Trinität, Heiligkeit, Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe, Vater, Erlösung und Auferstehung. Die Reduktion von Heiligkeit, Gerechtigkeit und Weisheit sowie ein Vergleich mit den Gottesvorstellungen in Islam und Judentum lässt nach Streichen der eindeutigen sowie uneindeutigen Überschneidungen folgende Begriffe übrig: Inkarnation, Trinität und Auferstehung.

Dieses Ergebnis passt gut zu meiner ursprünglichen Intuition, dass wohl die Trinität und die Person Jesu die zentralen Alleinstellungsmerkmale darstellen würden. Allerdings war mir im Voraus nicht klar, ob das Attribut der essentiellen vollkommenen Liebe oder der christliche Immanenzbegriff für diese Arbeit von Nutzen sein werden oder nicht. Meiner jetzigen Einschätzung nach sind sie es eben nicht. Letztlich ist auch die Trinitätslehre durch die Person Jesu motiviert, weshalb man mit Holm Tetens zusammenfassen kann: Das genuin Christliche ist die heilsgeschichtliche Bedeutung von Sterben und Auferstehung Jesu (vgl. Tetens 2015b, S. 10, Anmerkung 10).

Was sind also philosophische Argumente für die Existenz des christlichen Gottes, wie sie in dieser Arbeit verstanden werden? Es sind Aufeinanderfolgen von Aussagen, wobei von einer dieser Aussagen der Anspruch erhoben wird, dass sie aus den anderen Aussagen logisch folgt, bei denen die verwendeten Begriffe, die Prämissen und die logische Form des Arguments klar definiert sind. Es sind Argumente bei denen die Prämissen nur voraussetzen, was für das Argument nötig ist, wodurch sich zumindest theoretisch eine Argumentations-

kette bis zu den philosophischen Grundannahmen vorfinden ließe, und bei denen die Prämissen insbesondere keine Berufung auf Offenbarung oder Autoritäten wie Heilige Schriften oder Traditionen beinhalten. Es sind Argumente, welche in ihren bedingten und unbedingten Konklusionen mindestens eines der Konzepte Trinität, Inkarnation oder Auferstehung beinhalten und diese/s als notwendig, wahrscheinlich oder wahrscheinlicher auszeichnen. Es sind Argumente für die Existenz eines trinitarischen Gottes, dafür dass ein klassisch theistischer Gott gute oder zwingende Gründe für eine Inkarnation hat, dafür dass eine Inkarnation Gottes stattgefunden hat oder dafür, dass ein klassisch theistischer Gott gute oder zwingende Gründe für eine Auferstehung hat oder bereits auferstanden ist.

5. Philosophische Argumente für die Existenz des christlichen Gottes

Nun kommen wir endlich zu dem Hauptteil dieser Arbeit. Wie gezeigt wurde, gibt es sehr wenige Aspekte, die jeweils eindeutig ein Alleinstellungsmerkmal des christlichen Gottes darstellen. Für eben diese drei Merkmale (Trinität, Inkarnation, Auferstehung) werden nun Argumente dargestellt und kritisiert. Aufgrund der obigen Definitionen werden keine reinen Verteidigungen der Widerspruchsfreiheit dieser Aspekte berücksichtigt.

5.1. Trinität

Die Trinität stellt eine der wichtigsten Lehren des Christentums dar. Sie ist nicht nur ein markantes Unterscheidungsmerkmal zu anderen monotheistischen Religionen, in welchem die historische Person des Jesus von Nazareth zu göttlichem Status erhoben wird, sondern auch ein innerhalb und außerhalb des Christentums heiß diskutiertes Thema (vgl. z.B.: Tuggy 2019 und Tuggy 2021). Die einen sehen in der Trinitätslehre einen abzulehnenden Widerspruch, andere betrachten sie als tiefes Geheimnis des Glaubens. Wieder andere versuchen möglichst exakte und detailreiche Modelle zu entwickeln, welche die grundlegenden Aussagen dieser Lehre mit philosophischem Vokabular weiterdenken (vgl. Tuggy 2019).

Nun könnte man annehmen, dass es in Bezug auf die Trinitätslehre einen - wenn auch geringen - Konsens über die grundlegenden Aussagen derselben geben müsste, wie beispielsweise auch folgender Satz suggeriert: „A Trinity doctrine is commonly expressed as the statement that the one God exists as or in three equally divine ‚Persons‘, the Father, the Son, and the Holy Spirit“ (ebd.). Allerdings zeigt bereits der direkt darauf folgende Satz, dass der Schein trügt: „Every term in this statement (God, exists, as or in, equally divine, Person) has been variously understood“ (ebd.). Die hier bereits angedeutete Vielfalt trinitarischer Modelle wird bei einer Art von Argumenten eine große Rolle spielen, bei einer anderen meines Erachtens wiederum gar keine.

In Anbetracht dieser Vielfalt stellt sich die Frage, was denn überhaupt als Argument für die Trinität gelten kann. Drei Arten von möglichen Argumenten möchte ich unterscheiden: Erstens jene, die zeigen sollen, dass ein unitarischer Monotheismus nicht möglich oder unwahrscheinlich ist, zweitens jene, die zeigen, dass ein bestimmtes Modell der Trinität (wahr-

scheinlich) wahr ist und drittens jene, die zeigen sollen, dass die oben genannte konsensfähige Aussage (wahrscheinlich) wahr ist, unabhängig davon, wie die einzelnen Begriffe im Detail zu verstehen sind. Erstere sind noch zu unterteilen in Argumente, die für Multipersonalität argumentieren, ohne die Anzahl an Personen zu spezifizieren und jene, welche letzteres tun. All diese Argumente können bedingte oder unbedingte Konklusionen haben (siehe Kapitel „Definitionen und Abgrenzungen“).

Viele Gläubige und auch viele Theolog:innen betrachten die Trinität jedoch gar nicht als etwas, das man der Sphäre der natürlichen Theologie zuordnen und mit Argumenten verteidigen sollte, sondern ordnen sie im Bereich der Offenbarung ein. Selbst diejenigen, welche Argumente für die Trinität vorbringen, teilen oft diese Einordnung: „Finally, although the doctrine of the Trinity belongs to revealed theology rather than to natural theology, we may ask if there are any positive arguments which might be offered on behalf of the plausibility of that doctrine“ (Moreland u. Craig 2003, S. 594). Auch John Frame vertritt diese Einordnung, wenngleich er in der Tradition Cornelius Van Tils für die Multipersonalität Gottes argumentiert:

If one asks why this God must be precisely three persons, I have no apologetic argument to that effect. But Reformed theology (like other traditional theologies) has always said that the doctrine of the Trinity comes from special revelation, not natural. So the doctrine of the Trinity as such might not be the subject of apologetics. Perhaps the most that apologetics can do is to establish the existence of a God who is one and many. (Frame 2015, S. 59)

An den beiden letzten Zitaten ist zu erkennen, dass es durchaus möglich ist, dass sich Apologet:innen darüber einig sind, dass die Trinität zum Bereich der Offenbarung gehört und gleichzeitig die Grenzen der natürlichen Theologie an unterschiedlichen Punkten verorten.

Diesen Überzeugungen entsprechend gehen viele apologetische Schriften am Thema der Trinität vorbei. Dennoch konnte ich zwei Arten von philosophischen Argumenten für die Trinität finden. Argumente der einen Art nenne ich Argumente der Liebe. Diese stehen in der Tradition des ontologischen Gottesbeweises nach Anselm von Canterbury und der Perfect Being Theologie. Argumente der anderen Art nenne ich transzendental-hermeneutische Argumente. Diese zielen darauf ab, ein unten näher beschriebenes grundlegendes Problem

der Philosophie mit Hilfe der Trinitätslehre zu lösen. Sie stehen in der Tradition der präsuppositionellen Apologetik (siehe Kapitel „Systematisierung“).

5.1.1. Argumente der Liebe

Als Argumente der Liebe bezeichne ich hier jene Argumente, welche in irgendeiner Form davon ausgehen, dass Gott über das Attribut der Liebe verfügen muss und dass daraus folgt, dass Gott unabhängig von oder bereits vor der Schöpfung der Welt in sich selbst ein Gegenüber haben muss beziehungsweise dass Gott multipersonal sein muss. Diese Art von Argumenten geht unter anderem auf Richard von St. Viktor (12. Jhdt.) zurück (vgl. Kirschner 2019, S. 69ff).

Eine sehr prominente und detailreiche Fassung solch eines Arguments findet man in der Gegenwartsphilosophie bei Richard Swinburne, welcher dieses in mehreren Schriften entwickelt (vgl. Swinburne 1994, 2008, 2018). Hierbei handelt es sich um ein a priori Argument mit bedingter Konklusion (siehe Kapitel „Definitionen und Abgrenzungen“, speziell „Die Existenz des christlichen Gottes“) aus dem Bereich der analytischen Religionsphilosophie. Aus dem Begriff des greatest conceivable being (GCB, großartigste vorstellbare Seiende) schließt Swinburne unter Zuhilfenahme einiger weiterer Prämissen darauf, dass dieses GCB trinitarisch sein muss.²⁸

Die hohe Relevanz, die solch ein Argument der Liebe für meine Arbeit hat, ergibt sich daraus, dass es eines der wenigen (und schwer auffindbaren) Argumente für die Existenz des christlichen Gottes ist, welche nicht auf der historischen Person des Jesus von Nazareth (und grundsätzlich nicht auf den drei christlichen Personen der Trinität) aufbauen. Und zudem ist ja gerade die Trinität etwas exklusiv Christliches.

Ähnliche Argumente haben Stephen T. Davis, Andrew Kirschner sowie William Lane Craig und J. P. Moreland vorgebracht. Zunächst werde ich Swinburnes Argument ausführlich darstellen, bevor ich weitere Fassungen der genannten Autoren anführe und interessante Unterschiede hervorhebe.

²⁸ Für Swinburne ist das greatest conceivable being nicht per se die Definition Gottes, sondern bereits eine Folgerung daraus, wie Swinburne Gott versteht (vgl. Swinburne 1994, Kapitel „The Divine Nature“, speziell S. 158-160).

5.1.1.1. Richard Swinburnes Argument der Liebe

Swinburne entwickelte dieses Argument unter anderem in seinen Werken *The Christian God* (1994, S. 170-180), *Was Jesus God* (2008, S. 28-34) und „The Social Theory of the Trinity“ (2018, speziell S. 429-431). In *Was Jesus God* beginnt er seine Argumentation mit der Vorstellung, es gäbe nur den Vater. Damit meint er, man solle sich vorstellen, dass eine göttliche Person²⁹ existiert, welche die Fähigkeit hätte, andere Personen zu erschaffen und mit ihnen zu interagieren. Nun behauptet Swinburne, dass so jemand nicht gut wäre, wenn er seine Fähigkeit nicht auch nutzen würde (vgl. Swinburne 2008, S. 28).

Entsprechend seiner weiteren Ausführungen scheint es Swinburne dabei aber nicht um die prinzipielle Ausübung der Fähigkeit, Personen zu erschaffen, zu gehen. Die Erschaffung anderer Personen ist hier nur Mittel zum Zweck. Worum es bei diesem Argument wirklich geht, ist die These, dass eine vollkommen gute Person, also jede göttliche Person, eine liebende Person sein muss. Dem fügt er im nächsten Schritt hinzu: „A loving person needs someone to love“³⁰ (ebd.). Dies ist der eigentliche Grund, warum seiner Meinung nach eine göttliche Person nur dann vollkommen gut ist, wenn sie andere Personen erschafft. Vollkommen gut muss Gott aber für Swinburne sein, denn er geht bei seinem Gottesverständnis bereits von dem Begriff des *greatest conceivable being* aus.

Einen weiteren Schritt geht Swinburne, wenn er schreibt: „[...] perfect love is love of an equal“ (ebd.). Dies bedeutet für ihn, dass die Erschaffung von Menschen und anderen unter Gott stehenden Lebewesen nicht ausreichen würde, um dem Attribut der Liebe eines perfekten Gottes gerecht zu werden. Daher müsse die erste göttliche Person eine zweite göttliche Person hervorbringen: „It would be a unique best action for the Father to cause the existence of the Son, and so inevitably he would do so“ (Swinburne 2018, S. 430). Bemerkenswert ist hier die Formulierung „unique best action“. Diese spielt in Swinburnes Denken darüber, was ein *greatest conceivable being* ausmacht und welche Handlungen desselben aufgrund seiner Natur notwendig sind, eine große Rolle (vgl. z.B.: Swinburne 2008, S. 7-11).

Swinburne bleibt aber nicht bei der Notwendigkeit zweier göttlicher Personen stehen. Für eine dritte göttliche Person führt er in „The Social Theory of the Trinity“ zwei Argumente

²⁹ Man könnte hier auch „ein Gott“ schreiben, aber nach Swinburne ist nicht eine einzelne Person der Trinität, sondern die Gesamtheit der Trinität Gott, daher versuche ich seine Sprechweise beizubehalten.

³⁰ Swinburne schrieb mir in einer E-Mail, dass er nicht denke, dass alle Attribute einer Person manifestiert werden müssten. Seine Aussage bezüglich der Notwendigkeit eines Gegenübers im Kontext der Liebe muss sehr nuanciert verstanden werden und wird im Rahmen meiner Kritik an seinem Argument von Bedeutung sein (vgl. Swinburne, Richard: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 17.4.2023, siehe Kapitel „Kritik an Argumenten der Liebe“).

an: 1. „A twosome can be selfish“, und 2. „[p]erfect love for a beloved [...] must involve the wish that the beloved should be loved by someone else also“ (Swinburne 2018, S. 430). Daraus schlussfolgert er, dass es für die erste göttliche Person eine unique best action wäre, die Existenz einer dritten göttlichen Person zu verursachen (vgl. ebd.).

An diesem Schritt ist Swinburne mindestens an der Trinität angekommen, wobei noch zu klären ist, warum der Vater keine weiteren göttlichen Personen verursachen sollte. Vier göttliche Personen wären entsprechend seinen bisherigen Ausführungen zwar vielleicht besser als drei, jedoch wären fünf noch besser. Bei der Verursachung weiterer göttlicher Personen gibt es für Swinburne demnach keine unique best action. Daraus folgert er:

To create a fourth divine person would therefore be an act of will, not an act of nature. But then any fourth divine person would not exist necessarily in the sense in which the second and third divine persons exist necessarily – his existence would not be a necessary consequence of the existence of a necessary being; and hence he would not be divine. (Swinburne 2018, S. 430)

Demnach ist eine vierte göttliche Person ein Widerspruch in sich. Swinburnes Argument versucht somit zu zeigen, dass es, sofern eine göttliche Person existiert, mindestens und maximal drei - also exakt drei - göttliche Personen existieren müssen. Des Weiteren betont Swinburne, dass eine vierte göttliche Person nicht notwendigerweise existieren würde, da drei Personen ausreichend sind, um die von ihm geforderten vier Arten der Liebe auszuleben (vgl. Swinburne 1994 S. 179).

Die bisherigen Ausführungen lassen sich für einen ersten Eindruck folgendermaßen zusammenfassen:

1. Gott ist das greatest conceivable being (GCB, großartigste vorstellbare Seiende).³¹
2. Als solches muss er auch die Eigenschaft Liebe vollkommen haben.
3. Vollkommene Liebe muss alle 4 Aspekte von Liebe beinhalten: self-love, love-given, love-received und love-shared.
4. Vollkommene Liebe kann nur zwischen Gleichgestellten (equal) existieren.

³¹ Wie bereits erwähnt ist Gott für Swinburne zwar das greatest conceivable being, doch dieser Umstand stellt bei ihm eine Folgerung und nicht die grundlegende Definition dar (vgl. Swinburne 1994, Kapitel „The Divine Nature“, speziell S. 158-160). Dennoch scheint es mir sinnvoll zu sein, eben diese Folgerung an den Anfang seines Arguments der Liebe zu setzen.

5. 1 bis 4 → Daher braucht Gott einen zweiten, der ihm gleichgestellt ist und diese beiden brauchen einen dritten, der ihnen gleichgestellt ist.
6. Wer Gott gleich sein muss, kann nur selbst eine göttliche Person (allmächtig, allwissend, ... und notwendig existierend) sein.
7. Da Gott eine solche 2. Person und 3. Person hervorbringen muss, existieren diese (metaphysisch³²) notwendigerweise.
8. 5 bis 7 → Daher existieren notwendigerweise mindestens drei göttliche Personen.
9. Eine weitere allmächtige, allwissende, ... von Gott hervorgebrachte Person würde nicht notwendigerweise existieren und wäre daher keine göttliche Person.
10. 9 → Daher existieren maximal drei göttliche Personen.
11. 8 + 10 → Es existieren notwendigerweise genau drei göttliche Personen.

Diese Rekonstruktion entspricht noch nicht ganz Swinburnes Argument, da die letzte Konklusion (11) keine bedingte Konklusion ist. Das liegt daran, dass ich zum Nutzen der Verständlichkeit hier mit dem Satz „Gott ist ...“ begonnen habe. Swinburne selbst würde wohl eher beginnen mit Sätzen wie: „Unter Gott versteht man per Definition das greatest conceivable being. Wenn es Gott gibt, dann muss er als solches auch die Eigenschaft Liebe vollkommen haben.“ Die Konklusion könnte dann lauten: „Wenn es Gott gibt, dann existieren notwendigerweise genau drei göttliche Personen.“ Eine komplexere aber hoffentlich authentische Rekonstruktion lautet wie folgt:

1. Unter Gott versteht man das greatest conceivable being.
2. Wenn es Gott gibt, dann muss er als greatest conceivable being auch die Eigenschaft Liebe vollkommen haben.
3. Vollkommene Liebe muss alle 4 Aspekte von Liebe beinhalten: self-love, love-given, love-received und love-shared.
4. Vollkommene Liebe kann nur zwischen Gleichgestellten (equal) existieren.
5. 1 bis 4 → Daher bräuchte ein existierender Gott einen zweiten, der ihm gleichgestellt wäre und diese beiden bräuchten einen dritten, der ihnen gleichgestellt wäre.
6. Wer Gott gleich sein muss, kann nur selbst eine göttliche Person (allmächtig, allwissend, ... und notwendig existierend) sein.

³² Swinburne definiert in *The Christian God* neben logischer Notwendigkeit zwei weitere Arten von Notwendigkeit: metaphysische und ontologische Notwendigkeit (vgl. Swinburne 1994, Kapitel „Necessity“).

7. Da Gott eine solche 2. Person und 3. Person hervorbringen müsste, würden diese (metaphysisch) notwendigerweise existieren, wenn Gott existiert.
8. 5 bis 7 → Daher existieren notwendigerweise mindestens drei göttliche Personen, wenn Gott existiert.
9. Eine weitere allmächtige, allwissende, ... von Gott hervorgebrachte Person würde nicht notwendigerweise existieren und wäre daher keine göttliche Person.
10. 9 → Daher existieren maximal drei göttliche Personen.
11. 8 + 10 → Wenn Gott existiert, dann existieren notwendigerweise genau drei göttliche Personen.

Swinburnes eigene Zusammenfassung seines Arguments im Abstract des Artikels „The Social Theory of the Trinity“ lautet wie folgt:

In virtue of his perfect goodness the Father necessarily produces the Son (in order to have one equal whom to love and be loved by) and the Spirit (in order that the Son have one equal other than the Father to love and be loved by). There cannot be more than three divine persons because three persons are sufficient for the existence of unselfish love, and so any fourth divine person would be produced by an act which none of the three needed to produce, and so would not exist necessarily and so could not be divine. Necessarily if there is one divine person, there are three and only three divine persons. (Swinburne 2018, S. 419)

Ebenfalls anführen möchte ich seine ausführlichere Konklusion aus *The Christian God*, da sie einige relevante Aussagen enthält, welche anschließend noch erläutert werden:

I conclude (tentatively) that necessarily if there is at least one divine individual, and if it is logically possible that there be more than one divine individual, then there are three and only three divine individuals. The logical possibility seems to exist if there exists one divine individual with metaphysical but not ontological necessity, and if divine individuals lack thisness. Otherwise there is no possibility of there being more than one divine individual. (Swinburne 1994, S. 179)

Weitere hier angesprochene Aspekte betreffen die Frage, ob es denn überhaupt möglich ist, dass es mehr als eine göttliche Person gibt. Diese Frage ergibt sich aus der Feststellung, dass

zwei beispielsweise allmächtige Wesen einen (laut Swinburne augenscheinlichen) Widerspruch darstellen, da beide in ihrer Macht durch das andere Wesen eingeschränkt sind. In meines Erachtens sehr interessanter Weise analysiert Swinburne, unter welchen theoretischen Voraussetzungen es möglich wäre, dass es mehr als ein allmächtiges, allwissendes, ... Wesen gibt.

Hierfür benötigt er die Unterscheidung unterschiedlicher Kategorien von Notwendigkeit. In der ersten Buchhälfte von *The Christian God* entwickelt er die metaphysischen Voraussetzungen, die seiner philosophischen Theologie zugrunde liegen. Darin unterscheidet er unter anderem zwischen ontologischer und metaphysischer Notwendigkeit (neben beispielsweise logischer Notwendigkeit). Nach Swinburne ist eine Substanz dann ontologisch notwendig, wenn es zu keiner Zeit eine aktive oder zulassende Ursache der ewigen Existenz dieser Substanz gibt. Eine Substanz nennt er metaphysisch notwendig, wenn sie entweder ontologisch notwendig ist, oder wenn sie ewig existiert und aktiv oder zulassend von einer ontologisch notwendigen Ursache verursacht wird (vgl. Swinburne 1994, S. 118f).

Die zweite theoretische Voraussetzung betrifft den Begriff Thisness. Man kann ihn mit Diesheit übersetzen und ich vermute, dass er im Englischen genauso sperrig ist wie auf deutsch. Der Wortstamm „this“ oder „dies“ (von dieses jene konkrete) deutet jedoch bereits darauf hin, dass man mit diesem Wort unterscheiden möchte zwischen Substanzen, welche aufgrund ihrer Attribute eindeutig definiert sind und jenen, bei welchen dies nicht zutrifft. Wenn beispielsweise Swinburne in seiner christlichen Theologie darüber nachdenkt, ob der Vater den Sohn notwendigerweise hervorbringen musste, dann spielt es dabei eine Rolle, ob der Vater auch einen anderen Sohn hervorbringen hätte können, oder ob diese Aussage keinen Sinn ergibt, weil jedes Hervorbringen einer zweiten göttlichen Person - etwas salopp gesprochen - exakt die gleiche göttliche Person hervorbringen würde (vgl. ebd.).

Wenn göttliche Personen nicht über Thisness verfügen, dann unterscheiden sich nach Swinburne Vater, Sohn und Heiliger Geist beziehungsweise erste, zweite und dritte göttliche Person der Trinität nur durch ihre Relationen (wer wen hervorbringt und umgekehrt) und nicht durch weitere individuelle Attribute. Verfügen sie über Thisness, dann wäre eine zweite allmächtige, allwissende, ... Person nicht göttlich. Denn sie existiert nicht notwendig, nicht einmal „nur“ metaphysisch notwendig. Gott hätte ja eine andere allmächtige, allwissende, ... Person hervorbringen können (vgl. Swinburne 1994, S. 33ff u. S. 170ff). In *Was*

Jesus God geht Swinburne einen Schritt weiter, indem er nicht nur Thisness als Einschränkung seines Arguments erwähnt, sondern auch konstatiert, Gott verfüge nicht über dieselbe (vgl. Swinburne 2008, S. 14).

Ungeachtet der von Swinburne vorweggenommenen Einschränkungen, hat er doch ein philosophisches Argument für die Existenz des christlichen Gottes vorgelegt, welches die Schlussfolgerungen Richard von St. Viktors übersteigt und tatsächlich nicht nur einen multipersonalen, sondern einen trinitarischen Gott zur Konklusion hat. Bevor dieses nun einer kritischen Analyse unterzogen wird, werden im Folgenden weitere Argumente der Liebe dargestellt, welche zu Swinburnes Argument markante Ähnlichkeiten, aber auch interessante Unterschiede, aufweisen.

5.1.1.2. Weitere Argumente der Liebe

Ein Philosoph, der ebenfalls ein solches Argument der Liebe aus dem Blickwinkel der Perfect Being Theologie vorbringt, ist Stephen T. Davis (vgl. Davis 2003). Sein Argument kann nach Andrew Kirschner (vgl. Kirschner 2019, S. 83) folgendermaßen rekonstruiert werden:

1. Necessarily, God is perfect, and perfect in love.
2. Necessarily, if God does not experience love of another, God is imperfect.
3. $1 + 2 \rightarrow$ Therefore, necessarily, God experiences love of another.
4. Necessarily, it is possible that only God exists.
5. Necessarily, if ST (Social Theory of the Trinity) is false, there is no „other“ in the Godhead.
6. $2 + 4 + 5 \rightarrow$ Necessarily, if God alone exists, and if ST is false, then God does not experience love of another, and thus is not perfect.
7. $4 + 6 \rightarrow$ Therefore, necessarily, ST is true.

Bereits an der ersten Prämisse zeichnet sich ab, was in der Konklusion deutlich wird, nämlich dass es sich nicht, wie meine Rekonstruktion von Swinburnes Argument, um ein Argument mit bedingter Konklusion handelt. Die Existenz Gottes wird in diesem Argument letztlich nicht thematisiert. Dennoch kann man es derart interpretieren, dass es unter der Voraussetzung der Existenz Gottes eine Verteidigung der ST darstellt. Auffallend ist dabei auch, dass hier nicht die Trinität allgemein, sondern ein spezielles Modell der Trinität (ST) das Ziel des Arguments ist.

Prämisse 2 unterscheidet sich markant von den Aussagen Swinburnes. Während letzterer konstatiert, dass ein perfekter Gott nicht nur Selbstliebe, sondern auch gebende Liebe (love given) bereits ohne Schöpfung in sich tragen muss, betont Davis hier, dass Gott die Liebe eines anderen - nicht für einen anderen - erfahren muss. Dieser Unterschied führt natürlich dazu, dass jene Einwände an Swinburnes Argument, welche hervorheben, dass Gott seine Schöpfung bereits lieben könne, bevor er sie erschafft, nicht auf Davis' Argument anwendbar sind, wobei zu betonen ist, dass auch Swinburne von love-received spricht und daher Einwände wie die soeben genannten zu kurz greifen.

Prämisse 5 scheint mir fragwürdig zu sein. Die Social Theory of the Trinity ist ja der Überbegriff für eine Reihe an Modellen, welche die Pluralität in der Trinität betonen. Damit ist hier bereits vorausgesetzt, dass man unter Gott, sofern man von mehr als einer göttlichen Person ausgeht, genau drei göttliche Personen verstehen muss. Es scheint mir also der Fall zu sein, dass in Davis' Argument eigentlich nur begründet wird, warum es mehr als eine göttliche Person geben müsse, nicht aber warum es nicht mehr als drei sein könnten. Man könnte es also als Argument gegen den Unitarismus interpretieren, wobei Prämisse 5 abzuändern wäre. Andernfalls müsste Davis gute Gründe für die Glaubwürdigkeit von Prämisse 5 vorweisen.

Ein Argument der Liebe, welches wie bei Swinburne wiederum begründet, warum es nicht mehr als drei göttliche Personen geben kann, wurde von Andrew Kirschner vorgebracht und lautet nach seiner eigenen Darstellung wie folgt:

1. „God is the Greatest Conceivable Being (GCB).
2. Any great-making property God/GCB possesses must be possessed to a maximal degree essentially.
3. Love/benevolence is a great-making property God/GCB possesses.
4. Maximal love/benevolence includes self-love, love-given, love-received, and love-shared (cooperative love of a third).
5. A singularly personal being cannot possess love-given, love-received, or love-shared essentially.
6. A dually personal being cannot possess love-shared essentially.
7. Therefore, God/GCB must be at least a tri-personal being.
8. Simplicity is a great-making property.
9. Being tri-personal is the simplest way to possess maximal love/benevolence.

10. No other great-making property requires the GCB be multipersonal.

11. Therefore, God/GCB is a tri-personal being“ (Kirschner 2019, S. 85).

Ein äußerst spannender Unterschied zu Swinburnes Argument scheint mir in der Art und Weise, wie die Anzahl der göttlichen Personen begrenzt wird, zu liegen. Bis inklusive zur ersten Konklusion (7) ähnelt Kirschners Argument jenem von Swinburne sehr. Prämisse 8 bringt aber einen gänzlich neuen Aspekt ein. Bei Swinburne stellt Einfachheit (simplicity) zwar stets eine enorm wichtige Kategorie dar, allerdings für den Vergleich rivalisierender Theorien. Bei Kirschner wird sie als Attribut Gottes betrachtet, welches zu den great making properties der Perfect Being Theologie gehört. Bei Swinburne hingegen ist die Einfachheit Gottes eine Folgerung: „It is because God’s essential properties all follow from the very simple property of having pure, limitless, intentional power, that I claim that God is an individual of a very simple kind; certainly the simplest kind of person there can be“ (Swinburne 1994, S. 154).

Prämisse 9 wirkt zunächst recht einleuchtend. Bei Kirschners Teilargument für die Beschränkung auf drei göttliche Personen wäre demnach zu fragen, ob Einfachheit wirklich zu den Attributen gehört, über welche das GCB tatsächlich verfügen muss und ob es tatsächlich keine anderen Attribute Gottes gibt, welche Multipersonalität verlangen. Da aber bereits die These, dass das Attribut der perfekten Liebe nach Multipersonalität verlangt, sehr selten ist, stellt Prämisse 8 meines Erachtens die entscheidende Aussage dar (abgesehen davon, dass auch die Prämissen 1 bis 7 zu hinterfragen sind).

Hervorheben möchte ich noch, dass für Swinburne mehr als drei göttliche Personen nicht möglich sind, da jede weitere göttliche Person ein Widerspruch in sich wäre. Für Kirschner scheinen sie theoretisch sehr wohl möglich, aber nicht nötig und daher nur durch das Prinzip der Einfachheit faktisch ausgeschlossen zu sein.

Auch J. P. Moreland und William Lane Craig, welche ihr eigenes Modell der Trinität als Trinity Monotheism bezeichnen (vgl. Moreland u. Craig 2003, S. 589-595), vertreten ein derartiges Argument. Die Trinität beschreibt Craig in seinem Artikel „Trinity Monotheism Once More“ wie folgt: „God is an immaterial substance or soul endowed with three sets of cognitive faculties each of which is sufficient for personhood, so that God has three centers of self-consciousness, intentionality, and will. [...] The persons are the minds of God“ (Craig 2006, S. 101). Ihr Argument der Liebe für die Multipersonalität Gottes präsentieren Morel-

and und Craig in ihrem gemeinsamen Werk *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, welches ich unter Verwendung einer Vielzahl ihrer eigenen Formulierungen wie folgt rekonstruieren würde:

1. God is by definition the greatest conceivable being.
2. As the greatest conceivable being, God must be perfect.
3. Love is a moral perfection.
4. God therefore must be a perfectly loving being.
5. It is of the very nature of love to give oneself away.
6. So if God is perfectly loving by his very nature, he must be giving himself in love to another.
7. Creation is a result of God's free will, not a result of his nature.
8. Therefore that other cannot be any created person.
9. It therefore follows that the other to whom God's love is necessarily directed must be internal to God himself (vgl. Moreland u. Craig 2003, S. 594-595).

Bemerkenswert finde ich bei dieser Version des Arguments die spezielle Formulierung der Konklusion (9). Während bei Kirschner die Multipersonalität, bei Davis die soziale Theorie der Trinität und bei Swinburne drei göttliche Personen das Ergebnis darstellen, steht bei Moreland und Craig die Internalität im Fokus. Diese Formulierung passt nicht zufällig sehr gut zu Craigs Beschreibung der Trinität beziehungsweise dem Modell des Trinity Monotheism. Allerdings wird in deren Argument wiederum keine Aussage für die Trinität (genau drei Personen), sondern gegen den Unitarismus getätigt.

Weiters setzen auch Moreland und Craig in ihrem Argument die Existenz Gottes voraus. Interpretieren muss man es aber, wie bei Davis (und Kirschner), als Argument dafür, dass Gott, wenn er denn existiert, in sich selbst ein Gegenüber braucht. Dies erkennt man bereits daran, dass Prämisse 1 im Grunde lediglich eine Definition darstellt. Zuletzt darf nicht vergessen werden, dass es sich hier, wie oben bereits erwähnt, aus Sicht der Autoren lediglich um ein Plausibilitätsargument handelt (vgl. Tuggy 2019, 2.5 Trinity Monotheism) und sie die Trinität der offenbaren und nicht der natürlichen Theologie zuordnen (vgl. Moreland u. Crag 2003, S. 594).

Ich möchte eine fünfte und vorletzte Variante dieses Arguments anführen, wenngleich die Quelle dafür keine wissenschaftliche ist, weil hier in manchen Formulierungen nochmal

deutliche Unterschiede zu den bereits dargestellten Argumenten zu finden sind. In dem Blog *Analogia Entis* wurde ein Eintrag mit der passenden Überschrift „Philosophical Arguments for the Trinity (Or Something Close Enough)“ veröffentlicht, welcher unter anderem folgendes Argument beinhaltet:

1. „Divine simplicity is true.
2. God is love (1 John 4:8).
3. The greatest form of love involves the willing of the good of another.
4. Consequently, the greatest form of love involves a relationship between at least two persons.
5. God has the greatest form of love.
6. God’s decision to create the world is contingent.
7. If God’s decision to create the world is contingent, then there is some possible world in which only God exists.
8. Consequently, there is a possible world in which a relationship between at least two persons obtains, *sans* [without] the world. (4,5)
9. Consequently, there is a possible world in which God is at least two persons.
10. Each person that is God exists necessarily.
11. If x and y are distinct persons, then x and y are distinct in every world in which they both exist.
12. Consequently, God is at least two persons in every possible world“ (*Analogia Entis* 2020, Darstellung durch den Autor leicht angepasst).

Die Prämisse 1 beinhaltet eine Aussage, welche viel diskutiert wird (vgl. z.B.: Swinburne 1994, S. 160 - 169). Diese bietet einen ersten Einstiegspunkt für mögliche Kritik. Allerdings ist mir nicht klar, wofür die Prämisse 1 in diesem Argument benötigt wird. An der Prämisse 2 ist auffällig, dass hier lediglich der Bezug zur Bibel hergestellt wird, was im philosophischen Kontext zu bemängeln ist. Allerdings steht die Prämisse 2 im Einklang mit den anderen hier vorgebrachten Argumenten. Die Prämisse 3 unterscheidet sich von bisherigen Formulierungen darin, dass die Liebe eines Gegenübers mit dem Begriff des Wohlwollens spezifiziert wird.

Interessant finde ich wiederum die Aussagen 7 bis 12, da sie diese Art von Argumenten mit den Begrifflichkeiten der möglichen Welten ausformulieren. Der Begriff *possible world*

in Prämisse 7 bezieht sich nicht auf reale Welten, sondern darauf, dass man sich eine derartige Welt widerspruchsfrei vorstellen kann, dass diese also möglich wäre. Der Schluss, der hier zur Konklusion 12 führt, unterscheidet sich stark von den bisherigen Argumenten. Denn es wird nicht argumentiert, dass Gott prinzipiell multipersonal sein müsse, sondern dass es eine mögliche Welt gäbe, in der Gott multipersonal sei und dass daraus über die Prämissen 10 und 11 folge, dass er es auch in unserer (und in jeder möglichen) Welt sei. Doch auch dieses Argument ist - dem Titel des Blogbeitrags entsprechend - keines spezifisch nur für die Trinität (genau drei Personen), sondern eines gegen den Unitarismus.

Eine weitere Person, welche ein Argument der Liebe zu vertreten scheint, ist der Philosoph und Theologe John Frame. Dieser wird im Kapitel zu den henologischen Argumenten nochmals relevant. Hier sei nur erwähnt, dass er im Zuge seiner Verteidigung der These, dass präsuppositionelle Apologetik (siehe Kapitel „Systematisierung“) und speziell das transzendente Argument Van Tils nicht nur theistisch, sondern spezifisch christlich sei, Folgendes schreibt: „In the next chapter, I will introduce readers to the epistemological argument for God’s existence. There I will argue that the epistemological argument reduces to the ethical, and the ethical argument shows that there must be an absolute person. Person here includes interpersonal attributes, such as love. So the God presupposed by ethics, epistemology, and logic must be multipersonal“ (Frame 2015, S. 59). In dem Kapitel, auf das Frame verweist, habe ich allerdings keine weitere Ausführung eines Arguments der Liebe gefunden.

Ein Aspekt, der allen hier dargestellten Argumenten der Liebe gemein ist, ist der Umstand, dass sie besser zu den sogenannten sozialen Theorien der Trinität passen, also zu den sogenannten lateinischen Theorien (vgl. für diese Unterscheidung Tuggy 2019). Vereinfacht kann gesagt werden, dass die lateinischen Theorien die Einheit und die sozialen Theorien die Dreiheit stärker betonen. Demnach ist die vorige Aussage nicht verwunderlich. Dennoch stellen sich mir die Fragen, ob Vertreter:innen der sogenannten lateinischen Theorien die oben dargestellten Argumente in irgendeiner Form vertreten könnten, ob Argumente der Liebe nach meiner Definition jemals von ihnen vorgebracht wurden und ob sie nur die Konklusionen der obigen Argumente oder bereits deren Prämissen ablehnen würden. Bemerkenswert ist dieser Umstand auch verglichen mit den henologischen Argumenten des nächsten Kapitels, da diese in Bezug auf spezielle Theorien der Trinität meines Erachtens keine derartigen Einschränkungen beinhalten.

Gleichzeitig sind es vor allem die Unterschiede der Argumente der Liebe, welche mich zur Sammlung mehrerer solcher Argumente angeregt haben. Unterschiede sind dabei in den notwendigen Annahmen (unterschiedliche Aspekte von Liebe, divine simplicity), der Reichweite (Multipersonalität, Tripersonalität), dem Formalismus (greatest conceivable being Theologie, mögliche Welten), dem Ziel (Trinität, soziale Theorie der Trinität) und der Art, in der für eine maximale Anzahl an göttlichen Personen argumentiert wird (Widerspruch, divine simplicity).

Letztendlich scheint mir ausschlaggebend zu sein, ob die wichtigsten Prämissen und Schlussfolgerungen wahr sind. Wenn sie es sind, dann kann man sich auch etwas abgeänderte Argumente vorstellen, welche potentielle formale Fehler der obigen Argumente nicht mehr beinhalten würden. Daher werde ich in der Kritik weniger auf die logischen Formen der Argumente der Liebe eingehen, sondern stärker auf einzelne Prämissen und einzelne Teilschlüsse.

Einige der obigen Argumente der Liebe stellen bereits tatsächliche Argumente (mindestens) für die Trinität dar (Swinburne, Davis, Kirschner), während andere für weniger, wenn gleich nicht Irrelevantes, argumentieren (Craig und Moreland, Analogia Entis, Frame). Letztere lassen sich aber auf einfache Art und Weise zu Argumenten für die Trinität und damit die Existenz des christlichen Gottes weiterentwickeln. Denn mir wäre keine Religion außer dem Christentum bekannt, welche einen multipersonalen Monotheismus lehren würde. Ob diese Argumente auch für polytheistische Konzeptionen herangezogen werden können und wie diese gegebenenfalls zu modifizieren wären, kann hier nicht diskutiert werden, da es den Rahmen dieser Arbeit sprengen würde.

5.1.1.3. Kritik an Argumenten der Liebe

Bei der kritischen Auseinandersetzung mit den oben genannten Argumenten werde ich mich zunächst vor allem auf Swinburnes Argument der Liebe beziehen und anschließend diskutieren, welche der genannten Kritikpunkte auf ähnliche Argumente der Liebe anwendbar sind. Dabei steht nicht die Schlüssigkeit der Argumente im Fokus, da diese üblicherweise gegeben ist. Vielmehr ist die Plausibilität der Prämissen zu untersuchen.

In Prämisse 1 wird Gott als das greatest conceivable being definiert. Auf diese Definition möchte ich nicht weiter eingehen, da sie in der Literatur bereits viel diskutiert wurde, ein

derartiges Vorhaben den Rahmen dieser Arbeit übersteigt und Prämisse 1 meines Erachtens eine plausible Annahme darstellt, sofern sie keinen Widerspruch beinhaltet.³³

Prämisse 2 hingegen beinhaltet mehrere Aussagen, welche für mich sofort folgende Fragen aufwerfen: Muss Gott über die Eigenschaft der Liebe verfügen? Muss er über sie maximal verfügen? Kann man über Liebe maximal verfügen? Ist Liebe eine Eigenschaft? Diese Fragen werden bei Swinburne nicht wirklich thematisiert. Intuitiv plausibel sind die Annahmen, dass Gott als *greatest conceivable being* über die Eigenschaft der Liebe verfügen muss und zwar maximal (vollkommen) und dass man Liebe in Abstufungen denken kann. Was Liebe jedoch genau ist und ob hier sinnvoll von einem Superlativ gesprochen werden kann, scheint mir weniger eindeutig zu sein.

Diese Aspekte sind aber auch für die Prämissen 3 und 4 von Bedeutung. Dabei steht jedoch weniger die Maximierung selbst, sondern die Beschreibung von vollkommener Liebe im Vordergrund. Es handelt sich hier nicht um eine wirkliche Definition von Liebe, denn vollkommene Liebe wird hier über vier Teilaspekte beschrieben, die alle selbst den Begriff der Liebe beinhalten.

Prämisse 3 konstatiert, dass vollkommene Liebe alle vier Aspekte von Liebe beinhalten muss: *self-love*, *love-given*, *love-received* und *love-shared*. Bevor man diskutiert, ob vollkommene Liebe wirklich alle vier Aspekte von Liebe beinhalten muss, müsste man hinterfragen, ob Liebe über diese vier Aspekte gut beschrieben ist. Wenn Liebe genau vier Aspekte hat und es sich dabei genau um jene von Swinburne genannten handelt, dann scheint es recht intuitiv zu sein, dass vollkommene Liebe all diese Aspekte beinhaltet, wenngleich es nicht selbstverständlich ist, dass etwas alle möglichen Teilaspekte beinhalten muss, um vollkommen zu sein. Wenn aber Liebe viel besser über andere Begriffe beschrieben wäre, ein Aspekt fehlen würde oder ein Aspekt überflüssig wäre, so wäre Prämisse 3 als Ganzes hinfällig.

Dass *love-given* zu perfekter Liebe gehört, scheint mir äußerst plausibel zu sein, ebenso wie eine nicht egoistische Form der *self-love*. Was aber der signifikante Unterschied zwischen *love-given* und *love-shared* sein soll, ist mir unklar. Selbstverständlich gibt es offensichtliche Unterschiede, beispielsweise dass *love-shared* eine zusätzliche Person braucht. Doch wenn *love-shared* nichts anderes als gemeinschaftliche *love-given* von zwei Personen

³³ Für eine ausführliche Kritik siehe z.B.: Speaks, Jeff: *The Greatest Possible Being*. Oxford: Oxford University Press 2018.

ist³⁴, dann stellt sich die Frage, warum ein Spezialfall A_1^* des Aspektes A_1 in der Beschreibung von Liebe über die Aufzählung der Aspekte A_1 bis A_n enthalten sein müsste, um von vollkommener Liebe zu sprechen. Für Swinburnes Argument der Liebe ist love-shared aber essentiell, denn ohne diesen Aspekt würde die Konklusion keinen trinitarischen Gottesbegriff beinhalten, sondern notwendigerweise genau zwei göttliche Personen.

Love-received beinhaltet nach meiner Einschätzung folgende Verwechslung: Man könnte bei einer Definition von „vollkommener Liebe“ daran denken, dass man die Liebe zwischen zwei Personen, bei denen Person A Person B liebt, aber nicht umgekehrt, nicht als vollkommene Liebe bezeichnen möchte. Man könnte es eher als einseitige oder unerwiderte Liebe bezeichnen. In einem gewissen Sinn möchte man vermutlich eher die Liebe zwischen zwei sich gegenseitig liebenden Personen als vollkommene Liebe bezeichnen. Doch hier kann mit Liebe nicht das gleiche gemeint sein, wie in Swinburnes Argument der Liebe. Denn bei letzterem soll es ja gerade um ein Attribut eines Seienden gehen und bei der Liebe zwischen zwei Personen handelt es sich um etwas, das quasi zwischen den beiden Personen herrscht. Wenngleich diese Verwechslung intuitiv die Plausibilität dessen, love-received in die Liste der notwendigen Aspekte vollkommener Liebe aufzunehmen, hoch erscheinen lässt, so scheint mir dies aufgrund des soeben Genannten fragwürdig zu bleiben. Diese Kritik ist ebenso anwendbar auf die Argumente von Davis und Kirschner, nicht aber auf jene von Craig und Analogia Entis.

Weitere, meines Erachtens sehr wichtige Fragen ergeben sich aus einer möglichen impliziten Annahme des Arguments der Liebe. Diesen nicht explizit genannten Gedanken könnte man folgendermaßen rekonstruieren: Damit Liebe auch vollkommene Liebe ist, muss sie ausgelebt werden.

In meiner Auseinandersetzung mit Swinburnes Argument der Liebe kam mir recht früh der Gedanke, dass Swinburne voraussetzen würde, vollkommene Liebe könne nur ausgelebte Liebe sein. Es kam mir so vor, als hätte ich hier einen gewichtigen Einwand gegen sein Argument gefunden. Später entdeckte ich, dass auch andere Personen ähnliche Einwände vorbringen.³⁵ Meinen persönlichen Einwand würde ich folgendermaßen ausformulieren:

³⁴ Swinburne teilte mir per E-Mail mit, dass er dieser Aussage nicht zustimmt (vgl. Swinburne, Richard: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 9.12.2023).

³⁵ vgl. z.B.: Ahmad, Ijaz: Response: The Triune God - The Greatest Conceivable Being that Exists, 2014, <https://callingchristians.com/2014/01/07/response-the-triune-god-the-greatest-conceivable-being-that-exists/#more-4790> [Zugriff: 06.02.2024]; Minton, Evan: A Rebuttal To The Philosophical Argument For God's Triune Nature. 2017, <https://crossexamined.org/rebuttal-philosophical-argument-gods-triune-nature/> [Zugriff: 06.02.2024].

1. Argumente der Liebe setzen voraus, dass Liebe ausgelebt werden muss, um vollkommene Liebe zu sein.
2. Aus 1. kann man ein allgemeines Prinzip gewinnen: Argumente der Liebe setzen voraus, dass Eigenschaften ausgelebt werden müssen, um vollkommene Eigenschaften zu sein.
3. Aus 2. ergeben sich Widersprüche: Wenn Gott die Eigenschaft der vollkommenen Barmherzigkeit hat, so müsste notwendigerweise mindestens eine weitere göttliche, aber unvollkommene Person existieren, damit Gott seine Barmherzigkeit ausleben kann. Eine göttliche, aber unvollkommene Person ist ein Widerspruch.
4. Also muss 1. falsch sein.

Meiner Meinung nach kann man das allgemeine Prinzip in 2. nicht auf alle Eigenschaften Gottes anwenden. Das Attribut der Allmacht beschreibt eine Möglichkeit. Allein daraus folgt, dass sie nicht in dem Sinne ausgelebt werden muss, dass Gott alles tut, was möglich ist. Doch bei Eigenschaften wie Güte oder Barmherzigkeit scheint mir ausreichend Analogie zu Liebe vorhanden zu sein, um meinen Einwand als sinnvolles Analogie-Argument zu interpretieren.

Dieser Einwand lässt sich auch in einer kurzen Frage zusammenfassen: Verfügt Gott nicht gerade deshalb über vollkommene Liebe, weil er in jeder Situation jede existierende Person lieben *würde*? Ein damit verbundener Gedanke wäre, dass Gott - sofern er über das Attribut der Liebe vollkommen verfügt - seine potentielle Schöpfung bereits liebt, bevor er sie geschaffen hat.

Swinburne erklärte mir in unserer E-Mail-Korrespondenz, dass es seiner Ansicht nach nicht die Liebe sei, die sich manifestieren müsse (und schon gar nicht alle Eigenschaften), sondern (entsprechend dem dionysischen Prinzip) die Güte (goodness), und verwies mich für seine jüngsten Ansichten auf den Artikel „The Social Theory of the Trinity“, welcher 2018 in *Religious Studies* veröffentlicht wurde.³⁶

Dennoch stellt sich die Frage, wie andere Vertreter:innen eines Arguments der Liebe für die Trinität eine ähnliche implizite Annahme rechtfertigen könnten. Aber selbst wenn die Annahme über die Ausübung der Liebe nicht zu rechtfertigen wäre, wäre mein Einwand

³⁶ Vgl. Swinburne, Richard: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 17.4.2023.

(der wie bereits erwähnt auch von anderen vorgebracht wird) weniger gewichtig, als er auf den ersten Blick erscheinen mag.

Die Kurzfassung des Einwandes beinhaltet alternative Möglichkeiten der Auslebung von Gottes vollkommener Liebe: den Menschen, die Schöpfung oder potentiell existierende Personen. Letztendlich werden aber in Swinburnes Argument fast alle diese Möglichkeiten durch Prämisse 4 ausgeschlossen, welche besagt, dass vollkommene Liebe nur zwischen Gleichgestellten existieren kann. Setzt man die Plausibilität dieser Prämisse voraus, so bleiben nur zwei Alternativen übrig: mindestens eine weitere existierende göttliche Person oder mindestens eine weitere potentiell existierende göttliche Person. Die Schöpfung im Allgemeinen und der Mensch im Speziellen stellen unter dieser Voraussetzung keine Möglichkeit dar. Auch die Argumente von Davis (P2) und Kirschner (P5) beinhalten jeweils eine Prämisse, welche Geschöpfe Gottes als Alternativen ausschließt, nicht jedoch die Argumente von Craig und Analogia Entis.

Ein eher theologischer Einwand ist, dass für das Argument der Liebe ein bestimmtes Verständnis von Trinität vorausgesetzt werden muss, das soziale oder Drei-Selbst Modell.³⁷ Darüber hinaus wird Swinburne oft vorgeworfen, dass sein Trinitätsmodell kein monotheistisches mehr wäre. Dale Tuggy verweist in seinem Eintrag zur Trinität in der Stanford Enzyklopädie der Philosophie beispielsweise darauf, dass Kelly Clark Swinburnes Modell als Tritheismus bezeichnet (vgl. Tuggy 2019).

Selbstverständlich wäre beispielsweise noch zu diskutieren, ob mehrere gleichzeitig existierende allmächtige Wesen überhaupt logisch möglich sind (vgl. z.B.: Swinburne 1994 u. Tuggy 2019), ob Gott das greatest conceivable being ist und ob Swinburnes Definitionen von ontologischer und metaphysischer Notwendigkeit plausibel begründet oder ad hoc sind. Doch ich möchte abschließend nur noch darauf hinweisen, dass Argumente der Liebe nach meiner obigen Definition nochmal in einem größeren Kontext betrachtet werden können, nämlich als spezielle Formen einer Klasse von Argumenten, welche Dale Tuggy als „Anti-unitarian Arguments from Divine Perfection“ bezeichnet und folgendermaßen definiert: „The main task in constructing such an argument is to find some feature F, such that (1) a unipersonal god can't have F, and (2) a perfect being must have F. For this to be a compelling argument, it should be evident to anyone, even the unitarian monotheist, that both (1) and (2) are true of this feature F“ (Tuggy 2021, S. 263). Kritik an dieser Klasse von Argumenten

³⁷ Für eine Übersicht über unterschiedliche Trinitätsmodelle siehe Tuggy 2019.

ist in seinem gleichnamigen Artikel zu finden, welcher 2021 im *Journal of Analytic Theology* veröffentlicht wurde.

5.1.2. Transzendental-henologische Argumente

Während Argumente der Liebe von uns bekannten Dingen ausgehen und eine Reflexion menschlicher Erfahrungen und Denkstrukturen beinhalten, versuchen Verteidiger:innen des nächsten Arguments gerade diese beiden Horizonte auf ihre Voraussetzungen hin zu prüfen. Das folgende Argument wird oft als transzendentes Argument bezeichnet (vgl. z.B.: Anderson 2005, S. 64). Transzendente Argumente sind dabei eine Art von Argumenten, welche ich unten noch beschreiben werde. Um das hier behandelte Argument von anderen transzendentalen Argumenten abzugrenzen, werde ich es das transzendental-henologische Argument nennen. Im Vordergrund steht dabei die Bezeichnung henologisch als Klassifikation mit Bezug auf den Inhalt, welche durch den Begriff transzendental in ihrer Form näher bestimmt wird.³⁸

Die Bezeichnung henologisch ist von dem griechischen Wort *hen* (ἓν) abgeleitet, welches mit eins übersetzt werden kann. Die Henologie ist demnach die Lehre von der Einheit. Henologie kann einerseits allgemein als Bezeichnung einer bestimmten Disziplin in Abgrenzung von Begriffen wie Epistemologie oder Ontologie und andererseits spezifischer für bestimmte neuplatonische Denkansätze verwendet werden (vgl. Wyller 1974). In dieser Arbeit verwende ich den Begriff henologisch im Sinne der ersten Definition, nämlich als Bezeichnung für eine Auseinandersetzung mit Fragen nach Einheit und Vielheit.

Diese Auseinandersetzung möchte ich aber noch weiter eingrenzen, denn eines der Argumente des Thomas von Aquin wird als henologisches Argument bezeichnet, allerdings in einem anderen Sinne als das hier folgende Argument. Sein berühmtes Stufenargument kann man als einen Schluss „von der Vielheit der Dinge auf die Einheit Gottes“ verstehen (Wyller 1974; vgl. auch Blackburn 2008). Es gibt aber einen entscheidenden Unterschied zwischen Aquins Stufenargument und Argumenten, welche ich hier als henologisch bezeichnen möchte: Das Stufenargument setzt Vielheit und Einheit voraus, problematisiert deren Verhältnis aber nicht. Es wird lediglich von Vielheit auf Einheit geschlossen.

³⁸ Mir ist bisher nur ein einziges henologisches Argument in dem hier verwendeten Sinne bekannt. Dennoch verwende ich von vornherein diese Konkretisierung im Begriff, falls es weitere gibt, oder weitere (nicht transzendente) denkbar sind.

Als henologische Argumente werde ich in dieser Arbeit nur jene Argumente bezeichnen, welche das philosophische Problem der Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit als Grundlage haben und dieses Problem für ihre Argumentation heranziehen.³⁹ Dieses Problem werde ich im weiteren Verlauf als henologisches Problem bezeichnen.

5.1.2.1. Das henologische Problem

Worin aber besteht dieses Problem? Wie bereits erwähnt, geht es um Einheit und Vielheit und im Besonderen um die Bestimmung des Verhältnisses dieser beiden Prinzipien. James N. Anderson betont, wie schwierig es ist, dieses Problem auszuformulieren: „The ontological predicament in question is notoriously difficult to state with precision, partly because any conceptual apparatus we might employ to express it will in the nature of the case exemplify the problem“ (Anderson 2005, S. 65). Dennoch möchte ich versuchen, es so klar wie möglich darzustellen.

In der Welt, wie wir sie wahrnehmen und interpretieren, begegnen wir ständig diesen beiden Aspekten der Realität. Man denke an einen Apfel, einen Hund oder einen Sessel. Jedes dieser Beispiele steht für ein konkretes Objekt (Seiendes, Ding, Gegenstand), das verschieden ist von einem anderen Apfel, einem anderen Hund oder einem anderen Sessel. Dennoch kann man bei diesen sechs Objekten jeweils zwei als zu einer gleichen Kategorie gehörend einordnen. Jeder der konkreten, verschiedenen Äpfel, ist ein Apfel. Diese beiden Objekte haben also etwas Gemeinsames, Verbindendes, Einheit-Herstellendes. Einerseits repräsentieren sie das Prinzip der Vielheit (sie sind nicht identisch, sondern verschieden voneinander), andererseits repräsentieren sie das Prinzip der Einheit (sie gehören zu einer Kategorie). Gleiches gilt für zwei (oder mehr) unterschiedliche Hunde oder Sessel.

Bis hierher könnte man diese Analyse als unproblematisch einstufen und denken: „In der Welt gibt es nunmal unterschiedliche Prinzipien, zwei davon sind Einheit und Vielheit und beide nehmen wir wahr in der Welt beziehungsweise in unserer Interpretation derselben.“ Das Problem scheint mir dann aufzutauchen, wenn man Fragen in Bezug auf die Erkenntnis der oben geschilderten Objekte stellt.

³⁹ Ich danke Gernot Zeilinger für den Hinweis darauf, dass ein Argument für die Trinität existiert, welches das Problem der Einheit und Vielheit als Ausgangspunkt hat. Davor habe ich es (im Gegensatz zu den hier behandelten Argumenten der Liebe und für die Auferstehung) weder in Debatten noch in apologetischen oder populärwissenschaftlichen philosophischen Schriften entdeckt. Dies scheint mir an der Komplexität des zugrunde liegenden Themas (der Henologie) zu liegen.

Ich möchte meinen Leser:innen nun einen Eindruck darüber ermöglichen, wie unterschiedlich diese Fragen in der Literatur ausgedrückt werden, und lasse einige Autoren in etwas längeren Zitaten zu Wort kommen. Anderson schreibt dazu:

One intriguing feature of reality is that it exists in aspects of both unity and plurality: for example, Angus and Shona manifest unity by virtue of the fact that they are both human persons, and plurality by virtue of the fact that they are not one and the same but two distinct human persons. Further, in order to have knowledge of Angus, I need to be able (at least in principle) to grasp both what unifies him with other things in the world and also what distinguishes him from those other things. It follows as a general principle that in order to have knowledge of objects in the world, the world must be such that its unity and plurality are related yet distinct. As such, the expressions of unity and plurality in the world must themselves manifest unity (through relations of commonality) and plurality (through distinction). (Anderson 2005, S. 65f)

Festzuhalten ist: Damit Erkenntnis von Objekten möglich ist, muss die Welt derart gestaltet sein, dass die Prinzipien Einheit und Vielheit miteinander in Beziehung stehen und doch voneinander verschieden sind. Für Anderson erwächst aus diesem Gedanken wie von selbst eine Frage, welche bereits im antiken Griechenland gestellt wurde: „[...] which aspect of reality is ultimate: unity or plurality?“ (ebd., S. 66). Gemeint ist, ob die Welt im Kern dem Einheits- oder dem Pluralitätsprinzip entspricht.⁴⁰

Anderson analysiert, wie ein Primat eines der beiden Prinzipien aussehen könnte, beziehungsweise welche Konsequenzen ein solches für unsere Erkenntnismöglichkeiten hätte:

Suppose, on the one hand, that plurality is ultimate. It follows that reality consists at bottom of an aggregate of things that are utterly dissimilar and unrelated to each other (since anything serving to connect them would amount to a more ultimate unifying principle, which ex hypothesi does not exist). Yet as I noted above, nothing can be known in principle about utterly dissimilar and unrelated things. Suppose, on the other hand, that unity is ultimate. It follows that reality is fundamentally monistic: it is one undifferentiated thing. But once again, nothing can be known in principle about such a thing, because there can be nothing from which to distinguish it. In either case, since reality

⁴⁰ Einige Physiker:innen suchen beispielsweise nach einer Einheitsformel, welche alle physikalischen Aspekte der Realität beschreiben können soll. Diese Idee könnte man womöglich der Position zuschreiben, dass die Realität im Kern dem Einheitsprinzip entspricht.

cannot be cognized at its most basic level, the prospects for understanding any part of it are bleak (not least because in both cases the very notion of a „part“ would be unintelligible). (Anderson 2005, S. 66; vgl. auch Van Til 1967, S. 23-28)

Auch Brachtendorf und Herzberg schreiben in ihrem Werk *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*, dass vor allem die Relation des Vielen zum Einen interessant ist und werfen die Frage auf, ob man hier überhaupt von einer Relation sprechen darf: „Steht das Absolute in einem Verhältnis zum Relativen? Oder würde es damit selbst zu einem Relativen und verlöre seine Absolutheit?“ (Brachtendorf u. Herzberg 2011, S. 3).

Die beiden Autoren verwenden für ihre Analyse sehr unterschiedliche Begriffe um das Problem zu beschreiben (Einheit/Vielheit, Identität/Differenz, Eine/Viele, Relation/transkategorial), was an die oben erwähnte Schwierigkeit der präzisen Ausformulierung des Problems erinnert. Jedenfalls nehmen sie dabei auch die theologische Frage in den Blick, ob Gott in einer Relation zur Welt steht, oder ob er dadurch bereits seinen transkategorialen Charakter (Relation sei ja eine Kategorie) einbüße und seine Transzendenz verlöre. Sie fragen weiter, ob das Unendliche in einer Proportion zum Endlichen stehen kann, oder ob es dadurch selbst zu einem Endlichen werden würde. Und kann „die Identität in einer Differenz zur Differenz stehen, ohne dadurch selbst zu einem Differenten zu werden?“ (ebd., S. 3).

Lassen sich solche Gedanken an eine Relation und ein Verhältnis vermeiden? Laut Brachtendorf und Herzberg ist das möglich, indem man annimmt, dass das Eine alles ist und alles eins ist. Demnach wäre die Henologie eine Metaphysik der Alleinheit. Dabei stellen sie die Frage, welcher Raum dann noch für das Viele und für die Differenz bleibt: „Läuft die metaphysische Lehre vom Einen, die die Vielheit doch gerade verstehbar machen sollte, am Ende darauf hinaus, diese Vielheit zu leugnen?“ (ebd., S. 3).

Diese Problematik wurde von den beiden Autoren meines Erachtens besonders schön in folgende Fragestellung gegossen: „Begründet der Rekurs auf das Eine das Viele, oder läßt er es verschwinden? Anders herum formuliert: Bleibt ein Absolutes und Unendliches, das in einem Begründungsverhältnis zum Relativen und Endlichen steht, noch ein Absolutes, oder wird es dadurch selbst zum Endlichen?“ (ebd., S. 4).

Auch Greg L. Bahnsen bringt die Vielfalt der Ausdrucksmöglichkeiten dieses Problems in folgendem Zitat zum Vorschein:

This question has to do with the reality of abstract entities or notion. It is raised in a variety of forms, in connection with universals, ideas, general concepts, essences, categories, classes, set definitions, resemblances, predicates, properties, etc. - all of which are said to be applicable to, or inclusive of, many particulars. Although our observational experience is always of concrete, particular things, we often reason and speak in terms of abstract entities or concepts. In the sentence „The tree has green leaves,“ there is a reference to a particular tree, yet the term „tree“ does not itself name that specific object; other objects take that designation as well. Likewise, many things have the term „green“ applied to them, not simply the particular leaves of this particular tree. [...] How can such references to unobserved generalities, universals, and laws be made intelligible? (Bahnsen 1998, S. 237f)

Die wichtigsten beschriebenen Fragestellungen und Problemdiagnosen seien nun nochmal kurz in einem Zitat von Brant A. Bosserman aus *The Trinity and the Vindication of Christian Paradox* zusammengefasst: „At root, the problem concerns whether rational forms (the one) or material particulars (the many) constitute ultimate reality, and if both coexist, how such a dynamic is possible“ (Bosserman 2014, S. 57). Das nächste Kapitel beschäftigt sich nicht mit dem Inhalt, sondern der logischen Form des transzendental-hermeneutischen Arguments und ähnlicher, sogenannter transzendentaler Argumente.

5.1.2.2. Transzendente Argumente

Der Begriff transzendental kann unterschiedlich verwendet werden. Hier wird er stets zur Klassifikation von Argumenten eingesetzt. Auch wenn der Begriff selbst in dieser eingeschränkten Verwendung nicht völlig einheitlich definiert wird, lässt sich für diese Arbeit eine sinnvolle Definition anhand einiger Merkmale angeben. Zu erwähnen ist dabei, dass transzendente Argumente beziehungsweise die Entwicklung dieses Konzepts üblicherweise mit Immanuel Kant in Verbindung gebracht werden (vgl. Pereboom 2022, Stern u. Cheng 2023, Gava 2017).

Gabriele Gava schreibt, dass transzendente Argumente daran erkennbar sind, „dass sie für die Wahrheit oder Rechtfertigung einer Überzeugung argumentieren, indem sie zeigen, dass diese Überzeugung Tatsachen betrifft, die notwendige Bedingungen von anderen Tatsachen sind, welche wir dem Anschein nach nicht rational bezweifeln können“ (2017, S. 410). Genauer macht Gava den Begriff des transzendentalen Arguments an folgenden drei Merkmalen fest: Meistens richten sie sich gegen eine Art von Skeptizismus, beinhalten eine

Prämisse, welche die Skeptiker:innen annehmen (müssen) und zeigen, dass aus dieser Prämisse genau das folgt, was die Skeptiker:innen ablehnen (vgl. ebd., S. 410f).

Viele transzendente Argumente richten sich beispielsweise gegen den cartesianischen Zweifel an der Wirklichkeit der Außenwelt, den humanischen Zweifel an der objektiven Gültigkeit von Kausalgesetzen sowie die Skepsis an der Existenz anderer mentaler Wesen, an der Gültigkeit von moralischen Gründen oder an der Möglichkeit, Wissen in einem starken Sinne zu beanspruchen (ebd., S. 410).

Gerade diese Ausrichtung führt dazu, dass transzendente Argumente oft Prämissen beinhalten, welche auch von Skeptiker:innen angenommen werden müssen, oder bei welchen man davon ausgehen kann, dass sie auch von Skeptiker:innen angenommen werden. Als derartige Prämissen bieten sich laut Gava Aussagen über direkt zugängliche mentale Zustände an (vgl. ebd.). In der Stanford Encyclopedia of Philosophy steht dazu: „In Kant’s conception, an argument of this kind begins with a compelling premise about our thought, experience, or knowledge, and then reasons to a conclusion that is a substantive and unobvious presupposition and necessary condition of this premise“ (Pereboom 2022). Erwähnenswert erscheint mir an dieser Stelle, dass Van Tils transzendental-hermeneutisches Argument üblicherweise der präsuppositionellen Apologetik (Presuppositionalism) zugeordnet wird, welche gerade dieser Art von Prämissen ihren Namen verdankt (siehe Kapitel „Systematisierung“).

Um nun zu zeigen, dass aus jener Prämisse genau das folgt, was die Skeptiker:innen ablehnen, versuchen transzendente Argumente zu beweisen, dass gerade die angezweifelten Sachverhalte eigentlich notwendige Bedingungen derjenigen Tatsachen sind, die nicht angezweifelt werden (vgl. Gava 2017, S. 410f). Kurz gesagt: „Da der Skeptizismus diese letztere Tatsache annimmt oder annehmen muss, muss er auch die erstere akzeptieren, weil er sich sonst in einen Widerspruch verwickelt“ (ebd., S. 411).

Robert Stern und Tony Cheng fassen die bisherigen Aussagen in einer ersten formelleren Variante folgendermaßen zusammen: „X is a necessary condition for the possibility of Y—where then, given that Y is the case, it logically follows that X must be the case too“ (Stern u. Cheng 2023, ähnlich bei Gava 2017, S. 411). Eine noch knappere und formellere Darstellung findet man in Steven Adam Wilhoits Dissertation:

1. „A presupposes B.
2. A or not-A.

3. Therefore, B“ (Wilhoit 2022, S. 150, Nummerierung durch den Autor).

Auffällig ist hier, dass Prämisse zwei sowohl die Bejahung als auch die Verneinung der Aussage A beinhaltet. Dies ist ein wichtiger Unterschied zum klassischen Modus ponens, welcher durch den Begriff „presuppose“ hervorgerufen wird. Gemeint ist damit nicht nur, dass B eine Voraussetzung für A darstellt. Dies könnte man in Sätzen wie „Wenn B, dann A“, oder „Wenn nicht-B, dann nicht-A“ beziehungsweise „Nur wenn B, dann A“ ausdrücken. Allerdings könnte man damit nur folgende schlüssige Argumente aufstellen:

1. Wenn A, dann B.
2. A.
3. Also B.

1. Nur wenn A, dann B.
2. Nicht-A.
3. Also Nicht-B.

Unschlüssig wäre hingegen Folgendes:

1. Wenn A, dann B.
2. Nicht-A.
3. Also B.

Aber Wilhoit betont, dass transzendente Argumente eben gerade folgenden Schluss zulassen:

1. „A presupposes B.
2. Not A.
3. Therefore B“ (Wilhoit 2022, S. 149, Nummerierung durch den Autor).

Man könnte Prämisse 1 der logischen Form dieser transzendentalen Argumente auch folgendermaßen formulieren: Jedes (bejahende oder verneinende) Urteil über A setzt die Gültigkeit von B bereits voraus. Vergleicht man dies mit den obigen Definitionen von Gava, Pereboom,

Stern und Cheng, so könnte man auf den ersten Blick vermuten, dass B die von Skeptiker:innen angezeifelte Aussage darstellt und A diejenige Aussage, welche auch von Skeptiker:innen nicht rational angezeifelt werden kann. Dieser Vergleich ist aber unpassend. Denn Wilhoit lässt in seiner Form transzendentaler Argumente die Verneinung von A sehr wohl zu. Das Ziel transzendentaler Argumente nach Wilhoit scheint ein performativer Widerspruch zu sein. Gerade der Vollzug eines Urteilens über A beweist B, egal wie dieses Urteil ausfällt. Man kann aber wie oben festhalten: Die angezeifelten Sachverhalte (B) sind notwendige Bedingungen derjenigen Tatsachen, die nicht angezeifelt werden können (Der Vollzug des Urteilens über A).

Nun könnte man die Frage aufwerfen, ob der Begriff „presuppose“ wirklich notwendig ist und ob er überhaupt signifikant über andere Begriffe hinausgehende Informationen enthält. John Frame diskutiert in *Apologetics: a Justification of Christian Belief*, ob die logische Form transzendentaler Argumente nicht auch ganz simpel als Kombination zweier Implikationen (Modus ponens) gedacht werden kann:

1. Wenn A, dann B und wenn nicht-A, dann B.
2. A oder nicht-A.
3. Also B (vgl. Frame 2015, S. 56f).

Im Vergleich zur ersten hier angeführten Darstellung nach Wilhoit (siehe oben) wären Prämisse 2 und die Konklusion identisch. Allerdings scheint es mir der Fall zu sein, dass die beiden Prämissen 1 inhaltlich nicht identisch sind. Das mag für die Schlüssigkeit dieser einen logischen Form nicht ausschlaggebend sein, doch der Begriff „presuppose“ scheint mir noch mehr zu beinhalten als „Wenn A, dann B und wenn nicht-A, dann B“. Frame selbst schreibt dazu: Why „shouldn’t we look at ‚A presupposes B‘ as a shorthand for talking about two traditional implications at the same time? Collett would say that I have missed the point here“ (ebd.).

Der springende Punkt, den man hier nicht außer Acht lassen sollte, wird an folgender Rekonstruktion der logischen Form dieser Art von Argumenten deutlich:

1. The possibility of meaningfully affirming or denying A implies B.
2. It is possible to meaningfully affirm or deny A.

3. Therefore, B (Békefi 2017, S. 144, Prämissenbeschriftung und Variablen vom Autor angepasst).

In dieser Rekonstruktion von Bálint Békefi kann man erkennen, dass es eben gerade nicht nur um den Sachverhalt geht, dass B (zufälligerweise) aus A aber auch aus nicht-A folgt, sondern dass B die Voraussetzung dafür ist, dass man überhaupt Aussagen über A treffen kann. Daraus folgt wiederum die Aussage „Wenn A oder nicht-A, dann B“, aber es ist meines Erachtens bereits eine Schlussfolgerung aus der Aussage „A presupposes B“.

Die beiden hier präsentierten Versuche, transzendente Argumente zu definieren (Gava, Pereboom, Stern und Cheng - Wilhoit, Frame und Békefi), verfügen erwartungsgemäß über große Überschneidungen, bieten aber beim näheren Hinsehen in einigen Details unterschiedliche Charakterisierungen an. Man kann aber die Definition von Wilhoit, Frame und Békefi als einen Spezialfall transzendentaler Argumente betrachten, welche ich hier als präsuppositionelle Argumente bezeichnen möchte.

Die oben angeführte Charakterisierung transzendentaler Argumente ist genau dann mit jener der präsuppositionellen Argumente identisch, wenn Y für „meaningfully affirming or denying A“ steht. Somit sind die präsuppositionellen Argumente als ein Spezialfall der transzendentalen Argumente zu betrachten.

Interessant ist dabei, dass diejenigen oben erwähnten Autoren, welche transzendente Argumente derart charakterisiert haben, dass ich sie im Sinne meines soeben dargelegten Verständnisses als präsuppositionelle Argumente bezeichne, diese Charakterisierung im Rahmen einer Diskussion der Argumente von Cornelius Van Til durchführten. Dass sie also bei der Definition von transzendentalen Argumenten bereits eine Spezialform derselben beschrieben haben, könnte daran liegen, dass sie versuchten, die Charakteristika spezieller Argumente einzufangen (konkret eines Arguments für die Existenz des christlichen Gottes). Diejenigen oben erwähnten Autoren, welche eine allgemeinere Bestimmung transzendentaler Argumente entwickelten, haben sich dabei inhaltlich an eine Vielzahl von Argumenten gehalten, welche als klassische Beispiele für transzendente Argumente verstanden werden.

Mit dieser Charakterisierung transzendentaler Argumente und deren Spezialform der präsuppositionellen Argumente sowie der vorausgehenden Erläuterung des Problems der Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit sind die wichtigsten Schritte für das Verständnis von Van Tils Argument für die Trinität getan. Diesem konkreten Argument widmet sich das nächste Kapitel.

5.1.2.3. Van Tils transzendental-theologisches Argument

Cornelius Van Til (1895–1987) war langjähriger Dozent für Apologetik am Westminster Theological Seminary. Einige seiner Bücher waren ursprünglich nicht für die Veröffentlichung bearbeitete Vorlesungsskripten, weshalb sie teilweise noch ungeschliffen wirken (Edgar 2007, S. 5). Dies könnte einer der Gründe sein, warum Van Til selbst sein Argument nie im Detail in Prämissen und Konklusion aufgeteilt angeschrieben hat.

Laut James N. Anderson gibt es dafür aber zwei weitere Gründe: erstens Van Tils Stil und philosophische Ausbildung, zweitens der Umstand, dass Van Til das Argument als Subargument eines großen transzendentalen Gesamtarguments verstand (vgl. Anderson 2005, S. 64). Das von Van Til entwickelte Subargument ist eben jenes, welches ich als transzendental-theologisches Argument bezeichne. Genau genommen verstehe ich es als ein präsuppositionelles Argument nach meiner noch folgenden Definition.

Um Van Tils übergeordnetes transzendentales Argument näher zu bestimmen, möchte ich zunächst ihn selbst zu Wort kommen lassen, bevor ich die Analyse seines Denkens einiger seiner Interpret:innen bespreche. In *Christian Theistic Evidences*, einem 1978 veröffentlichten Vorlesungsskript, schreibt dieser: Only „if we take [...] the presupposition of God seriously, [...] we can get away from brute facts. Then only can we talk about ‚facts‘ at all“ (Van Til 2016, S. 61). An diesem Zitat wird bereits deutlich, dass Van Til nicht über einzelne sogenannte Fakten diskutieren wollte, sondern über die Möglichkeit des Sprechens über Fakten.

Wenngleich hier nicht explizit der christliche Gott erwähnt wird, zeigt das nächste Zitat, dass es Van Til exakt um diesen geht: When „we recall that our main argument for Christianity will be that it is only upon Christian theistic presuppositions that a true notion of facts can be formed, we see at once that it is in the field of methodology that our major battle with modern science will have to be fought. Our contention will be that a true scientific procedure is impossible unless we hold to the presupposition of the triune God of Scripture“ (ebd., S. 23). Interessant ist dabei, dass bereits darauf hingewiesen wird, welches Attribut des christlichen Gottes für Van Til eine wichtige Rolle dafür spielt, dass er der Garant der Möglichkeiten eines Sprechens über sogenannte Fakten sei: die Trinität.

Des Weiteren erkennt man an diesem Zitat bereits, dass Van Til kein Freund der evidentiellen Apologetik (siehe Kapitel „Systematisierung“) war. Für ihn kann es letztlich nur ein einziges, grundlegendes Argument für die Wahrheit des Christentums geben: „The best, the

only, the absolutely certain proof of the truth of Christianity is that unless its truth be presupposed there is no proof of anything. *Christianity is proved as being the very foundation of the idea of proof itself*“ (Van Til 1967, S. 298, Hervorhebungen im Original). Aus diesem Zitat wird ebenfalls deutlich, dass es sich für Van Til bei seinem Gesamtargument explizit nicht um ein Wahrscheinlichkeitsargument handelt.

Auch den Zweischritt der klassischen Apologetik hält er für untauglich: „It is really quite impossible to make a sharp distinction between theism and Christianity and between the method of defense for each of them“ (Van Til 2016, S. 22). Ebenso müsse jeder Versuch, das Christentum mittels eines Verweises auf sogenannte Fakten zu verteidigen, ohne dessen Gehalt (wie Van Til ihn versteht) zu verändern, scheitern: If „we seek to defend the Christian religion by an ‚appeal to the facts of experience‘ in accord with the current scientific method, we shall have to adulterate Christianity beyond recognition“ (ebd., S. 66). Seine Verweise auf Wissenschaft, ‚die‘ aktuelle wissenschaftliche Methode und einen Kampf mit eben dieser deuten darüber hinaus seinen dialektischen Zugang an.

James N. Anderson fasst Van Tils Apologetik in „If Knowledge Then God“ sehr grob zusammen. Demnach wäre dessen Hauptaussage, dass die Existenz Gottes in irgendeinem gewichtigen Sinn eine Voraussetzung menschlichen Wissens sei (vgl. Anderson 2005, S. 49). John Frame wiederum erwähnt mehr als nur Wissen in seiner Bestimmung von Van Tils Hauptargument: „God exists [...], because without him it would not be possible to reason, to think, or even to attach a predicate to a subject (predication)“ (Frame 2015, S. 54). Diese Behauptungen lassen sich mit dem oben besprochenen Problem der Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit in Zusammenhang bringen, wie folgende Aussage von Brant A. Bosserman zeigt: „At the heart of Van Til’s apologetic is the claim that the Trinity solves the infamous one-many problem“ (Bosserman 2014, S. 57).

Für Anderson ist Van Tils Methode durch vier Charakteristika gekennzeichnet: „(1) there is only one argument involved (indeed, there can be only one); (2) this one argument yields not merely generic theism as its conclusion, but specifically Christian theism; (3) the argument yields a certain (not merely probable) conclusion; and (4) the argument is a transcendental argument“ (Anderson 2005, S. 60). Diese vier Charakteristika lassen sich meines Erachtens gerade dadurch erklären, dass Van Til, wie oben bereits beschrieben, in einem dialektischen Verhältnis zu anderen Weltanschauungen denkt und - wie Anderson betont - die jeweils involvierten Parteien laut Van Til nicht lediglich in Bezug auf einzelne Fakten un-

terschiedliche Ansichten vertreten, sondern zwei ziemlich unterschiedliche Kanons an epistemischen Normen. Anderson folgert daraus: „The apologetic dialectic thus involves a clash of whole systems, each of which prescribes a different view of how one should properly adjudicate between those systems (and each constituted, if coherent, so as to ultimately favor itself by its own rational standards“ (ebd., S. 63, diese Gedanken erinnern an das Konzept der Inkommensurabilität von Kuhn und Feyerabend). Dieser Umstand mache eben ein transzendentes Argument nötig, welches von einem „common ground“ ausginge, welcher dadurch existiere, dass sich beide Parteien in einer Diskussion befinden: One „party must argue that the very possibility of debate presupposes the falsity of the other party’s system“ (ebd.). Dieser Zugang zu Apologetik müsse dabei nicht nur bei der Kritik an atheistischen, sondern auch an anderen theistischen Weltanschauungen angemessen sein (ebd., S. 62).

Hier bahnt sich also ein Netz von Argumenten an, welche alle stets Teil eines großen dialektischen Arguments sind. Dennoch scheint es sinnvoll zu sein, diese auch isoliert zu betrachten (vgl. auch Anderson 2005, S.64). Die einzelnen Argumente könnte man anhand derjenigen Aspekte ordnen, deren Möglichkeit erst durch christliche Präsuppositionen gegeben wäre (z.B.: Sprache, Wissen, Urteilen, Erkennen), da man sich ohne die christliche Weltanschauung in einen performativen Widerspruch begeben würde. Man könnte sie aber auch nach den durch das jeweilige Argument zu beweisenden christlichen Präsuppositionen ordnen. Für diese Arbeit ist letzteres sinnvoll, da jene Argumente relevant sind, welche für Alleinstellungsmerkmale des christlichen Gottes argumentieren. Van Til brachte ein Argument vor, welches explizit die Trinität beweisen soll. Die Trinität soll dabei das henologische Problem lösen und somit den Garant für die Möglichkeit von Erkenntnis darstellen.

Laut Bosserman ist dieses Problem in Van Tils Interpretation das Resultat abstrakten Schlussfolgerns (reasoning, siehe Kapitel „Das henologische Problem“). Demgegenüber konstituiere die Trinität die ultimative Realität als „concrete universal“⁴¹ (Bosserman 2014, S. 57). Die Trinität sei dabei nicht als Lösung (solution) des henologischen Problems zu betrachten, sondern als dessen Auflösung (dissolution), da sie die Voraussetzungen herausfordere, welche das henologische Problem hervorgebracht hätten (vgl. ebd.). Weiters schreibt Bosserman: „Stated another way, the Trinity solves the one-many problem by being

⁴¹ Das henologische Problem kann, wie oben bereits dargelegt, in unterschiedlichen Formulierungen beschrieben werden. Eine Variante benutzt die Begriffe concrete particular (z.B.: ein Apfel) und abstract universal (z.B.: die Idee eines Apfels). Für den Begriff concrete universal siehe Cargile, James: „Concrete Universal“, in: Honderich, Ted (Hg.): *The Oxford Companion to Philosophy*. 2. Aufl. Oxford: Oxford University Press 2005, 155.

free from it himself, and then enabling believers to reason concretely on the basis of a systematic interpretation of reality so that they are effectively freed from it as well“ (ebd.). Die Trinität löse das henologische Problem also nicht dadurch, dass sie die durch das Problem aufgeworfenen Fragen beantworte, sondern indem sie zeige, dass das Problem so nicht existiere und nur durch falsche Annahmen entstünde.

Doch warum denkt Van Til, dass die Trinität das im Problemaufriss beschriebene Dilemma umgehe? Nach Anderson ist sein Gedankengang folgender: In einer christlichen Ontologie hätten weder Einheit noch Vielheit ein Primat über den anderen, sondern die beiden Aspekte der Realität seien co-ultimativ, insofern als sie in der Trinität ausgedrückt würden (Einheit in Gottes Essenz, Vielheit in seiner Multipersonalität). Des Weiteren reflektiere die Schöpfung eine abgeleitete (derivative) Einheit und Vielheit ihres Schöpfers. Aus all dem folge nicht die Möglichkeit, dass wir, sondern dass Gott die Welt vollumfänglich erfassen könne. Dieser wiederum könne aber ein partielles und abgeleitetes Verständnis an uns weitergeben (vgl. Anderson 2005, S. 66f u. Van Til 1974, S. 23). Van Til schrieb dazu: „The only way then for man to have any knowledge of either temporal or eternal things is for a God to think for us in eternal categories and reveal to us the Measure of truth we can fathom“ (Van Til 1969, S. 38).

Die Aussagen des vorigen Absatzes möchte ich in zwei Hauptaussagen gliedern. Erstens sei Bossermans oben erwähnte Frage, ob die Einheit oder die Vielheit die ultimative Realität konstituieren, oder ob beide koexistieren, damit zu beantworten, dass letzteres zutrifft. Seine Frage, wie eine derartige Dynamik möglich ist, sei damit zu beantworten, dass der trinitarische Gott es (irgendwie) ermöglicht. Zweitens sei menschliche Erkenntnis nur dadurch möglich, dass dieser Gott die Welt vollumfänglich erfassen und uns Wahrheit offenbaren könne. Diese beiden Gedankenstränge hängen zwar miteinander zusammen, haben aber meines Erachtens einen deutlich unterschiedlichen Stellenwert für Van Tils transzendental-henologisches Argument. Der erste Gedankenstrang scheint mir für das isolierte Argument notwendig zu sein, der zweite hingegen nicht. Folgendes Zitat von James N. Anderson bestätigt dies meiner Meinung nach: The „main point here is that only an ontology in which unity and plurality are co-ultimate at the most fundamental level can allow for knowledge in principle“ (Anderson 2005, S. 67).

Wie oben bereits erwähnt, hat Van Til sein Argument selbst nie in Prämissen und Konklusion aufgeteilt dargestellt. Dennoch lässt sich dasjenige Teilargument, welches die Trinität beweisen soll - das von mir transzendental-henologisch genannte Argument - laut einigen

seiner Interpret:innen sinnvoll in derartiger Form anschreiben. Bosserman fasst es folgendermaßen zusammen:

1. „Every inference and act of predication presupposes the existence of the absolute and personal harmony of unity and diversity, within the Triune God.
2. Denials that the Trinity exists are acts of predication.
3. 1. + 2. → The Triune God exists“ (Bosserman 2014, S. 61, Darstellung durch den Autor leicht angepasst).

Die ausschlaggebende Prämisse ist dabei offensichtlich Prämisse 1. Diese ist auch geladen mit Behauptungen: a) Schlussfolgerungen und Prädikationen stehen in einem Zusammenhang mit dem henologischen Problem. b) Dieser Zusammenhang wird am besten mit dem Begriff „presuppose“ ausgedrückt. c) Absolute Harmonie zwischen Einheit und Vielheit ist eine Voraussetzung für Schlussfolgerungen und Prädikationen. d) Personenhafte Harmonie zwischen Einheit und Vielheit ist eine Voraussetzung für Schlussfolgerungen und Prädikationen. e) C und d sind nur durch die Trinität denkbar.

Anstatt das Argument in zwei Prämissen darzustellen, wodurch eine der beiden sehr viele Behauptungen beinhalten muss, lohnt es sich, es mit mehreren Zwischenkonklusionen darzustellen. Eine derartige Form des transzendental-henologischen Arguments findet man bei Anderson:

1. The ontology of the universe is such that either (a) unity is ultimate and not plurality, or (b) plurality is ultimate and not unity, or (c) unity and plurality are co-ultimate.
2. If unity is ultimate and not plurality, then knowledge of the universe (even in part) is impossible.
3. If plurality is ultimate and not unity, then knowledge of the universe (even in part) is impossible.
4. Knowledge of the universe is not impossible.
5. 1. - 4. → Therefore, the ontology of the universe must be such that unity and plurality are co-ultimate.

6. 5. → Therefore, Christian theism is the case (since only Christian theism posits an ontology in which unity and plurality are co-ultimate) (Anderson 2005, S. 67f, Darstellung durch den Autor leicht angepasst).

Wichtig ist dabei, dass Anderson den Begriff „presuppose“ nicht verwendet und dass in seinem Argument „knowledge of the universe“ für den Beweis Gottes herangezogen wird, während Bosserman „every inference and act of predication“ in seiner ersten Prämisse anführt. Man könnte sich also die Frage stellen, ob man es hier nicht mit zwei völlig unterschiedlichen Argumenten zu tun hat.

Warum Anderson den eingeklammerten Teilsatz in 6. nicht als eigenständige Prämisse anschreibt, ist mir unverständlich. Mit dieser kleinen Modifikation wäre das Argument derart dargestellt, dass jeder Teil des Arguments genau eine Behauptung beinhaltet. Um jede Behauptung direkt adressieren zu können sowie eine implizite Prämisse anzuschreiben (9.), schreibe ich das transzendental-phenologische Argument daher in meiner Form folgendermaßen an:

1. Die Ontologie des Universums ist derart, dass entweder (a) Einheit ultimativ ist und nicht Vielheit, oder (b) Vielheit ultimativ ist und nicht Einheit, oder (c) Einheit und Vielheit co-ultimativ sind.
2. Wenn (a) der Fall ist, dann ist ein (selbst teilweises) Erkennen des Universums unmöglich.
3. Wenn (b) der Fall ist, dann ist ein (selbst teilweises) Erkennen des Universums unmöglich.
4. Ein mindestens teilweises Erkennen des Universums ist möglich.
5. 1. - 4. → (c) ist der Fall.
6. Wenn (c) der Fall ist, dann sind alle Weltanschauungen, deren Ontologien (c) nicht beinhalten, falsch.
7. Das Christentum ist die einzige Weltanschauung, deren Ontologie (c) beinhaltet.
8. 5. - 7. → Alle Weltanschauungen außer dem Christentum sind falsch.
9. Wenn alle Weltanschauungen außer einer falsch sind, so ist letztere wahr.
10. 8. + 9. → Das Christentum ist wahr.

5.1.2.4. Kritik am transzendental-hermeneutischen Argument

Van Tils Argument habe ich mehrmals in Prämissen und Konklusion(en) aufgeteilt dargestellt. Für jede einzelne Rekonstruktion möchte ich kurz die logische Form und anschließend einzelne Prämissen diskutieren, bevor ich noch allgemeinere Kritikpunkte thematisiere.

Ob Bossermans Rekonstruktion schlüssig ist, scheint mir schwer beurteilbar zu sein. Meines Erachtens hängt dies stark von der Interpretation einiger, die Logik des Arguments betreffenden, Begriffe wie beispielsweise presuppose ab. Dies zeigt sich, wenn man das Argument vereinfacht formalisiert und um eine Zwischenkonklusion erweitert:

1. Every A presupposes B.
2. Denials of C are As.
3. 1. +2. \rightarrow Denials of C presuppose B.
4. 3. \rightarrow B.

Der Schritt von 3. auf 4. ist jener, welcher mir von der Interpretation des Begriffs presuppose abzuhängen scheint. Die eindeutigere Konklusion des Arguments könnte folgendermaßen lauten: 3. 1. + 2. \rightarrow When a person denies that the Trinity exists, this person affirms implicitly, that the Triune God exists. Ob daraus automatisch folgen sollte, dass der trinitarische Gott auch wirklich existiert, scheint mir fraglich zu sein.

Betrachtet man die einzelnen Prämissen, so ergeben sich weitere Fragen. Prämisse 2 ist plausibel. Prämisse 1 sollte in ihre einzelnen Aussagen aufgeteilt werden, wie ich es oben bereits getan habe: a) Schlussfolgerungen und Prädikationen stehen in einem Zusammenhang mit dem hermeneutischen Problem. b) Dieser Zusammenhang wird am besten mit dem Begriff „presuppose“ ausgedrückt. c) Absolute Harmonie zwischen Einheit und Vielheit ist eine Voraussetzung für Schlussfolgerungen und Prädikationen. d) Personenhafte Harmonie zwischen Einheit und Vielheit ist eine Voraussetzung für Schlussfolgerungen und Prädikationen. e) Die Aussagen c und d sind nur durch die Trinität denkbar.

Die Aussage a ist plausibel. Aussagen b und c zu beurteilen, entspricht nicht meiner Expertise. Zu c stellt sich mir dennoch die Frage, was absolute Harmonie in diesem Zusammenhang genau bedeuten soll. Eine exakte Klärung müsste jeglicher Beurteilung vorausgehen. Die Aussage d wirft die Frage auf, wieso diese Harmonie personenhaft (personal) sein sollte und was dies überhaupt genau bedeuten soll. Aussage e ist gerade jene Prämisse, welche alle alternativen Erklärungsmöglichkeiten ausschließen soll. Diese Behauptung muss

selbstverständlich damit begründet werden, dass man zeigt, dass mindestens alle bekannten nicht-trinitarischen Ontologien problematisch sind. Ich werde diese Aussage weiter unten genauer diskutieren.

Andersons Rekonstruktion ist ausführlicher und die darin enthaltenen Aussagen sind stärker auf einzelne Prämissen aufgeteilt. Darüber hinaus verzichtet er auf den Begriff *presuppose*, wodurch das Problem der Interpretation nicht wie bei Bossermans Formulierung auftritt. Aus den Prämissen 1 bis 4 folgt schlüssig die Zwischenkonklusion 5. Die Aussage 6 sollte, wie oben beschrieben, in Prämisse und Konklusion aufgeteilt und um eine implizite Prämisse ergänzt werden. Diese beiden Änderungen führen (zusammen mit der Übersetzungsarbeit) direkt zu meiner Formulierung des transzendental-ontologischen Arguments.

Meine Formulierung unterscheidet sich in den Prämissen 1 bis 4 und der Zwischenkonklusion 5 nicht, daher bleibt auch meine Beurteilung der Schlüssigkeit dieses Teilarguments gleich. Aus den Aussagen 5 bis 7 folgt schlüssig die Zwischenkonklusion 8, woraus mit der zusätzlichen Prämisse 9 schlüssig die Konklusion 10 folgt. Dieser Umstand entspricht meinem Anspruch, das Argument mit der zusätzlichen Prämisse zu einem schlüssigen deduktiven Argument zu rekonstruieren.

Inhaltlich jedoch sind einige der Prämissen höchst interessant. Die Prämissen 1, 2 und 3 übersteigen meine Kenntnisse im Bereich der Ontologie, weshalb eine Beurteilung meinerseits zunächst ausbleibt. Die Prämissen 4 und 6 sind plausibel. Prämisse 7 ist in dieser Rekonstruktion wieder jene Prämisse, welche alle alternativen Möglichkeiten ausschließen soll. Die Zwischenkonklusion 8 beinhaltet noch nicht, dass das Christentum wahr wäre. Erst Prämisse 9 schließt alle Szenarien aus, in denen sowohl alle nichtchristlichen Weltanschauungen als auch das Christentum falsch wären, beispielsweise wenn es unmöglich wäre, eine wahre Weltanschauung zu formulieren.

Darüber hinaus stellt sich die Frage, wie die Formulierung „alle Weltanschauungen“ zu interpretieren ist. Meint man hier alle bekannten Weltanschauungen oder wirklich alle? Wären hier wirklich alle Weltanschauungen gemeint, so stellt sich die Frage, woher Van Til weiß, dass selbst all die potentiellen Weltanschauungen, die noch gar nicht von Menschen formuliert wurden, die Co-Ultimativität von Einheit und Vielheit nicht beinhalten?

Meint man alle bekannten Weltanschauungen und geht davon aus, dass neue Ontologien entworfen werden können, dann sollten 7 bis 10 folgendermaßen umformuliert werden:

7. Das Christentum ist die einzige bekannte Weltanschauung, deren Ontologie (c) beinhaltet.
8. 5. - 7. → Alle bekannten Weltanschauungen außer dem Christentum sind falsch.
9. Wenn alle bekannten Weltanschauungen außer einer falsch sind, so ist letztere vermutlich wahr.
10. 8. + 9. → Das Christentum ist vermutlich wahr.

Diese Konklusion wäre für Van Til möglicherweise unzufriedenstellend, denn ihm geht es ja gerade nicht um Wahrscheinlichkeitsargumente, sondern um Notwendigkeit. An dieser Stelle muss man sich aber die Frage stellen, um welche Art von Notwendigkeit es ihm geht. Nach Gabriele Gava geht es bei transzendentalen Argumenten üblicherweise nicht um kausale oder physische Notwendigkeit, sondern eher um analytische Verhältnisse zwischen Begriffen oder um eine durch performative Widersprüche aufgedeckte Notwendigkeit (vgl. Gava 2017, S. 411). Mit Bezug auf Kants transzendente Argumente schreibt Derk Pereboom:

The crucial steps in this reasoning are claims to the effect that a subconclusion or conclusion is a presupposition and necessary condition of a premise. Such a necessary condition might be a logically necessary condition, but often in Kant's transcendental arguments the condition is necessary in the sense that it is the only possible explanation for the premise, whereupon the necessity might be weaker than logical. (Pereboom 2022)

Auch Anderson thematisiert die Frage nach der Interpretation dieser Notwendigkeit:

The reasoning behind [this] is presumably along the lines of Plantinga's reasoning from the falsity of naturalism to the truth of theism: in each case, the conclusion identifies the last man standing from a line-up of plausible candidates. Although Van Til's writings often frame apologetic issues in terms of idealized philosophical positions (e.g., „pure rationalism“ and „pure irrationalism“), he invariably illustrated those positions by way of concrete examples. In that spirit, I suggest that in terms of a contemporary metaphysical taxonomy, nominalistic materialism provides a paradigmatic case of ultimate plurality, monistic pantheism provides the same for ultimate unity, and Platonic realism exemplifies an inherently unstable half-way-house. (Anderson 2005, S. 68)

Hier wird also die Notwendigkeit eher im Sinne einer letzten noch möglichen Erklärung interpretiert. Aufschlussreich sind Andersons Aussagen auch dahingehend, dass endlich konkrete Ontologien angesprochen und kritisiert werden. Allerdings führt er seine Kritik nicht aus, und den platonischen Realismus als instabilen Kompromiss zu bezeichnen, beinhaltet noch keinerlei nennenswerte Kritik, geschweige denn ein Argument, sondern lediglich eine Behauptung oder Meinung.

An Van Tils grundsätzlicher Vorgehensweise gäbe es sehr viel zu diskutieren. Manches davon wird unten noch angesprochen (siehe Kapitel „Kritik an der präsuppositionellen Methode“). Aus theologischer Sicht wurde als Kritik vorgebracht, dass Van Tils großes Metaargument kein spezifisch christliches sei.⁴² Diese Kritik ist auf die obigen Rekonstruktionen eindeutig nicht anwendbar. Weiters könnte man einwenden, dass Van Tils Argumente derart umformuliert werden müssten, dass lediglich klassischer und nicht christlicher Theismus das Ergebnis sei, um gültig zu sein (vgl. Frame 2015, S. 59 u. 145).

Derartige Einwände sind sicherlich mit Verweis auf Van Tils eher schwammige Aussagen darüber, wie Gott die Präsupposition für beispielsweise Fakten oder Wissenschaft sei, berechtigt. Der Eindruck, aus dem folgenden Zitat die Begriffe Christian, triune und of Scripture streichen zu können, ist nicht unberechtigt: When „we recall that our main argument for Christianity will be that it is only upon Christian theistic presuppositions that a true notion of facts can be formed, we see at once that it is in the field of methodology that our major battle with modern science will have to be fought. Our contention will be that a true scientific procedure is impossible unless we hold to the presupposition of the triune God of Scripture“ (Van Til 2016, S. 23). Betrachtet man allerdings das transzendental-theologische Argument, so wird schnell klar, warum für Van Til eben nur ein trinitarischer Gott das Ergebnis dieser Argumentation sein kann.

Ein weiterer Einwand speziell an Van Tils System wird von John Frame vorgebracht. Dieser stimmt Van Til zwar zu, dass Gott die Präsupposition für jegliche Bedeutung (meaning) sei, doch sei ihm auch klar, dass nicht alle sofort dieser Prämisse zustimmen würden. Nach Van Til wäre der Sinn hinter transzendentalen Argumenten aber gerade jener, dass sie ohne die Hilfe von Nebenargumenten auskommen würden. Frame sieht darin ein Problem,

⁴² Es wurde sogar der Einwand vorgebracht, dass Van Tils Argument im Widerspruch mit dem christlichen Theismus stehe (vgl. z.B.: Békefi, Bálint: „Van Til versus Stroud. Is the Transcendental Argument for Christian Theism Viable?“, in: *TheoLogica: An International Journal for Philosophy of Religion and Philosophical Theology* 2 (1), 2018, 136–160).

welches er in folgender Frage zusammenfasst: „How, then, is that premise to be proved?“ (Frame 2015, S. 56).

Ähnliche Kritik kann an den Versuchen, Van Tils Argumente in Prämissen und Konklusionen zu rekonstruieren, vorgebracht werden. Bosserman und Anderson haben jeweils versucht, ein deduktives Argument zu konstruieren, und gerade meine Formulierung ist der Versuch, das Argument in eine schlüssige Form zu bringen. Das transzendental-henologische Argument versucht aber gerade, die Grundlage zu legen, welche deduktive Argumente überhaupt erst möglich machen soll. Hier stellt sich zwangsläufig die Frage, ob eine derartige Rekonstruktion überhaupt gerechtfertigt oder sinnvoll ist. Ähnlich schreibt Steven Adam Wilhoit dazu: „[One] may question whether we can make use of classical deductive logic in the formulation of a transcendental argument“ (Wilhoit 2022, S. 144).⁴³

Zuletzt sei darauf hingewiesen, dass das transzendental-henologische Argument das henologische Problem gar nicht löst oder irgendetwas dahingehend erklärt. Es setzt einfach voraus, dass die Trinität eine Lösung des Problems sei und dass man dieses Problem unbedingt lösen müsse, um ein konsistentes Weltbild zu erhalten.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass zwar einerseits eine intensive Auseinandersetzung mit der Ontologie beziehungsweise Henologie, der Struktur transzendentaler Argumente und der präsuppositionellen Apologetik von Nöten wäre, um Van Tils transzendental-henologisches Argument abschließend bewerten zu können, dass aber andererseits das Argument selbst das henologische Problem nicht löst, sondern verschiebt, weshalb ich das transzendental-henologische Argument, bereits vor weiterer Auseinandersetzung mit den genannten Bereichen, nach aktuellem Stand, als fehlerhaft beurteile. Dieses Thema möchte ich aber an dieser Stelle vorerst abschließen und mich dem nächsten Alleinstellungsmerkmal des christlichen Gottes widmen, der Inkarnation.

5.2. Inkarnation

Die zentrale Figur des Christentums ist Jesus Christus. Er ist nicht nur der Dreh- und Angelpunkt für beispielsweise Theologie, Soteriologie, Ethik und Eschatologie, sondern auch der alle christlichen Gemeinschaften verbindende Bezugspunkt. Doch sein Wirken und seine Person werden innerhalb und außerhalb des Christentums sehr unterschiedlich eingeschätzt.

⁴³ Für weitere Kritik an transzendentalen Argumenten im Allgemeinen siehe Gava 2017.

Ist er Gott, ein Prophet, ein Ketzer, ein Spinner, oder göttlich, ohne Gott selbst zu sein? Im Christentum hat sich als Mehrheitsmeinung klar die Trinität durchgesetzt, wenngleich bis heute nicht ohne konkurrierende Theorien (vgl. z.B.: Tuggy 2020, S. 28).

In dieser Arbeit setze ich die Trinität als christliche Lehre voraus und suche nach Argumenten für die Existenz des christlichen Gottes. Demnach stelle ich in diesem Kapitel die Frage, ob und welche philosophischen Argumente es gibt, die dafür argumentieren, dass Jesus von Nazareth tatsächlich die Inkarnation Gottes sei. Doch auch Argumente, die unabhängig von der Person Jesu dafür argumentieren, dass Gott Mensch werden musste, wollte oder gute Gründe dafür hatte, sind hier relevant. Wenn aus den Attributen eines klassisch-theistischen Gottesbegriffs gültig folgen würde, dass dieser Gott notwendigerweise Mensch werden müsste, so hätte das enorme Implikationen für die Frage nach der Existenz des christlichen Gottes, ganz unabhängig davon, ob dieses Argument zeigen könnte, dass Jesus von Nazareth diese Inkarnation Gottes war. Denn ein derartiges Argument könnte meines Erachtens nicht für immanente Gottesbegriffe und die damit verbundenen Menschwerdungen verwendet werden, da eben der transzendente klassisch-theistische Gottesbegriff (siehe Kapitel „Der Gott der Philosoph:innen“) am Anfang des Arguments steht.

Im Zusammenhang mit der Frage nach der Göttlichkeit Jesu wird in apologetischen Kontexten oft auf die Auferstehung verwiesen. Selbstverständlich wäre ein gutes Argument für die Auferstehung Jesu etwas, das eher für seine Göttlichkeit als dagegen sprechen würde. Aber ein gutes Argument für die Auferstehung reicht noch lange nicht. Wer das verwunderlich findet, möge sich ein gutes Argument für die Auferstehung der biblischen Figur des Lazarus vorstellen. Niemand wird behaupten, dass aus der Auferstehung des Lazarus folgen würde, dass dieser eine göttliche Natur hätte. Neben der Auferstehung Jesu sind also noch ganz andere Faktoren relevant, wie beispielsweise dessen Selbstverständnis, Leben und Lehren. Dass man Inkarnation und Auferstehung auch zumindest teils unabhängig voneinander behandeln kann, war mir selbst bis zum Schreiben dieses Kapitels nicht bewusst. Gerade deswegen hoffe ich, zeigen zu können, dass eine Diskussion der Inkarnation auch unabhängig von der Auferstehung möglich und wichtig ist.

Was muss eine philosophische Behandlung der Inkarnation in diesem Sinne beinhalten? Wie immer in dieser Arbeit ist die reine Widerspruchsfreiheit der Inkarnation nicht ausreichend.⁴⁴ Des Weiteren sollen nicht nur historische Daten gesammelt werden. Natürlich ist

⁴⁴ Für eine Diskussion der Widerspruchsfreiheit und Plausibilität der Inkarnation siehe Swinburne 1994, Kapitel „The Possibility of Incarnation“.

eine historische Analyse für manche der folgenden Argumente von Bedeutung, aber Argumente, welche rein historischer Natur sind, werden hier nicht aufgenommen. Selbstverständlich werden im Folgenden auch Bezüge zu Bibel und Kirche hergestellt, aber nicht im Sinne eines Verweises auf eine göttliche Autorität. Nicht zuletzt wird auch die Auferstehung eine Rolle spielen, wenngleich keine zentrale.

Argumente, die dem entsprechen, was ich in dem Kapitel zu Definitionen und Abgrenzungen geschrieben habe, könnten also beispielsweise erstens diskutieren, welche Art von historischen Indizien man erwarten könnte, wenn Jesus von Nazareth die Inkarnation Gottes wäre, zweitens dafür argumentieren, dass ein klassisch-theistischer Gott gute Gründe dafür hätte, Mensch zu werden, drittens dafür argumentieren, dass es notwendig sei, dass ein klassisch-theistischer Gott Mensch werde, viertens Gründe angeben, warum ein klassisch-theistischer Gott gerade zu dieser Zeit an jenem Ort Mensch werden würde oder fünftens diskutieren, woran man den inkarnierten Gott überhaupt erkennen könnte beziehungsweise welche Merkmale zu erwarten wären.

Gefunden habe ich drei Arten von Argumenten: zwei deduktive Argumente dafür, dass Gott Mensch werden müsste, ein induktives Argument dafür, dass Jesus von Nazareth die Inkarnation Gottes sei und sechs bis sieben Gründe, die für eine Inkarnation sprechen. Interessanterweise habe ich alle drei Arten von Argumenten in den Werken von Richard Swinburne gefunden. Das bedeutet nicht automatisch, dass andere Philosoph:innen nicht darüber schreiben. Doch es scheint mir nennenswert zu sein, da ich doch bei einer nicht geringen Zahl an Philosoph:innen nach derartigen Argumenten gesucht habe. Verwunderlich ist dieser Umstand andererseits nicht, da gerade die Seltenheit derartigen Argumente die Motivation für diese Arbeit hier darstellt. Induktive Argumente für die Göttlichkeit Jesu findet man zwar häufig in der apologetischen Literatur, aber das unten Beschriebene unterscheidet sich eben genau dadurch, dass es nicht nur die historischen Indizien abwägt, sondern dieser Abwägung vorausgehende philosophische Fragen diskutiert.

Swinburnes Argumente für die Inkarnation sind unter anderem in *The Christian God* (1994), *Was Jesus God* (2008) und „The Probability of the Resurrection of Jesus“ (2013) zu finden. Seine Diskussion in *The Christian God* kann man für die Zwecke dieser Arbeit in zwei Argumentationsstränge einteilen. Der erste Strang untersucht ein Argument, welches mit einer zusätzlichen Prämisse zu einem deduktiven Argument rekonstruierbar ist. Der zweite Strang zielt darauf ab, Gründe zu sammeln, welche sich aus den von Swinburne in diesem Werk zuvor diskutierten Attributen Gottes ergeben, welche eine Menschwerdung

wahrscheinlich machen sollen. In seinen späteren Werken findet man darüber hinaus einen dritten Argumentationsstrang, den ich das (deduktive) Argument aus dem menschlichen Leid nenne.

Um Swinburnes Position nicht zu verzerren, sollte man allerdings noch zunächst folgende Aussage aus seiner Konklusion des Kapitels „The Evidence of Incarnation“ anführen: That „God became incarnate in Christ is knowable mainly through revelation, though a priori arguments that God has reason for acting in that sort of way have their part to play“ (Swinburne 1994, S. 237f).

5.2.1. Potentielles deduktives Argument

In *The Christian God* (vgl. für die folgenden Ausführungen Swinburne 1994, S. 216-238) betont Swinburne, dass es nicht notwendig sei, dass ein vollkommen guter Gott Mensch werden muss. Bezugnehmend auf seine vorausgehenden Ausführungen hält er fest, dass dieser Gott keine Welt mit Menschen schaffen müsse und, falls er es tut, dass er diese Menschen nicht mit der Möglichkeit zu sündigen erschaffen müsse. Er wirft aber gleichzeitig die für sein Argument wichtige Frage auf: Wenn Gott Menschen schafft, und zwar in der Art, dass sie anfällig für Sünde sind, ist er dann durch seine vollkommene Güte dazu gezwungen, Mensch zu werden, um Versöhnung zugänglich zu machen?

Swinburne stellt diesbezüglich zwei Sichtweisen dar: Die Bejahende von Anselm und die Verneinende von Aquin und Scotus⁴⁵. In *The Christian God* vertritt Swinburne selbst Letztere, da Gott seines Erachtens Versöhnung auch anders zugänglich machen könne. Um dies zu stützen, analysiert Swinburne Versöhnung in menschlichen Beziehungen und führt einige Beispiele an.

Die Aussage, dass Versöhnung durch die Menschwerdung Gottes zugänglich gemacht werden müsse, stellt genau die von mir bereits erwähnte zusätzliche Prämisse dar. Swinburne selbst vertritt sie in *The Christian God* nicht. Aber er führt Anselm als einen Vertreter dieser These an. Weiters bezieht er sich auf Hegel und betont, dass man diesen so verstehen könnte, als würde er für die bejahende Sichtweise argumentieren. Dazu verweist er auf *Philosophie der Geschichte*, 3.3.2, erklärt aber, dass es nicht klar ist, ob man Hegel so interpretieren sollte.

⁴⁵ Für eine detaillierte Diskussion dieses Themas siehe Swinburne, Richard: *Responsibility and Atonement*. New York: Oxford University Press 1989.

Nun kann der Eindruck entstehen, als würde Swinburne diese zusätzliche Prämisse in anderen Werken doch bejahen. In seinem über 10 Jahre später für ein breiteres Publikum erschienenen Werk scheint Swinburne in seinen Aussagen deutlich kühner zu sein. Während er in *The Christian God* von „no necessity“ (ebd.) spricht, so schreibt er in *Was Jesus God*: „I will argue in this chapter that God would inevitably [unvermeidbar/zwangsläufig] live a human life in order to share human suffering“ (Swinburne 2008, S. 39).

Man könnte daher annehmen, dass Swinburne seine Meinung bezüglich der zusätzlichen Prämisse geändert hat, in seinem populärwissenschaftlichen Werk kühner auftritt beziehungsweise unvorsichtiger formuliert oder gänzlich andere Gründe für diesen Unterschied in seinen Aussagen hat. Per E-Mail machte mich Swinburne darauf aufmerksam, dass sich seine Aussage in *Was Jesus God* auf einen anderen Grund als die Bereitstellung von Versöhnung bezieht (was aus dem obigen Zitat auch ersichtlich ist). In *The Christian God* vertritt Swinburne bereits die Meinung, dass es etwas Gutes darstellen würde, wenn Gott Mensch werden und den Schmerz und das Leid mit uns teilen würde, welchem er uns um eines größeren Nutzens (greater goods) Willen aussetzt (vgl. Swinburne 1994, S. 198). Diesen Gedanken hat Swinburne weiter reflektiert und ist zu dem Ergebnis gekommen, dass dies für Gott nicht nur etwas Gutes, sondern eine (moralische) Verpflichtung darstellt.⁴⁶ Hierbei handelt es sich um ein weiteres Argument, welches weiter unten genauer diskutiert wird.

Wer jedenfalls hinsichtlich der zusätzlichen Prämisse zur Versöhnung die bejahende Sichtweise einnimmt und diese begründen kann⁴⁷, hat zusammen mit den Ausführungen Swinburnes ein deduktives Argument mit bedingter Konklusion zur Verfügung. Es könnte in einer einfachen Form wie folgt lauten:

1. Wenn Gott Menschen anfällig für Sünde gemacht hat, dann muss er auch Versöhnung zugänglich machen.
2. Gott hat Menschen anfällig für Sünde gemacht.
3. Also muss Gott Versöhnung zugänglich machen.
4. Versöhnung muss durch Inkarnation (Gottes) zugänglich gemacht werden.
5. Also muss Gott Mensch werden.

⁴⁶ Vgl. Swinburne, Richard: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 17.07.2023.

⁴⁷ Leider hätte die Suche nach aktuellen Begründungen für diese Sichtweise den Rahmen dieser Arbeit gesprengt. Ergänzende Forschungsarbeit kann hier geleistet werden.

Dabei stellt 1. eine Schlussfolgerung aus den Attributen Gottes dar, 2. eine zunächst einleuchtende Beobachtung und 3. die erste Konklusion. Die von Swinburne nicht vertretene These findet man in 4., woraus sich mit 3. die zweite Konklusion ergibt.

In dieser einfachen Rekonstruktion des Arguments steht in der Konklusion, dass Gott Mensch werden muss. Doch Swinburne argumentiert eher dafür, dass Gott, wenn es ihn denn gibt und dieser die Menschen so erschaffen hat, Mensch werden müsste. Eine exaktere Wiedergabe von Swinburnes Aussagen könnte folgendermaßen aussehen:

1. Menschen sind anfällig für Sünde.
2. Wenn es einen Gott gibt, der die Menschen erschaffen hat und Menschen anfällig für Sünde sind, dann hat Gott sie anfällig für Sünde geschaffen.
3. $1 + 2 \rightarrow$ Wenn es einen Gott gibt, der die Menschen erschaffen hat, dann hat dieser die Menschen anfällig für Sünde geschaffen.
4. Wenn es einen Gott gibt und dieser Menschen anfällig für Sünde gemacht hat, dann müsste dieser auch Versöhnung zugänglich machen.
Oder: Wenn ein Gott Menschen anfällig für Sünde gemacht hätte, dann müsste dieser auch Versöhnung zugänglich machen.
5. $3 + 4 \rightarrow$ Wenn es einen Gott gibt, dann müsste dieser Versöhnung zugänglich machen.
6. Versöhnung zwischen Gott und Mensch könnte nur durch die Menschwerdung Gottes den Menschen zugänglich gemacht werden.
7. $5 + 6 \rightarrow$ Wenn es einen Gott gibt, dann müsste dieser Mensch werden.

Bei 6. ist das „könnte“ statt einem „kann“ sehr wichtig. Denn es geht darum, was wäre, wenn es Gott gäbe. Denn Versöhnung zwischen Gott und Mensch ist nur denkbar, wenn es Gott gibt.

Wozu aber führt Swinburne in *The Christian God* seine Gedanken zu diesem Argument aus, wenn er die zusätzliche Prämisse dort noch nicht vertritt und sich allein aus der Notwendigkeit, Versöhnung zugänglich zu machen, kein Argument für die Menschwerdung ergibt? In diesem Werk scheint es eine vorbereitende Diskussion zu sein: „So given that there is no necessity for God to become incarnate, do we have reason to expect that he will?“

(Swinburne 1994, S. 218). Diese nicht zwingenden Gründe stellen den zweiten Argumentationsstrang dar. Swinburne vertritt in *The Christian God* somit nur den zweiten Strang, welcher nun erläutert wird.

5.2.2. Weitere Gründe für die Inkarnation

Swinburne führt in *The Christian God* sechs weitere a priori Gründe für die Inkarnation an (vgl. für die folgenden Ausführungen Swinburne, 1994, S. 218-221). Dabei handelt es sich, wie bereits erwähnt, nicht um zwingende Gründe, sondern darum, dass Gott, entsprechend den göttlichen Attributen, für die Swinburne davor argumentierte, Gründe für ein derartiges Vorgehen habe: „My only point is, that God had available to him various good reasons for becoming incarnate“ (ebd., S. 220).

Die sechs Gründe nach Swinburne, welcher sich dabei auch auf Aquin und Augustinus bezieht, lauten folgendermaßen: Erstens, die Menschliche Natur ist etwas derart Gutes, dass sie eine Natur ist, die sich dafür eignet, dass Gott selbst sie annimmt. Zweitens lehrt uns Gott dadurch, dass er die menschliche Natur annimmt, wie groß die Würde des Menschen ist. Drittens zeigt uns Gott dadurch, dass er sich mit uns identifiziert, wie sehr er uns liebt. Ein vierter Grund ist, der Menschheit ein Muster dafür zu zeigen, wie man ein menschliches Leben führt. Ein fünfter Grund ist, Propositionen (Lehrsätze, Aussagen) zu offenbaren. Sechstens würde Gott es für gut befinden, das Leid, dem er uns (durch das Erschaffen solch einer Welt wie der unseren) für ein übergeordnetes Wohl aussetzt⁴⁸, mit uns zu teilen.

All diese Gründe stehen noch nicht in einem unmittelbaren soteriologischen Kontext. Wenn diese die Inkarnation Gottes zu einer (nicht notwendigen) guten Tat machen, dann könnte Gott auch öfter Mensch werden. Swinburne diskutiert dies und konstatiert, dass der „major reason for Incarnation“ (ebd., S. 220), nämlich die Versöhnung, weitere Inkarnationen deutlich unwahrscheinlicher macht als eine erste. Unklar ist hier, ob Swinburne Versöhnung als einen siebten a priori Grund, der Gott zur Verfügung stand, oder lediglich aus dem Blickwinkel der christlichen Lehre als den Hauptgrund der Inkarnation sieht.

Diese Unklarheit bedeutet aber, dass Swinburne möglicherweise sechs a priori Gründe angibt, welche zwar zur christlichen Lehre, aber auch zu anderen religiösen Vorstellungen/spirituellen Weltbildern passen. Dies wäre, bereits unabhängig von der Güte dieser

⁴⁸ Dies entspricht der Formulierung des Theodizeeproblems nach Swinburne in *The Christian God*. Für seine ausführliche Behandlung der Theodizee siehe z.B. Swinburne 1987, S. 142-150 und Swinburne, Richard: *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press 1998.

sechs Gründe, im Kontext meiner Arbeit ein sehr schwacher Standpunkt. Betrachtet er aber die Versöhnung als einen siebten a priori Grund, so passt zumindest sein Standpunkt deutlich besser zur christlichen Lehre als zu anderen Vorstellungen.

Wenn Swinburne diese sechs oder sieben Gründe diskutiert, dann ist daraus noch nicht klar zu erkennen, wie er ein Argument mit einzelnen Gründen oder deren Gesamtheit formulieren würde. Man kann sich aber vorstellen, dass er möglicherweise ähnlich vorgehen würde, wie in anderen seiner Werke beziehungsweise Argumente. Beispielsweise erarbeitet er in *Die Existenz Gottes* sechs verschiedene Argumentationsstränge für die Existenz eines klassisch-theistischen Gottes (siehe Kapitel „Der Gott der Philosoph:innen“) und fügt diese in einer Gesamtschau zu einem kumulativen induktiven Argument zusammen (vgl. Swinburne 1987). Diese Gesamtschau stellt er einerseits verbal dar, wie beispielsweise in folgendem Zitat:

Die Existenz des Universums, seine Ordnung, die Existenz von Tieren und Menschen, die Fähigkeiten des Menschen zur Zusammenarbeit beim Erwerb von Wissen und bei der Gestaltung des Universums, der Verlauf der Geschichte und das Vorkommen von Wundern, sowie schließlich die Tatsache religiöser Erfahrungen sind allesamt Ereignisse, die wir mit gutem Grund erwarten dürfen, wenn es einen Gott gibt, und die wir viel weniger Grund hätten zu erwarten, wenn es ihn nicht gibt. (Swinburne 1987, S. 384)

Andererseits bestimmt er die Wahrscheinlichkeit der Existenz dieses klassisch-theistischen Gottes auch formalisiert mit Hilfe des Bayes-Theorems (vgl. ebd., Kapitel „Das Abwägen der Wahrscheinlichkeiten“).

Entsprechend derartiger Vorgehensweisen in Swinburnes Werken, rekonstruiere ich aus den sechs bis sieben von Swinburne für die Inkarnation angeführten Gründen ein potentiell kumulatives Argument:

1. Wenn es einen Gott gibt, der dem des klassischen Theismus ähnelt, dann hat dieser mindestens 6 Gründe für eine Inkarnation zur Verfügung.
2. Wenn dieser Gott mehrere Gründe für eine Inkarnation zur Verfügung hat, dann steigt das Verhältnis der Wahrscheinlichkeiten zweier Religionen, von welchen die eine die Inkarnation Gottes lehrt und die andere dies nicht lehrt, zugunsten der ersteren.

3. Das Christentum ist eine Religion, welche die Inkarnation Gottes lehrt.
4. Also: Wenn es einen Gott gibt, der dem des klassischen Theismus ähnelt, dann steigt das Verhältnis der Wahrscheinlichkeiten zwischen Christentum und einer Religion, welche nicht die Inkarnation Gottes lehrt, zugunsten des Christentums.

Dies wäre ein Argument mit bedingter Konklusion, in welchem vorausgesetzt werden muss, dass ein klassisch-theistischer Gott existiert. Möchte man von dem Argument auf die Existenz des christlichen Gottes schließen, müsste man außerdem noch folgende Prämisse anfügen:

5. Wenn das Verhältnis der Wahrscheinlichkeiten zwischen der Wahrheit des Christentums und der Wahrheit einer Religion, welche nicht die Inkarnation Gottes lehrt, zugunsten des Christentums steigt, dann steigt auch das Verhältnis der Wahrscheinlichkeiten zwischen der Existenz des christlichen Gottes und der Existenz des Gottes der anderen Religion zugunsten des christlichen Gottes⁴⁹.

Swinburne selbst schreibt in seiner Konklusion über die Ausführungen zur Natur Gottes, der Trinität und der Inkarnation in *The Christian God*:

Given arguments of some reasonable degree of probability for the existence of God, it is to that God that they lead, more probably than to any other. It follows from that that there is [...] quite considerable reason to suppose that one such [individual of the Trinity] might become Incarnate. A religion that claims to have a revelation of [...] Incarnation is therefore very likely to be a religion with a true revelation [...]. (Swinburne 1994, S. 237)

5.2.3. Argument aus dem menschlichen Leid

Seit dem Erscheinen von *The Christian God* (1994) hat sich Swinburnes Ansicht bezüglich des sechsten Grundes für die Inkarnation signifikant weiterentwickelt. Wie oben bereits erwähnt sieht diese Weiterentwicklung folgendermaßen aus: In *The Christian God* vertritt er die These, dass Gott es für gut befinden würde, das Leid, dem er uns (durch das Erschaffen

⁴⁹ Diese Prämisse ist bedeutungslos, wenn man das Christentum mit einer Religion vergleicht, in welcher die Existenz Gottes keine oder eine völlig andere Bedeutung hat.

solch einer Welt wie der unseren) für ein übergeordnetes Wohl aussetzt, mit uns zu teilen. Wie Swinburne mir in einer E-Mail mitteilte, hat sich seine Ansicht dazu durch weitere Reflexion dahingehend weiterentwickelt, dass er es in Anbetracht des Ausmaßes des menschlichen Leids in dieser Welt für obligatorisch hält, dass Gott Mensch wird (vgl. Swinburne 2008, S. 39).⁵⁰

Um das Argument zu rekonstruieren, möchte ich auch auf weitere Aspekte seines größeren Systems eingehen, wie beispielsweise den Begriff der *unique best action*. Dieser spielt, wie bereits bei der Darstellung seines Arguments der Liebe erwähnt, in seinem Denken eine wichtige Rolle (siehe Kapitel „Trinität“, vgl. z.B.: Swinburne 2008, S. 7-11). Darüber hinaus ist nicht zu vernachlässigen, dass ein Argument, welches verteidigen möchte, dass Gott auch wirklich Mensch wurde, eine Prämisse benötigt, welche die Lücke zwischen der moralischen Verpflichtung und dem tatsächlichen Handeln schließt. In Swinburnes System existiert diese nicht, da Gott nach Swinburne als allmächtiges, allwissendes und absolut freies Wesen als Konsequenz auch moralisch perfekt ist und jede *unique best action* ausführt (vgl. z.B.: Swinburne 1994, Kapitel 6 *The Divine Properties*). Auch hier möchte ich Swinburnes Attributenlehre in dem Begriff des *greatest conceivable being* zusammenfassen. Demnach rekonstruiere ich Swinburnes Argument aus dem Leid wie folgt:

1. Wer jemand anderen für ein übergeordnetes Wohl einem sehr hohen Ausmaß an Leid aussetzt, hat die moralische Verpflichtung, dieses Leid zu teilen.
2. Gott hat uns Menschen für ein übergeordnetes Wohl einem sehr hohen Ausmaß an Leid ausgesetzt.
3. 1 + 2 → Gott hat die moralische Verpflichtung, das menschliche Leid in dieser Welt mit uns zu teilen.
4. Mensch zu werden, um mit uns das menschliche Leid in dieser Welt zu teilen, steht nicht im Widerspruch zu anderen *best actions* und es gibt keine *equal best actions*.
5. 3 + 4 → Mensch zu werden, um mit uns das menschliche Leid in dieser Welt zu teilen, stellt eine *unique best action* dar.
6. Gott ist das *greatest conceivable being*.
7. Als *greatest conceivable being* wird Gott notwendigerweise jede Handlung ausführen, die eine *unique best action* darstellt.

⁵⁰ Vgl. Swinburne, Richard: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 17.07.2023.

8. $5 + 6 + 7 \rightarrow$ Gott wird notwendigerweise (zu irgendeinem Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte) Mensch werden.

5.2.4. Gründe für die Inkarnation in Jesus von Nazareth

Es ist leicht ersichtlich, inwiefern die oben genannten Gründe sowie das potentielle deduktive Argument und das Argument aus dem menschlichen Leid zur christlichen Überlieferung passen. Dennoch drängt sich folgende Frage auf: Gibt es darüber hinaus Gründe, anzunehmen, dass genau Jesus von Nazareth die Inkarnation Gottes war?

Swinburne selbst führt in *The Christian God* keine konkreten diesbezüglichen Gründe an. Er diskutiert aber, was derartige Gründe überhaupt sein könnten. Als Ergebnis nennt er zwei Arten von Gründen (vgl. für die folgenden Ausführungen Swinburne, 1994, S. 221-223). Erstere bezieht sich darauf, welches Leben man von dem menschengewordenen Gott erwarten würde, nämlich ein Leben, welches die Gründe für eine Inkarnation erfüllen würde. Gemeint sind dabei die oben diskutierten sechs bis sieben weiteren Gründe für die Inkarnation. Swinburne fasst dies hier nochmal etwas anders zusammen: A „life which was a life of perfect goodness, offered as an atonement, a life showing love for humanity, and teaching them on authority important truths otherwise unknowable“ (ebd., 221).

Um dies zu beurteilen, müsse man das Leben Jesu untersuchen. Swinburne macht dabei aber auf ein Problem aufmerksam, welches ich in etwas abgewandelter Form präsentieren möchte: Selbst wenn man vollkommen verlässliche Quellen über das öffentliche Wirken Jesu zur Verfügung hätte, so könnte man daraus keine vollkommen verlässlichen Schlüsse auf sein Privatleben inklusive seiner verborgenen Gedanken und Motive ziehen. Daher verweist Swinburne auf die Notwendigkeit von bestätigender Offenbarung⁵¹.

Bisher wurden also historische Daten über das Leben Jesu und bestätigende Offenbarung darüber, dass das Privatleben und das öffentliche Leben Jesu miteinander im Einklang stehen, erwähnt. Die zweite Art von Gründen sei Offenbarung, welche direkt bestärkt, dass Gott in Jesus von Nazareth inkarniert ist. Man könne sich Unterschiedliches unter solcher Offenbarung vorstellen, beispielsweise explizite Aussagen von durch Wunder bestätigten Prophet:innen oder von Jesus selbst oder eindeutige Zeichen Gottes.

Swinburne geht in *The Christian God* nur darauf ein, dass zu prüfen sei, ob Jesus selbst implizit oder explizit gelehrt habe, Gottes Inkarnation zu sein. Dabei thematisiert er auch die

⁵¹ Für Swinburne würde die Auferstehung Jesu Gottes Zustimmung zu dessen Lehren darstellen.

Autorität einer eingesetzten Kirche und des Neuen Testaments. Natürlich sprengen diese Themen den Rahmen dieser Arbeit. Ich möchte aber erwähnen, dass Swinburnes weitreichende Ausschweifungen an dieser Stelle meinem Verständnis von philosophischer Theologie entsprechen. Wie einleitend erwähnt, kann Philosophie mehr leisten, als eine reine philosophische Gotteslehre im Sinne einer Attributenlehre. Die Themen Offenbarung, Wunder und heilige Schriften einfach zu ignorieren, würde meines Erachtens bedeuten, interessante philosophische Fragen zu ignorieren.

Swinburne selbst versteht seine kurzen Ausführungen in *The Christian God* über die zwei Arten von Gründen, welche dafür sprechen könnten, dass genau Jesus von Nazareth die Inkarnation Gottes sei, als ein Framework, nach welchem man mit Hilfe der Ergebnisse der Bibelwissenschaften beurteilen soll, ob es gute Gründe dafür gibt, Jesus als diejenige zu betrachten. In dem Artikel „The Probability of the Resurrection of Jesus“ (2013), welchen er knapp 20 Jahre später verfasste, geht er über das soeben Gesagte hinaus und diskutiert die Ergebnisse der Bibelwissenschaften. Anschließend hält er fest: „I conclude that there is one person in human history who satisfied quite well the prior and posterior requirements for being God incarnate (that is for living the kind of life that we would expect a God, if there is a God, to live on earth); and that is Jesus“ (Swinburne 2013, S. 251).

5.2.5. Kritik an Argumenten für die Inkarnation

Mein erster Einwand an Swinburnes erstem Argumentationsstrang betrifft den Begriff der Sünde. Er ist ein theologisch-religiöser Begriff, welcher zwar säkular oder im Kontext anderer Gottesvorstellungen gefüllt werden kann, aber nicht muss. Einen Begriff, welcher sich auf die Beurteilung des menschlichen Handelns und Lebens aus christlicher Sicht bezieht, in einem Argument für die Existenz des christlichen Gottes zu verwenden, scheint zirkulär zu sein. Es wäre interessant zu untersuchen, ob das Argument auch ohne den Begriff der Sünde formulierbar wäre.

Des Weiteren kritisiert William Lane Craig den Versuch, Gottes mögliches Handeln in Bezug auf Versöhnung zwischen Gott und Mensch daran zu beurteilen, wie Versöhnung in zwischenmenschlichen Beziehungen abläuft. Laut Craig könne man nicht von letzterem auf ersteres schließen.⁵²

⁵² Craig führt seine Kritik an dieser Herangehensweise in einem Podcast-Interview aus, welches beispielsweise unter folgendem Link zu finden ist: In the Arena. The Debates and Lectures of William Lane Craig: On Writing a Philosophical Theology Q&A, 2021, <https://open.spotify.com/episode/3abXMz02jGtHrFypUTxg7t> [Zugriff: 06.02.2024].

Der zweite Argumentationsstrang beinhaltet sechs bis sieben Gründe, welche einem existierenden Gott zur Verfügung stehen würden und nach Swinburne eine Menschwerdung eines solchen Gottes wahrscheinlich machen würden. Natürlich könnte man jeden einzelnen dieser Gründe diskutieren und Argumente dafür und dagegen vorbringen, ob es sich bei dem jeweiligen Grund wirklich um einen guten Grund für eine Inkarnation handelt oder nicht. Doch einen sehr interessanten, allgemeineren Weg geht Kevin Sharp, wenn er die Frage aufwirft, ob derartige Überlegungen an sich gerechtfertigt sind. Leider konnte ich keine Literatur von Kevin Sharp über dieses Thema finden, weshalb ich ein Transkript seiner diesbezüglichen Aussagen aus seiner Debatte mit William Lane Craig zitieren werde. Da der Text nicht explizit an ein akademisches Publikum gerichtet ist, wirken manche Aussagen etwas polemisch. Doch das darin entwickelte Argument lässt sich meines Erachtens direkt auf Swinburnes sechs bis sieben Gründe für eine Inkarnation anwenden und stellt die dahinterstehende Logik in Frage:

Now I want to develop a new kind of criticism of arguments for theism and for Christianity. I call it the appeal to divine psychology. You might have noticed I didn't use the problem of evil in my arguments here at all. That's because contemporary Christian philosophers of religion, to their great credit, have largely dismantled the problem of evil. In essence, the theist points out that we should have no confidence at all in understanding God's global plans, or how the evil we see might be outweighed by some more important part of the plan. Then the argument turns into a fight about divine psychology. By divine psychology, I mean what God would do, what God would believe, what God would want, what plans God would have, or what reasons God would have. Arguing with a theist about divine psychology is like arguing with a little kid about his imaginary tea party, and all the parents in the room know that you don't win that argument. No one seems to have realized that the point can be generalized to show that an entire category of arguments is unacceptable. That entire category I call „appeals to divine psychology,“ and it includes many of the theist's favorite arguments as well. Abandoning divine psychology cuts both ways, but it cuts the theist deeper. In particular, cosmological arguments, teleological arguments, explanatory arguments, and miracle arguments all make appeals to divine psychology. The Christian might claim that appeals to divine psychology are just fine, but the theist can't have it both ways. If we allow claims about God's psychology, then the problem of evil comes roaring right back, and you don't want that. (Sharp 2016)

Swinburnes Argument aus dem Leid beginnt mit folgender Prämisse: Wer jemand anderen für ein übergeordnetes Wohl einem sehr hohen Ausmaß an Leid aussetzt, hat die moralische Verpflichtung, dieses Leid zu teilen. Diese Prämisse ist plausibel, wenngleich sich mir die Frage stellt, ob diese Verpflichtung wirklich ein allgemeines moralisches Prinzip darstellt oder ob sie nicht nur in bestimmten Kontexten besteht. Daraus ergibt sich unmittelbar die Frage, ob dieses Prinzip auf einen möglichen Schöpfer zutrifft.

Die zweite Prämisse lautet: Gott hat uns Menschen für ein übergeordnetes Wohl einem sehr hohen Ausmaß an Leid ausgesetzt. Dies setzt einiges voraus, was Swinburne nicht weiter diskutiert. Innerhalb des christlichen Theismus ist diese Prämisse völlig plausibel. Und selbstverständlich handelt es sich hier eigentlich um ein Argument mit bedingter Konklusion, wenngleich die obige Rekonstruktion der Einfachheit halber auf derartige Formulierungen verzichtet hat. Daher muss man das Argument so lesen, dass beispielsweise der Gott der Philosoph:innen vorausgesetzt werden darf. Setzt man klassischen Theismus voraus, so ist die zweite Prämisse unter der Voraussetzung, dass das Divine Psychology Argument nicht gültig ist, plausibel.

Denn es liegt nahe, dass ein allmächtiger und allgütiger Gott weder zu schwach wäre, das Leid der Welt zu verhindern, noch zu lieblos wäre, uns Menschen ohne übergeordnetes Wohl einem sehr hohen Ausmaß an Leid auszusetzen. Dass die Menschheit einem hohen Ausmaß an Leid ausgesetzt ist und dass dieser Umstand auch nicht durch Menschen verursachtes Leid beinhaltet, ist trivial. Selbstverständlich setzen diese Aussagen nicht irgendeinen, sondern eben einen allmächtigen und allgütigen Gott sowie die Möglichkeit, göttliche Psychologie (siehe oben) betreiben zu können voraus.

Prämisse 4 setzt voraus, dass es keine gleichwertige Alternative zur Menschwerdung und keine überragenden Gründe gegen eine Menschwerdung gibt. Ersteres ergibt sich für Swinburne wohl aus Prämisse 1. Letzteres entspricht seinen Ausführungen über die sechs bis sieben Gründe für eine Inkarnation. Wer beispielsweise Swinburnes positive Beurteilung über die menschliche Natur in Frage stellt, würde vielleicht auch in Frage stellen, ob es wirklich keine überragenden Gründe gegen eine Menschwerdung gibt.

Bei seiner Argumentation dafür, dass genau Jesus von Nazareth die Inkarnation Gottes sei, verlässt Swinburne meines Erachtens die philosophische Theologie im engeren, aber nicht im weitesten Sinne. Die dort angeschnittenen Themen führen für diese Arbeit zu weit. Dennoch möchte ich einen einzigen Kritikpunkt anführen. Er schreibt, dass die Autorität der Kirche in Bezug darauf, wie die biblischen Texte richtig zu interpretieren sind, relevant ist

(vgl. Swinburne, 1994, S. 223). Dass „die“ Kirche dazu autorisiert ist, leitet er wohl von den Aussagen Jesu ab, wie sie in den Evangelien berichtet werden. Ob diese so zu interpretieren sind, dass die Kirche eben jene Autorität hat, müsste also die Kirche entscheiden. Zusammengefasst: Mir scheinen Teile seiner Argumentation zirkulär zu sein.

Als wichtiges Argument dafür, dass Jesus von Nazareth die Inkarnation Gottes sei, betrachten Swinburne und viele andere die Auferstehung Jesu. Dieser widmet sich das nächste Kapitel.

5.3. Auferstehung

Wie bereits erwähnt, stellt Jesus von Nazareth den wichtigsten Bezugspunkt des Christentums dar. Als zentrale Ereignisse des Christentums können dessen Tod und Auferstehung bezeichnet werden. Wer zeigen kann, dass die (körperliche) Auferstehung Jesu tatsächlich oder wahrscheinlich passiert sei, kann schnell davon überzeugt sein, die Wahrheit des Christentums gezeigt zu haben. Diese These zeigt die Relevanz der Auferstehung für diese Arbeit, doch sie ist keineswegs selbstverständlich. Aus beiden Gründen wird sie unten noch zu diskutieren sein.

Im Folgenden diskutiere ich vier Arten von Argumenten: die Minimal Facts Argumente von Gary R. Habermas und Michael „Mike“ Licona, das Core Facts Argument von William Lane Craig, das Maximal Data Argument von Lydia und Timothy McGrew sowie das a priori & a posteriori Argument von Richard Swinburne. Beginnen möchte ich mit dem auf Gary R. Habermas zurückgehenden⁵³ Minimal Facts Argument, welches von Mike Licona und anderen aufgegriffen wurde.

5.3.1. Minimal Facts Argument - Gary R. Habermas

Habermas hat dieses Argument in seiner in den 70ern erschienenen Dissertation erarbeitet (vgl. Habermas 1976). In seinem aktuellen Werk *Risen Indeed* nimmt er vorweg, dass seine Ideen damals noch unausgereift waren und dass er manche Aussagen seiner Dissertation

⁵³ Es gibt ideengeschichtliche Vorläufer wie beispielsweise Frank Morison, der in seinem Buch *Who Moved the Stone* (1930) ein Argument für die Auferstehung als beste Erklärung von wenigen und plausiblen Fakten vorstellt.

heute nicht mehr tätigen würde. Gleichzeitig betont er, dass der Kern des Konzepts aktuell ist (vgl. Habermas 2021, S. 12 und Fußnote 47).⁵⁴

Die grundsätzliche Idee hinter dem Minimal Facts Zugang ist, entsprechend meiner Einschätzung, folgende: Man versucht nicht, die Glaubwürdigkeit aller Erzählungen innerhalb der Evangelien zu verteidigen, sondern stützt sich bei der Argumentation für die Auferstehung Jesu lediglich auf diejenigen Daten, die von dem Großteil aller relevanten Expert:innen anerkannt werden. Diesen Zugang möchte ich zunächst etwas detaillierter erklären.

Für viele Christ:innen spielt die Bibel eine besondere Rolle. Für viele Nichtchrist:innen ist das nicht zutreffend. Die Einschätzung der historischen Glaubwürdigkeit der verschiedenen Berichte in der Bibel fällt dabei äußerst unterschiedlich aus. Die Bandbreite reicht hier bekanntermaßen von irrtumslos in fundamentalistischen und evangelikalen Kreisen über historisch akkurat, großteils historisch akkurat und teilweise historisch akkurat in moderaten Kreisen, bis hin zu der Verneinung einer Verankerung in der historischen Realität in liberalen oder skeptischen Kreisen.

Apologet:innen versuchen daher oft, die historische Glaubwürdigkeit der Bibel plausibel beziehungsweise stark zu machen.⁵⁵ Möchte man beispielsweise für die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung argumentieren, so könnte man bei der historischen Glaubwürdigkeit der Evangelien anfangen. Ist diese grundsätzlich bejaht, so könnte sie auf einzelne Erzählungen innerhalb der Evangelien - und damit eben auch die Auferstehungserzählungen - übertragen werden.

Da die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien aber ein heftig diskutiertes Thema ist, versucht Habermas mit seinem Minimal Facts Zugang den vielen vorgebrachten Kritikpunkten aus der Schusslinie zu entweichen. Anstatt beispielsweise die Glaubwürdigkeit der Evangelien als historische Tatsachenberichte zu verteidigen, um daraus schließen zu können, dass dann auch die Berichte über das Leben und Sterben Jesu und dessen Auferstehung glaubwürdig sind, beschränkt sich Habermas auf diejenigen Aspekte, denen seiner Ansicht nach auch kritischere Theolog:innen und Forscher:innen relevanter Disziplinen zustimmen würden: „[S]urrounding the end of Jesus’ life, there is a significant body of data that scholars of

⁵⁴ Sein 2021 erschienenes Werk ähnelt der Dissertation in Aufbau und Inhalt sehr stark. Daher vermute ich, dass Habermas es als eine Art Neuentfaltung der Dissertation betrachtet. Die unterschiedlichen Titel sind dabei nicht uninteressant.

⁵⁵ Es gibt unzählige Werke, die es wert sind, diesbezüglich angeführt zu werden. Hier als kleine Auswahl diejenigen, die ich gelesen habe: Barnett, Paul: *Is The New Testament History?* Rydalmere: Hodder u. Stoughton 1989; Graf-Stuhlhofer, Franz: *Auf der Suche nach dem historischen Jesus. Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien und die Zweifel der Skeptiker.* Leun: Herold 2013; Williams, Peter, J.: *Can We Trust the Gospels?* Wheaton/Illinois: Crossway 2018.

almost every religious and philosophical persuasion recognize as being historical“ (Habermas 2012, S. 15).

Es sollte aber auch erwähnt werden, dass seine Intentionen vielleicht weniger um das Kreieren eines weniger angreifbaren Arguments für andere als um die eigene Suche nach einem festen Grund für die Richtigkeit des christlichen Glaubens kreisten. Zumindest bettet Habermas selbst sein Minimal Facts Argument in seine persönliche Geschichte des Glaubens, Zweifelns und religiösen Suchens ein.⁵⁶ Mein Bild des Entweichens aus der Schusslinie soll daher nicht als Polemik oder Kritik aufgefasst werden.

Im weiteren Verlauf des Arguments möchte Habermas für diese als Minimal Facts bezeichneten historischen Daten zeigen, dass die Auferstehung Jesu die beste Erklärung dieser Fakten sei (im Vergleich mit naturalistischen Erklärungen).

Er selbst sieht in seinem Argument zwei Schritte, wobei für ihn der erste der wesentliche ist (vgl. Habermas 2021, S. 12). Ich persönlich würde es als Argument in mindestens drei Schritten betrachten und werde das bei der genaueren Beschreibung der einzelnen Schritte auch begründen. Zunächst stelle ich den ersten Schritt dar.

Habermas begann dieses Projekt, indem er eine kleine Datenbank erstellte, die immer größer wurde. Diese beinhaltete Forscher:innen der für die Frage nach der Historizität der Auferstehung relevanten Gebiete: „Research in this topic falls into the realms of three disciplines: religion, history and philosophy“ (Habermas 1976, Kapitel „Abstract“). Er versuchte ein weites Spektrum an wissenschaftlichen Ansichten zu berücksichtigen und gelangte so zu ungefähr 140 Unterthemen in Bezug auf Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu (vgl. Habermas 2012, S. 17f).

Habermas hat hierfür bewusst Wissenschaftler:innen mit unterschiedlichen weltanschaulichen Hintergründen herangezogen. Auf der Seite der kritischen Forscher:innen hat er teilweise auch Personen genommen, die keine einschlägige Ausbildung haben oder nicht in Zeitschriften mit Peer-Review-Verfahren veröffentlicht haben. Mit einem derartigen Vorgehen verteidigt Habermas seine Datenbank als nicht in Richtung seiner eigenen Weltanschauung verzerrt (vgl. ebd., S. 18).

Wenn er aus seiner Datenbank ableiten konnte, dass die große Mehrheit all dieser Wissenschaftler:innen einem bestimmten Aspekt zustimmen, dann kommt dieser als Fakt auf

⁵⁶ In einer Debatte beschreibt Habermas diesen Prozess und geht darauf ein, dass er selbst die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien nicht sehr hoch einstuft (vgl. Unbelievable? 2015, 00:06:30 – 00:07:08).

die für das Argument verwendete Liste. Habermas selbst kritisiert, dass Rekurse auf Mehrheiten oft sehr unterbestimmt bleiben und gibt in „The Minimal Facts Approach to the Resurrection of Jesus“ an, dass er für die wichtigsten Punkte eine Zustimmung von über 90% ansetzte. Was dabei die wichtigsten Punkte sind und welche Prozentsätze er sonst verwendet hat, ist hier nicht zu finden (vgl. ebd., S. 17). Seine Datenbank hat er auch nicht zur Gänze veröffentlicht.⁵⁷

Bisher könnte man sich die Frage stellen, ob die sogenannten Fakten entsprechend dieser Vorgehensweise nur die Mehrheitsmeinung einer Generation an Forscher:innen repräsentieren. Doch Habermas nimmt vorweg, dass es für ihn immer zwei Voraussetzungen dafür gab, dass ein Ereignis auf seine Liste der Minimal Facts kam: „Each event had to be established by more than adequate scholarly evidence, and usually by several critically-ascertained, independent lines of argumentation“ (ebd., S. 16).

Zusätzlich zu diesem Kriterium der mehrfachen unabhängigen Argumentationsstränge musste auch die große Mehrheit der gegenwärtigen Wissenschaftler:innen aus relevanten Gebieten der Historizität dieser Ereignisse zustimmen. Hierbei ist jedoch für Habermas eine klare Hierarchie zu sehen: „Of the two criteria, I have always held that the first is by far the most crucial, especially since this initial requirement is the one that actually establishes the historicity of the event. Besides, the acclamation of scholarly opinion may be mistaken or it could change“ (ebd., S. 16).

Mit diesen zwei Kriterien gelangt Habermas zu einer Handvoll sogenannter Fakten. Diese teilt er in zwei Listen ein. Die wichtigere Liste ist diejenige, die für das Minimal Facts Argument herangezogen wird. Die zweite ist eine Liste, für welche ein etwas niedrigerer prozentualer Schwellenwert herangezogen wurde. Die Elemente dieser zweiten Liste bezeichnet er als Accepted Facts (vgl. ebd., S. 16). Für diese Arbeit ist lediglich die erste Liste von Bedeutung. Die Minimal Facts sind⁵⁸:

⁵⁷ Für teilweise Veröffentlichungen seiner Datenbank siehe z.B. Habermas, Gary R.: „Resurrection Research From 1975 to the Present. What Are Critical Scholars Saying?“, in: *Journal for the Study of the Historical Jesus* 3 (2), 2005, 135-153; Habermas, Gary R.: „Experiences of the Risen Jesus. The Foundational Historical Issue in the Early Proclamation of the Resurrection“, in: *Dialog: A Journal of Theology* 45 (3), 2006, 288-297; Habermas, Gary R.: „Mapping the Recent Trend toward the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions“, in: Crossan, John D.; Wright, Nicholas T.: *The Resurrection of Jesus: John Dominic Crossan and N.T Wright in Dialogue*. Hg. v. Robert B. Stewart. Minneapolis: Fortress 2006, 78-92 u. 199-204.

⁵⁸ Diese Liste gilt entsprechend der Quellenangabe. Habermas gibt unterschiedliche Zahlen an, wenn er von den Minimal Facts oder den Accepted Facts spricht. Aus meiner Perspektive ist das höchst problematisch, doch er selbst scheint darin kein Problem zu sehen (vgl. Unbelievable? 2015, 00:12:48-00:13:30).

1. Jesu Tod durch Kreuzigung.
2. Die Erfahrungen der Jünger, welche nach ihren Schlussfolgerungen Erscheinungen des auferstandenen Jesus waren.
3. Diese Sachverhalte wurden außergewöhnlich früh gelehrt. Teilweise begann dies in dem Zeitraum zwischen dem Jahr, in dem die Kreuzigung stattfand, und den nächsten ein bis zwei Jahren.
4. Die Jünger wurden durch diese Ereignisse transformiert, sogar bis zu dem Punkt, dass sie bereit waren, für die Botschaft der Auferstehung zu sterben.
5. Zwei frühere Nichtgläubige, nämlich Jakobus, der Bruder Jesu, und
6. der Kirchenverfolger, Saulus von Tarsus, werden Gläubige, weil sie schlussfolgern, dass auch sie jeweils Zeuge von Erscheinungen des auferstandenen Jesu wurden (vgl. Habermas 2021, S. 13).

Für Habermas würde nun als zweiter Schritt folgen, dass man zu zeigen versucht, dass die Auferstehung die beste Erklärung dieser sechs Fakten sei. Entsprechend meiner Analyse des Arguments würde ich davor Folgendes als Schritt zwei einfügen: die philosophische Diskussion der weltanschaulichen Grundlagen.

Die in diesem Zwischenschritt zu klärende Frage ist meines Erachtens der eigentliche Dreh- und Angelpunkt (ich meine der wichtigste - wenn auch nicht der einzige - Punkt, an dem sich entscheidet, ob man dem Argument traut) des Minimal Facts Arguments. Deswegen widmen Habermas und beispielsweise auch Mike Licona (siehe unten) diesem Thema viel Aufmerksamkeit in ihren größeren Werken zum Minimal Facts Argument. Diese Frage lautet in meiner Formulierung: Kann/Sollte man zur wissenschaftlichen Erklärung historischer Daten übernatürliche Hypothesen heranziehen?

Da dies zu erörtern, Material für eine weitere Masterarbeit bietet, werde ich an dieser Stelle nur in aller Kürze darstellen, wie Habermas dabei vorgeht. In seinem Buch *Risen Indeed* geht er an diese Fragestellung heran, indem er zunächst die Möglichkeit von Wundern in der heutigen Zeit diskutiert und anschließend über die Beziehung zwischen Geschichtswissenschaft (history) und Wundern sowie zwischen Vernunft und Glaube (reason and faith) schreibt (vgl. 2021, S. 15-30). Doch auch während seiner Darstellung und Analyse der unterschiedlichen Hypothesen in Bezug auf die Historizität der Auferstehung und die Möglichkeit, deren Historizität auch zu zeigen beziehungsweise dafür zu argumentieren (demonstrate), setzt er seine Diskussion um die oben formulierte Frage fort (vgl. z.B.: ebd., S. 31-37).

Auch in einer Debatte über das Minimal Facts Argument ist seine Vorgehensweise in Bezug auf den eigentlichen zweiten Schritt gut zu erkennen. Er betont dabei selbst, dass man weltanschauliche Aspekte einbringen müsse und dass es eine philosophische Frage sei, ob dies eine natürliche oder eine übernatürliche (supernatural) Welt sei. Drei Punkte dienen in dieser Debatte als Hinweise dafür, wie er von den Minimal Facts zum Übernatürlichen gelangt, beziehungsweise weshalb auch Hypothesen zulässig (valid) sein sollten, die nicht naturalistischer Natur sind (vgl. Unbelievable? 2015, 00:48:45 - 00:52:40 u. 01:04:05 - 01:05:05).

Der erste Punkt bezieht sich auf die Person Jesu selbst. Habermas betont, dass wir nicht über irgendeine Person von der Straße reden würden, sondern über jemanden, der ziemlich einzigartige Behauptungen über sich selbst gemacht habe. Zweitens würde Habermas der Skepsis gegenüber einer übernatürlichen Welt mit einem Gespräch über Nahtoderfahrungen begegnen. Er selbst habe dazu über hundert beweiskräftige (evidential) Fälle gesammelt.⁵⁹ Mit diesen könne man zwar nicht spezifisch für ein ganz bestimmtes Weltbild, wie beispielsweise ein christliches, argumentieren, doch sie bieten laut Habermas einen minimalen Glauben an ein Leben nach dem Tod. Da die Auferstehung zu derselben Kategorie gehöre, könne man sie dann nicht ausschließen (vgl. ebd., 00:50:30 – 00:53:22).

Zuletzt diskutiert Habermas noch die aus seiner Sicht kritische Idee, ob nicht zumindest in der Geschichtswissenschaft ein methodologischer oder sogar ein metaphysischer Naturalismus Bedingung sein sollte. Den metaphysischen Naturalismus hat er bereits mit den Nahtoderfahrungen zu widerlegen versucht und betont, dass dieser nie bewiesen werden könnte. Zum methodologischen Naturalismus meint er, dieser wäre ungerechtfertigt, da sowohl Gläubige als auch Nichtgläubige systematischen Verzerrungen der Daten (bias) unterliegen und beide Gruppen mit bestimmten Perspektiven an die Daten herangehen würden. Ich denke, er möchte auf Folgendes hinaus: Das Ausschließen der übernatürlichen Erklärungen würde den Ausschluss der naturalistischen Erklärungen nach sich ziehen (vgl. ebd., 01:03:15 - 01:04:05).

Diese Schritte zeigen in aller Kürze, wie Habermas übernatürliche Hypothesen in der Geschichtswissenschaft für zulässig erklären möchte, nämlich mit Hilfe der Betonung des

⁵⁹ Vgl. Habermas, Gary R.; Moreland, James P.: Beyond Death: Exploring the Evidence for Immortality. Eugene (OR): Wipf & Stock 2004 [Neuaufgabe];

religiösen Kontextes, dem Hinweis auf Übernatürliches (unter anderem vermeintlich beweiskräftige Nahtoderfahrungen) und einer Kritik am methodologischen Naturalismus⁶⁰.

Nachdem Habermas nun für die Validität übernatürlicher Erklärungen argumentiert hat, möchte er zeigen, dass die Auferstehung die Hypothese mit der höchsten Wahrscheinlichkeit ist. Wahrscheinlichkeit wird hier über die Erklärungskraft bestimmt: „The status of probability is given to the event which is the best explanation for the known facts“ (Habermas 2021, S. 76).⁶¹ Wenn die Auferstehung also die beste Erklärung für die Minimal Facts wäre, dann wäre sie nach Habermas auch das Ereignis, welches am wahrscheinlichsten in der Geschichte passiert ist: „This conclusion is to be accepted as the most probable one and is thus to be viewed as a historical fact, even if it is a miracle“ (ebd., S. 74). Er geht dabei also sogar so weit, dass er dieses Ereignis als historischen Fakt bezeichnet.

Um zu zeigen, dass die Auferstehung die beste Erklärung für die Minimal Facts ist, möchte er zwei Sachverhalte demonstrieren, nämlich dass erstens die naturalistischen Alternativen sehr schlechte Erklärungen sind und dass zweitens die Auferstehung eine gute Erklärung ist. Zu ersterem schreibt er in *Risen Indeed*:

[...] it is imperative that these naturalistic views be refuted as conclusively as possible. Since the resurrection is the central element in the Christian faith, it is essential to ascertain if this event actually occurred. Therefore, a complete refutation of the naturalistic hypotheses would allow a more accurate decision on the probability of the resurrection. Also, the more thorough the refutation of these alternate views is, the easier it is both to conclude that there are no views which are more probable than Jesus' resurrection as a historical event and the more probable the resurrection is shown to be.
(Habermas 2021, S. 74f)

Aus der Widerlegung der Alternativen würden also zwei Sachverhalte folgen. Man könne durch sie nicht nur zeigen, dass es keine wahrscheinlicheren Alternativen gebe, sondern durch sie sei gleichsam die Wahrscheinlichkeit der Auferstehungshypothese demonstriert.

Habermas ist der Überzeugung, dass diese Widerlegung der Alternativen bereits gelungen ist. In *Risen Indeed* kritisiert er zwar die Kritik an den naturalistischen Alternativen von

⁶⁰ Seine Kritik am methodologischen Naturalismus fällt in seinen Schriften deutlich ausführlicher und versierter aus, als hier mit Hilfe der Debatte dargestellt (siehe z.B. Habermas 2021, Kapitel „A Concluding Demonstration“).

⁶¹ Bisher habe ich keine Textstelle gefunden, in welcher Habermas konkrete Zahlenwerte für die genannten Wahrscheinlichkeiten angibt.

beispielsweise Wolfhart Pannenberg als nicht so stark, wie sie sein könnte (vgl. ebd., S. 74), doch gleichzeitig konstatiert er: „[T]he naturalistic hypotheses that are frequently proposed in order to account for these data have failed“ (ebd., S. 13).

Auf diese Einschätzung möchte ich hier nicht näher eingehen, wenngleich eine Kritik an Habermas' Minimal Facts Arguments hier ansetzen könnte. Seine Diskussion der Kritik an alternativen naturalistischen Erklärungsversuchen findet sich beispielsweise in seiner Dissertation (vgl. Habermas 1976, S. 89–151 u. 235–244).

Ein Anzeichen dafür, dass das Projekt der Widerlegung von naturalistischen Alternativen erfolgreich war, sieht Habermas in dem Rückgang der Anzahl der Vertreter:innen solcher Hypothesen: „One critical indication that this is the case is the diminishing use of these natural views even among skeptical specialists [...]“ (Habermas 2021, S. 13).

Nun könnte man einwenden und fragen: Ist eine Hypothese automatisch gut, nur weil alle bekannten Alternativen schlecht sind? Die Antwort darauf lautet meines Erachtens nein. Es kann auch den Fall geben, dass keine gute Erklärung zur Verfügung steht und man sich dessen bewusst ist. Natürlich kann man dann im Vergleich immer noch von der besten Erklärung sprechen. Doch für Habermas wäre es gewiss nicht genug, wenn er lediglich zeigen könnte, dass die Auferstehung Jesu unter den schlechten Erklärungsversuchen der noch beste Versuch wäre. Er nimmt diesen Einwand in *Risen Indeed* auch vorweg - oder reagiert darauf, wenn er schreibt:

[There] are positive historical facts which support a belief in the resurrection as well. This event therefore does not only depend upon what Ladd refers to as „anti-criticism“, or the dismissal of all 6 naturalistic theories which have been formulated against the resurrection. In other words, it is not only the evidence from the elimination of all alternate theories which makes the resurrection plausible, but there are actual „positive“ facts which also demonstrate that this event is the most probable (Habermas 2021, S. 76).

Inwiefern einzelne Elemente der Minimal Facts die Wahrscheinlichkeit der Auferstehungshypothese - unabhängig von der Kritik an alternativen Hypothesen - erhöhen, wurde mir beim Lesen von Habermas' Literatur nicht klar. Es scheint mir auch zirkulär zu sein, nach Erklärungen für bestimmte Fakten zu suchen, diese gegeneinander abzuwägen und dann diese Fakten wieder einzeln heranzuziehen, um sie als Beleg für die Stärke einer dieser

Hypothesen zu verwenden. Wenn es nicht zirkulär ist, dann bleibt es zumindest in den Texten und Debatten, die ich von Habermas gelesen beziehungsweise gehört habe, ungenau und unterbestimmt. Habermas erklärte mir jedoch in unserer E-Mail-Korrespondenz, dass es auch möglich sei, dass ein Datensatz bestimmte Hypothesen widerlege und ein völlig anderer Datensatz eine der übrigen unwiderlegten Hypothesen bestätige. Im Falle der Auferstehungshypothese wäre es nunmal der gleiche Datensatz, welcher die Alternativen widerlege und erstere bestätige.⁶²

Dennoch bleibt für mich die Frage offen, was die Auferstehung, abgesehen von ihrem vermeintlich alleinigen Überleben von Kritik, zu einer guten Erklärung und nicht nur zu einer möglichen Erklärung mache. Genauer ist dies bei seinem Mentee Mike Licona zu erkennen.

5.3.2. Minimal Facts Argument - Mike Licona

Ähnlich wie Gary Habermas geht Michael R. Licona (im Folgenden als Mike Licona bezeichnet) vor, wenn er die Auferstehung Jesu untersucht.⁶³ Seine Herangehensweise besteht wiederum aus mehreren Schritten, die ich hier kurz entsprechend seiner eigenen Darstellung in *The Resurrection of Jesus: A New Historiographical Approach* (2010) skizzieren möchte.

Licona versucht, den Horizont seiner eigenen Disziplin als Theologe zu übersteigen und von Historiker:innen zu lernen, bevor er das Thema der Auferstehung bearbeitet: „Almost without exception, the literature pertaining to Jesus’ resurrection has been written by biblical scholars and philosophers. Could a reason for the varied conclusions on the subject be that those writing on it are not equipped for the task?“ (Licona 2010, S. 406f). Daher besteht Schritt eins darin, sich mit den Zugängen von Historiker:innen außerhalb der Theologie vertraut zu machen.

Dazu diskutiert er Themen aus der Philosophie, der Geschichtswissenschaft und historische Methoden, wobei er zu dem Schluss kommt, dass die meisten Historiker:innen Realist:innen seien⁶⁴, wenngleich auch manche postmoderne Historiker:innen betonen würden, dass es keine Fakten unabhängig von Interpretation gebe (vgl. ebd., S. 407). In Bezug auf die oft aufkommende Frage, wer die Beweislast haben soll, vertritt Licona die Position der

⁶² Vgl. Habermas, Gary R.: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 27.3.2023.

⁶³ Beide sind dem Evidentialismus (evidential approach) zuzuordnen, einer der fünf großen apologetischen Strömungen (siehe Kapitel „Fünf argumentative Strategien nach Stephen B. Cowan“).

⁶⁴ Das ist vor allem deswegen interessant, weil Licona angibt, dass der postmoderne Zugang in der Theologie viel weiter verbreitet sei, als unter Historiker:innen, welche im Reflexionsprozess schon wieder einen Schritt weiter seien (vgl. Licona 2010, S. 47).

methodologischen Neutralität: „Those making statements about a text are responsible for defending them“ (ebd., S. 407).

Unterschiedliche Versionen der Vergangenheit werden laut Licona üblicherweise mit Rückschlüssen auf die beste Erklärung bewertet. Die verwendeten Kriterien dafür, was die beste Erklärung ausmacht, seien unterschiedlich und würden oft nicht explizit angegeben (vgl. ebd., S. 407). Er selbst hat fünf Kriterien gewählt und gibt an, spezielle Definitionen derjenigen verteidigt und sie ihrer Wichtigkeit nach gereiht zu haben: „We established the following five criteria for the best explanation (listed in descending order of importance): (1) plausibility, (2-3) explanatory scope, explanatory power, (4) less ad hoc and (5) illumination“ (ebd., S. 313, vgl. S. 407 u. S. 56).

Des Weiteren gibt er ein Spektrum der historischen Sicherheit mit neun Stufen von eindeutig nicht historisch (Stufe 1) bis gewiss historisch (Stufe 9) an und urteilt: „We may conclude that a hypothesis is historical when we can place it on the spectrum of historical certainty somewhere between a half step under ‚quite certain‘ [Stufe 7] or better“ (ebd., S. 313). Um dieses Ziel zu erreichen, müsse eine Hypothese Folgendes erfüllen: „(1) it has to meet the five criteria better than competing hypotheses and (2) it must outdistance competing hypotheses by a significant margin“ (ebd., S. 313).

Schritt zwei thematisiert die Frage nach dem Verhältnis zwischen Wunderbehauptungen und Geschichtswissenschaft. Speziell geht es darum, ob man Wunderbehauptungen mit historischen Mitteln hinsichtlich ihrer Historizität untersuchen kann. Zunächst werden verneinende Positionen diskutiert, konkret jene von David Hume, C. B. McCullagh, John Meier, Bart Ehrman, A. J. M. Wedderburn und James D. G. Dunn. Liconas Urteil über diese Einwände lautet: None „of them stood up to critical scrutiny, although some of them warned us of potential pitfalls in an investigation of a miracle-claim such as the resurrection of Jesus“ (ebd., S. 408). Letztendlich hält er fest: „I examined a number of objections to the investigation of miracle-claims by historians and concluded that historians are within their professional rights to proceed“ (ebd.).

Eine weitere für Licona wichtige Frage ist, ob Historiker:innen eine größere Beweislast haben, wenn sie Wunder als Erklärungen heranziehen, anstatt naturalistische Erklärungen zu verwenden. Dies verneint er, wenn er dazu schreibt:

I concluded that no greater burden is required. However, a particular historian may require additional evidence for himself before believing if the conclusion is in conflict

with his horizon. But the horizon of a historian does not place a greater burden on the shoulders of another unless the criterion of consilience is affected. It is the responsibility of all historians to lay aside their biases and consider the evidence as objectively as possible. It is not the responsibility of the evidence to satisfy the biases of historians (Licona 2010, S. 313).

Wesentlich für die Frage nach der Möglichkeit von Wundern ist auch die Definition derselben. Licona schreibt dazu Folgendes: „I defined ‚miracle‘ as ‚an event in history for which natural explanations are inadequate‘. That is to say that the nature of the event itself is such that there could be no natural cause“ (ebd., S. 408). Weiters gibt er zwei Kriterien an, um ein Ereignis als Wunder zu identifizieren und von einer Anomalie abzugrenzen: „We may conclude that an event is a miracle when the event (1) is extremely unlikely to have occurred given the circumstances and/or natural law and (2) it occurs in an environment or context that is charged with religious significance; that is, we find the event occurring in a context in which we may expect a god to act“ (ebd., S. 408). Auf das zweite Kriterium bezieht sich Licona erneut, wenn er seine Quellen nach Daten über das Leben und Sterben Jesu durchsucht.

Zuvor möchte er im dritten Schritt die für seine Forschung relevanten Quellen identifizieren. In Frage kommt für ihn die Primärliteratur über den Tod und die Auferstehung Jesu, die innerhalb von 200 Jahren seit dem Tod Jesu geschrieben wurde. Dies inkludiert kanonische, nichtkanonische christliche (auch gnostische) und nichtchristliche Quellen. Nach einer Bewertung der Wahrscheinlichkeit, dass eine Quelle Daten in Bezug auf Jesu Tod und Auferstehung enthält, welche auf die frühesten Christ:innen zurückgehen, hält Licona fest: „I concluded that Paul’s letters and the oral traditions embedded throughout them, especially 1 Corinthians 15:3-7, are our most promising material“ (ebd., S. 409).

Der vierte Schritt besteht darin, diese Quellen nach relevanten Daten für sein Projekt zu durchforsten. Das Ergebnis dieses Prozesses hält Licona in einer Formulierung fest, die stark an Habermas erinnert: „We observed that there are three facts that are strongly supported by the data and are acknowledged as facts by a nearly unanimous and heterogeneous consensus of scholars who have studied the subject“ (ebd., S. 409). Diese drei sogenannten Fakten sind:

1. Jesus starb durch Kreuzigung.

2. Sehr kurz nach dem Tod Jesu machten die Jünger Erfahrungen, die sie dazu gebracht hatten, dass sie glaubten und verkündigten, Jesus sei von den Toten auferstanden und ihnen erschienen.
3. Innerhalb weniger Jahre nach dem Tod Jesu konvertierte Paulus, nachdem er eine Erfahrung gemacht hatte, die er als eine Erscheinung des auferstandenen Jesus interpretierte.

Für Licona bilden diese Daten das historische Fundament beziehungsweise die historischen Grundpfeiler (historical bedrock), auf denen alle Hypothesen aufgebaut werden sollten. Bevor wir aber zur Diskussion der unterschiedlichen Erklärungsversuche dieser Daten kommen, soll noch erwähnt werden, dass - nach Liconas Kriterien, um Wunder zu identifizieren - die naturalistischen Erklärungen für diese Daten nicht nur extrem unwahrscheinlich sein müssen, sondern dass es ebenso notwendig ist, dass diese Daten in einem religiös signifikanten Kontext stehen. Nach Licona ist dies klar gegeben: „Given the strength of supporting evidence, virtually all specialists of the historical Jesus agree that he believed himself to be God’s eschatological agent and that he performed acts that both he and many of his followers regarded as miracles and exorcisms“ (ebd., S. 409). Daraus schließt er, dass Historiker:innen dazu berechtigt sind, die Auferstehung als Wunder zu identifizieren, sofern die Auferstehungshypothese die beste Erklärung der historischen Grundpfeiler ist (vgl. ebd., S. 409).

Im nun fünften und letzten Schritt bewertet Licona unterschiedliche Hypothesen. Dabei untersucht er fünf naturalistische und eine übernatürliche Erklärung, wobei er diese sechs für weitgehend repräsentativ hält in Bezug auf jene Hypothesen, welche zurzeit von Wissenschaftler:innen vertreten werden. Dieser Schritt ist für meine Arbeit besonders interessant, da Licona viel expliziter erklärt, warum die Auferstehung für ihn eine sehr gute Erklärung der gesicherten historischen Daten ist, als ich es bei Habermas finden konnte. Die sechs Hypothesen lauten (Die weiter unten verwendeten Abkürzungen sind jeweils in Klammern zu finden, vgl. ebd. S. 410f):

1. Geza Vermes (VH): Wir wissen nicht, ob Jesus von den Toten auferstanden ist.
2. Michael Goulder (GH) und
3. Gerd Lüdemann (LH): Psychologische Ereignisse wie Halluzinationen, Illusionen, Einbildungen/Wahnvorstellungen (delusions) und Wunschdenken sind die Grundlagen des Glaubens der Jünger und des Paulus.

4. John Dominic Crossan (CsH): Eine Kombination mehrerer Bedingungen führte dazu, dass die frühen Christen, inklusive der Jünger und Paulus, glaubten, dass Gottes große Säuberung begonnen hatte, weshalb eine körperliche Auferstehung Jesu bei weitem nicht ihren Vorstellungen entsprach.
5. Pieter Craffert (CfH): Dieser versucht die biblischen Berichte ernst zu nehmen und sie mit Hilfe der Sozialwissenschaften naturalistisch zu erklären.
6. Auferstehungshypothese (RH): Der Begriff Auferstehung wird hier minimalistisch definiert.

Licona beschreibt jede der sechs Hypothesen ausführlich, analysiert diese, diskutiert Probleme und bewertet, wie gut jede einzelne zu seinen fünf genannten Kriterien für die beste Erklärung passt. In Tabelle 1 ist sein Ergebnis ersichtlich. Allerdings kann anhand dieser Tabelle nicht beurteilt werden, wie gut eine Hypothese bei einem Kriterium abschneidet, da Licona ein zweiwertiges Schema verwendet: In seiner endgültigen Bewertung der Hypothesen gibt es nur bestanden (passed, P) und nicht bestanden (failed, F). Wie zu erkennen ist, ist die RH die einzige Hypothese, welche nach Licona alle Tests der fünf Kriterien besteht.⁶⁵ Gleichzeitig ist erkennbar, dass es für ihn keine andere Hypothese gibt, die mehr als zwei Kriterien erfüllt (vgl. ebd., S. 380).

	Scope	Power	Plaus.	Less <i>ad hoc</i>	Illum.
VH	F	F	F	P	—
GH	P	F	F	F	P
LH	P	F	F	F	P
CsH	P	F	F	F	P
CfH	F	F	F	F	P
RH	P	P	P	P	P

Tabelle 1: Mike Liconas Vergleich der sechs Hypothesen. F steht für failed, also nicht bestanden und P steht für passed, also bestanden (vgl. Licona 2010, S. 380).

⁶⁵ Für seine Diskussion der unterschiedlichen Hypothesen und seine Einschätzung, welche Hypothese bei welchem Kriterium besteht, siehe Licona 2010, S. 410ff.

Damit ist die Auferstehung, entsprechend Liconas minimaler Definition, in seinem System deutlich als die beste Erklärung der drei gesicherten Daten zu erkennen. An dieser Stelle sei betont, dass es bei Licona klar ersichtlich ist, warum die Auferstehung nicht nur die letzte noch stehende Hypothese ist, sondern auf welcher Grundlage man sie auch als gute Hypothese bezeichnen könnte. Denn es ist nicht der Fall, dass alle konkurrierenden Hypothesen in allen Kategorien versagen würden und die RH beispielsweise lediglich in zwei oder drei Kategorien bestehen würde. Nein, die RH besteht nach Liconas Einschätzung in allen fünf Kriterien und das macht sie in seinem Denken verständlicherweise zu einer sehr guten Erklärung, unabhängig davon, wie gut die anderen Erklärungen sind.

Gäbe es an diesem Punkt seiner Forschung mehr als eine Hypothese, die diesen fünf Kriterien ausreichend entsprechen würde, so hätte er sogenannte second-order Fakten herangezogen und eben jene besseren Hypothesen nochmal in Bezug auf eine größere Anzahl an Daten anhand der fünf Kriterien geprüft. Dies würde er solange wiederholen, bis eine Hypothese als beste Erklärung hervorsteche. Die Bezeichnung second-order bezieht sich dabei auf Daten, die für ihn nicht zum historical bedrock gehören, für deren Historizität Licona aber argumentiert. Entsprechend seinem Ergebnis schien ihm das nicht weiter notwendig zu sein (vgl. ebd., S. 314).

Als Ergebnis seiner Untersuchung urteilt Licona, dass die RH mit Abstand die beste Erklärung des historical bedrocks sei: „When I applied historical method to the other five, I observed how weak they are in comparison. While the resurrection hypothesis fulfilled all five criteria for the best explanation, the strongest of the other five (VH) met only one. RH’s competitors are simply unable to account for the relevant historical bedrock in an adequate manner“ (ebd., S. 411). Aus all dem schlussfolgert er:

Since the resurrection hypothesis is the best explanation, fulfills all five criteria and outdistances all of its competitors by a significant margin, I contend that we may declare that Jesus’ resurrection is „very certain“, a rendering higher on the spectrum of historical certainty than I had expected. Since the resurrection hypothesis is based on historical bedrock, those who disagree with my conclusion must criticize my method. (Licona 2010, S. 411)

Liconas Schlussfolgerung, ebenso wie jene von Habermas, stehen in direktem Zusammenhang mit deren Position, dass das Christentum wahr sei. Die Implikationen einer tatsächlich

stattgefundenen Auferstehung Jesu für den Wahrheitsanspruch des Christentums liegen auf der Hand. Dennoch soll im Abschnitt zur Kritik an diesen Argumenten diskutiert werden, ob die Faktizität der Auferstehung und die Wahrheit des Christentums sowie die Existenz des christlichen Gottes tatsächlich in einem derart trivialen Zusammenhang miteinander stehen.

Wenngleich die historischen Methoden und Daten bei dieser Art von Argument einen hohen Stellenwert einnehmen, so sollte man nicht vergessen, dass gerade aufgrund der Heranziehung von weitgehend anerkannten historischen Daten die philosophische Diskussion entscheidend für die Akzeptanz der Ergebnisse von Habermas und Licona ist.

Des Weiteren ist zu erwähnen, dass das Minimal Facts Argument unterschiedlich aufgegriffen und verteidigt wird und eine weite Verbreitung unter Apologet:innen gewann. Doch auch andere historische Argumente für die Auferstehung Jesu werden vorgebracht. Manche dieser historischen Argumente unterscheiden sich in Methodik und Grundannahmen deutlich von Minimal Facts Argumenten. Bei manchen von ihnen ist dies offensichtlich, bei anderen wiederum erst nach näherer Analyse zu erkennen. Beginnen möchte ich mit dem Ansatz von William Lane Craig, da dieser Letzteres gut demonstriert.

5.3.3. William Lane Craig

In jeder seiner Debatten über die Existenz Gottes, die ich mir bisher angehört habe, brachte Craig ein christologisches Argument, welches den Minimal Facts Argumenten von Habermas und Licona stark ähnelt.⁶⁶ Auch Lydia McGrew reiht Craig in die Reihe der Vertreter:innen von Minimal Facts Argumenten ein (vgl. Craig 2018). In einem Interview, das auf seiner Homepage zu finden ist, grenzt sich dieser aber eindeutig von derartigen Argumenten ab (vgl. ebd.). Daher möchte ich kurz sein Argument darstellen, welches dem von Habermas und Licona stark ähnelt und anschließend erläutern, warum er sich von den beiden methodisch abgrenzt.

Zunächst stimmt er der Einschätzung zu, dass es sich bei historischen Argumenten für die Auferstehung Jesu um Argumente in zwei Schritten handelt: „Any historical argument for Jesus’ resurrection will have two steps, even if these are not clearly delineated: (1) to establish the facts which will serve as historical evidence and (2) to argue that the hypothesis of Jesus’ resurrection is the best or most probable explanation of those facts“ (Craig 2008, S.

⁶⁶ vgl. z.B.: Biola University 2014.

350). Als Ergebnis von Schritt 1 gibt er an: Die Erscheinungen des Auferstandenen Jesus, das leere Grab und der Ursprung des christlichen Glaubens (vgl. Craig, Jesus' Resurrection). Ähnlich wie Habermas und Licona vergleicht Craig nun unterschiedliche Hypothesen zur Erklärung dieser Fakten. Seine Ausführungen lassen sich derart zusammenfassen, dass er die naturalistischen alternativen Erklärungen für schlecht hält und daher nur die Auferstehung als Erklärung übrig bleibt:

*[N]one of the previous counter-explanations can account for the evidence as plausibly as the resurrection itself. One might ask, „Well, then, how **do** skeptical scholars explain the facts of the resurrection appearances, the empty tomb, and the origin of the Christian faith?“ The fact of the matter is, they **don't**. Modern scholarship recognizes no plausible explanatory alternative to the resurrection of Jesus. Those who refuse to accept the resurrection as a fact of history are simply self-confessedly left without an explanation (Craig 2008, S. 350, Hervorhebungen im Original durch Kursivschrift).*

Interessant ist, dass Craig das leere Grab als Fakt heranzieht, während Habermas und Licona dies nicht tun. Des Weiteren diskutiert Craig in dem hier zitierten Artikel im Gegensatz zu Licona nicht, wieso er die Auferstehung abgesehen von ihrem alleinigen Überbleiben als gute Hypothese betrachtet. Ob und wenn ja, warum Craig die Auferstehung auch als gute Hypothese betrachten würde, wenn es auch andere gute Hypothesen gäbe, bleibt an dieser Stelle offen.

Die unterschiedlichen Fakten auf den jeweiligen Listen machen wohl kaum den Unterschied aus, der dazu führt, dass Craig seine Argumentation nicht als Minimal Facts Argument verstanden haben möchte. Er selbst nennt seine zugrunde gelegten Daten Core Facts Argument (vgl. Craig 2018), weshalb ich sein Argument ab jetzt Core Facts Argument nennen werde. Dieses benutzt er laut eigener Aussage als kurzes dreiminütiges Argument in Debatten, welches zu seinen wissenschaftlichen Publikationen hinführen soll. Dabei hebt er sein Buch *Assessing the New Testament evidence for the historicity of the resurrection of Jesus* hervor. Dort argumentiert er für die Verlässlichkeit der neutestamentlichen Narrative über die Grablegung Jesu, das leere Grab und die Erscheinungen Jesu. Außerdem verteidigt er die körperliche Natur der Erscheinungen. Dazu benutzt er Paulus - wie es auch Habermas und Licona tun -, aber eben auch die Evangelien, welche bei Minimal Facts Argumenten aufgrund der kritischeren Einschätzung von Wissenschaftler:innen oft weniger Beachtung finden (vgl. ebd.).

Da sich Craig in seinen publizierten Schriften also nicht auf einen minimalen Satz an konsensfähigen Daten bezieht, wenn er für die Auferstehung Jesu argumentiert, hält er folgendes fest: „[T]his idea that I am an advocate of the minimal facts approach to the evidence for the resurrection is simply based on unfamiliarity with my written work on this subject“ (vgl. ebd.).

Craigs ausführliches Argument für die Auferstehung Jesu würde den Rahmen dieser Arbeit sprengen, da er sehr viele unterschiedliche historische Aspekte verteidigt. Sein Core Facts Argument hingegen ist dem von Habermas und Licona derart ähnlich, dass ich es nicht detaillierter ausführen möchte. Stattdessen möchte ich noch zwei Argumente präsentieren, die sich deutlicher von Minimal Facts Argumenten unterscheiden und sich gleichzeitig gut kompakt in einer Masterarbeit darstellen lassen. Ich spreche von den kumulativen Wahrscheinlichkeitsargumenten von Lydia und Timothy McGrew sowie von Richard Swinburne.

5.3.4. Lydia und Timothy McGrew

Das Ehepaar McGrew verbreitet ein gänzlich anderes historisches Argument für die Auferstehung Jesu als jenes von Habermas und Licona. Die McGrews nehmen konträr zu einem Minimal Facts einen Maximal Data Zugang und nehmen nicht den wissenschaftlichen Konsens als Ausgangspunkt, sondern die reine Argumentation für ihre Standpunkte beziehungsweise herangezogenen Daten. In „The Argument from Miracles: A Cumulative Case for the Resurrection of Jesus of Nazareth“ bilden die beiden mit Hilfe des Bayes-Theorems aus einer Wahrscheinlichkeitsanalyse ein kumulatives Argument, welches in der Vorgehensweise stärker an Swinburnes *The Existence of God* erinnert als an die Zugänge von Habermas, Licona und Craig (vgl. McGrew u. McGrew 2012). Doch auch zu Swinburnes Zugang gibt es signifikante Unterschiede, welche im späteren Verlauf bei der Darstellung von Swinburnes Argument für die Auferstehung diskutiert werden.

Der Titel des Artikels ist meiner Ansicht nach etwas irreführend gewählt. Denn einerseits diskutieren die beiden darin nicht mehrere, sondern ein bestimmtes Wunder und andererseits argumentieren sie nicht von diesem Wunder aus, sondern für dieses Wunder, nämlich für die körperliche Auferstehung Jesu. Ein Argument, welches die körperliche Auferstehung Jesu als Ausgangspunkt nimmt, um für die Existenz des christlichen Gottes zu argumentieren, steht also nicht im Fokus.

Dieser Umstand rührt daher, dass die McGrews folgende These vertreten: „On any plausible background assumptions, if Jesus of Nazareth died and then rose again bodily three

days later, the probability of T[heism] is approximately equal to 1“ (McGrew u. McGrew 2012, S. 594). Allerdings bleibt offen, ob den beiden alle anderen Erklärungsmöglichkeiten für eine Auferstehung nicht plausibel genug erscheinen oder ob sie die Auferstehung hier implizit bereits im Kontext der von Jesus überlieferten Aussagen und der christlichen Interpretation derselben betrachten beziehungsweise diese in der soeben zitierten These voraussetzen. Dass dies offen bleibt, ist meiner Meinung nach sehr schade, denn ob ein bestimmtes Wunder nur im Lichte einer einzigen Weltanschauung Sinn ergibt, ist ein Thema, welches eine größere Debatte benötigt (siehe Kapitel „Kritik an Argumenten für die Auferstehung“).

Als Ziel ihres Arguments formulieren Lydia und Tim McGrew, dass sie zeigen wollen, dass die These der körperlichen Auferstehung Jesu (R) wahrscheinlicher ist als deren Gegenteil (nicht R, Jesus ist nicht körperlich auferstanden), was sie entsprechend Swinburnes Nomenklatur ein C-induktives Argument nennen (vgl. McGrew u. McGrew 2012, S. 594). Allerdings scheint mir, den beiden sei hier ein Fehler unterlaufen. Laut der deutschen Übersetzung von Swinburnes *The Existence of God* von 1979 versteht dieser unter C-induktiven Argumenten ja solche, die eine Schlussfolgerung wahrscheinlicher als ohne die Prämissen machen und unter P-induktiven solche, die eine Schlussfolgerung wahrscheinlich (also wahrscheinlicher als deren Gegenteil) machen (vgl. Swinburne 1987, S. 16). In der originalsprachlichen Ausgabe von 2004 (2. Aufl.) ist folgender Wortlaut zu finden: „Let us call an argument in which the premisses make the conclusion probable a correct P-inductive argument. Let us call an argument in which the premisses add to the probability of the conclusion (that is, make the conclusion more likely or more probable than it would otherwise be) a correct C-inductive argument“ (Swinburne 2004, S. 7). Ich ordne das Argument der McGrews als P-induktives Argument ein, weil sie eben zeigen wollen, dass die Wahrscheinlichkeit von R über 50% liegt und zu einem Ergebnis gelangen, das weit über 50% liegt (siehe unten).

Für ihr Argument beschränken sie sich auf die ihrer Meinung nach wichtigsten Fakten (vgl. McGrew u. McGrew 2012, S. 594), betonen aber, dass ihrem Argument jederzeit weitere Fakten hinzugegeben werden können. Maximal Data Approach heißt demnach nicht nur, dass möglichst viele Daten herangezogen werden, sondern auch, dass der dem Argument zugrunde liegende Datensatz jederzeit erweitert werden kann.⁶⁷

⁶⁷ Für weitere Informationen über den Unterschied zwischen Minimal Facts und Maximal Data siehe McGrew, Lydia: Marketing Maximal Data, 2021, <https://www.youtube.com/watch?v=llr4iG6RBY8> [Zugriff: 06.02.2024].

Zusammenfassend beschreiben die beiden ihren Zugang als erklärend, vergleichend und probabilistisch (ebd., S. 595). Die ersten beiden Zuschreibungen weisen auf Gemeinsamkeiten mit den oben beschriebenen Minimal Facts und Core Facts Argumenten hin. Unterschiede stellen dabei eher die herangezogenen Fakten dar (Minimal/Maximal). Größere Unterschiede findet man letztlich in der konkreten Ausformulierung des Vergleichs unterschiedlicher Thesen und Erklärungsmöglichkeiten mit Hilfe von Wahrscheinlichkeitsrechnungen (Bayes-Theorem).

Eine weitere Gemeinsamkeit stellen die dem eigentlichen Argument vorausgehenden allgemeineren Diskussionen der Möglichkeit von Wundern sowie der diesbezüglichen Position David Humes dar (vgl. ebd., S. 596 sowie 637-644). Markante Unterschiede zeigen sich wiederum in den textuellen Annahmen über die neutestamentlichen Schriften:

Our argument will proceed on the assumption that we have a substantially accurate text of the four Gospels, Acts, and several of the undisputed Pauline epistles (most significantly Galatians and 1 Corinthians); that the Gospels were written, if not by the authors whose names they now bear, at least by disciples of Jesus or people who knew those disciples – people who knew at first hand the details of his life and teaching or people who spoke with those eyewitnesses – and that the narratives, at least where not explicitly asserting the occurrence of a miracle, deserve as much credence as similarly attested documents would be accorded if they reported strictly secular matters. Where the texts do assert something miraculous – for example, Jesus' postresurrection appearances – we take it, given the basic assumption of authenticity, that the narrative represents what someone relatively close to the situation claimed. (McGrew u. McGrew 2012, S. 597)

Es ist deutlich zu erkennen, dass hier weit mehr vorausgesetzt wird, als es in den Argumenten von Habermas und Licona der Fall ist. Craig hingegen scheint in seinem Ansatz ähnliche Aspekte zu verteidigen, bevor er für die Auferstehung argumentiert (vgl. Craig 2002). Wenn sich die McGrews also im Folgenden nur auf wenige Daten beziehen, so muss dieser Bezug gänzlich anders interpretiert und bewertet werden, als es im Falle eines Minimal Facts Arguments zu tun wäre.

Lydia und Tim McGrew unterscheiden für ihr Argument zwei Arten von Daten: Hintergrundfakten (Background Facts) und auffällige Fakten (Salient Facts). Auf meine Frage nach der Bedeutung dieser Unterscheidung erklärte mir Lydia McGrew, dass es in der bayesschen

Wahrscheinlichkeitsrechnung sehr wichtig sei, explizit zu verdeutlichen, was man als gegeben annimmt. An sich sei die Unterscheidung in Hintergrund- und auffällige Fakten willkürlich, wenngleich manche Reihenfolgen hilfreicher seien, um Doppelzählungen zu vermeiden.⁶⁸

In Bezug auf die Auferstehung Jesu kommt es daher vor allem darauf an, wofür man argumentieren möchte. Möchte man zeigen, dass Jesus (wahrscheinlich) nicht tot im Grab geblieben, sondern auferstanden ist, so könnte man dessen Tod durch Kreuzigung voraussetzen. Dies stellt jedoch kein Argument für die Authentizität der Kreuzigungsberichte dar.

Im Einklang mit ihrer Zielsetzung setzen die McGrews daher zwei Ereignisse voraus: „The first is that Jesus did indeed die, more or less as the existing narratives explain; the second is that he was buried in a tomb“ (McGrew u. McGrew 2012, S. 605).⁶⁹ Die auffälligen Fakten sind: das Zeugnis der Frauen (W), das Zeugnis der (männlichen) Jünger (D) sowie die Bekehrung des Paulus (P).⁷⁰

Für diese auffälligen Fakten versuchen sie nun konkrete Wahrscheinlichkeitswerte anzugeben. Diese Werte sind selbstverständlich nicht als exakte Werte zu verstehen, welche genau die wahren Wahrscheinlichkeiten der Daten abbilden, sondern als Schätzungen. Ob dieses Verfahren bei nicht wirklich bekannten Wahrscheinlichkeiten überhaupt sinnvoll anzuwenden ist, wäre an dieser Stelle eine Diskussion wert. Die McGrews gehen auf dieses Problem ähnlich wie Swinburne ein, indem sie stets aus ihrer Perspektive konservative Werte angeben. Damit gelangen sie zu folgenden Werten:

$$\frac{P(W|R)}{P(W|\sim R)} = 10^2 \text{ (vgl. ebd., S. 622),}$$

$$\frac{P(D|R)}{P(D|\sim R)} = 10^{39} \text{ (vgl. ebd., S. 628),}$$

$$\frac{P(P|R)}{P(P|\sim R)} = 10^3 \text{ (vgl. ebd., S. 630).}$$

Diese Informationen lesen sich wie folgt: Es ist hundertmal so wahrscheinlich (10^2), dass es zu dem Zeugnis der Frauen kommt (W) und Jesus von den Toten auferstanden ist (R), als dass es zu dem Zeugnis der Frauen kommt (W) und Jesus nicht von den Toten auferstanden

⁶⁸ Vgl. McGrew, Lydia: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 15.4.2023.

⁶⁹ Obwohl sie diese beiden Ereignisse als gegeben annehmen, findet man eine kurze Diskussion über deren Historizität in McGrew u. McGrew 2012, S. 604-606.

⁷⁰ Für eine Diskussion dieser Daten siehe McGrew u. McGrew 2012, S. 607-616.

ist ($\sim R$). $P(W|R)$ ist dabei die Wahrscheinlichkeit dafür, dass es zu dem Zeugnis der Frauen kommt und Jesus von den Toten auferstanden ist, wobei P für Probability (Wahrscheinlichkeit) steht. Gleiche Interpretation gilt für die restlichen Angaben.

Bei Unabhängigkeit voneinander lassen sich diese drei Werte einfach miteinander multiplizieren. Dadurch gelangt man zu einem Bayes Faktor von 10^{44} . Doch was sagt dieser Bayes Faktor über die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung Jesu aus? Dass es keine direkte Wahrscheinlichkeitsangabe ist, erkennt man bereits daran, dass der Wert nicht zwischen 0 und 1 liegt. Im bayesschen System muss dieser Faktor noch mit der a priori Wahrscheinlichkeit des Ereignisses multipliziert werden. Das bedeutet, dass die Frage nach der Auferstehung auch davon abhängig ist, für wie (un)wahrscheinlich man solch ein Ereignis rein theoretisch und unabhängig davon, ob es je passiert ist beziehungsweise was die Indizien dafür wären, hält.

Die McGrews betonen, dass selbst bei einer a priori Wahrscheinlichkeit von 10^{-40} der Betrag der Potenz immer noch geringer als jener des oben gewonnenen Bayes Faktors wäre und zu einer a posteriori Wahrscheinlichkeit von 0,9999 führen würde (vgl. ebd., S. 630). Natürlich ist dieses Ergebnis im Lichte der oben beschriebenen Einschränkungen beziehungsweise Voraussetzungen zu betrachten. Darüber hinaus konnte hier aufgrund der Länge keine Diskussion der Bestimmung der einzelnen Faktoren geführt werden.

Erwähnen möchte ich noch, dass Lydia McGrew mir in einer E-Mail mitteilte, dass sich ihre und Tims Gedanken zu diesem Argument seit der Veröffentlichung des Artikels, der meiner Darstellung ihres Arguments für die Auferstehung Jesu zugrunde liegt, in einigen Punkten weiterentwickelt haben. Einerseits haben die beiden in ihren Diskussionen über die Hintergrund- und auffälligen Fakten in ihrem Artikel immer wieder auf Gary Habermas und dessen Aussagen bezüglich Konsens in der Bibelwissenschaft verwiesen. Nach eigener Überprüfung mancher dieser Aussagen kam Lydia McGrew aber zu dem Schluss, dass Habermas überschätzt, was wirklich als Konsens zählen sollte. Daher haben sie sich davon abgewandt, ihr Argument mit Hilfe eines Verweises auf wissenschaftlichen Konsens zu stützen und sind dazu übergegangen, ihre Hintergrund- und auffälligen Fakten selbst wissenschaftlich-argumentativ zu stützen. Andererseits haben sich ihre Annahmen in Bezug auf die Unabhängigkeit der einzelnen Daten verändert.⁷¹

⁷¹ Vgl. McGrew, Lydia: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 15.4.2023. Für ihre neueren Gedanken zum Thema Unabhängigkeit verwies sie mich auf diesen Blogartikel, wengleich das Thema dort im Kon-

5.3.5. Richard Swinburne

Wie in dem Kapitel zur Inkarnation dargelegt, beschäftigt sich Swinburne ausführlich mit der Frage, welche Gründe ein dem klassischen Theismus entsprechender Gott für eine Inkarnation haben könnte. Diese Überlegungen sind bei ihm aber nicht nur in Bezug auf die Inkarnation relevant, sondern auch bei der Frage nach der Auferstehung Jesu, weshalb ich sein Argument das „a priori & a posteriori Argument“ für die Auferstehung nenne. Denn wenn wir davon ausgehen könnten, dass Jesus von Nazareth der inkarnierte Gott ist, dann würde dies die a priori Wahrscheinlichkeit der Auferstehung erhöhen. Umgekehrt stellt die Auferstehung Jesu, wie bereits erwähnt, in Swinburnes Denken eine Bestätigung der Göttlichkeit Jesu - und damit der Behauptung der Inkarnation - im Sinne eines Superwunders dar. Ersteres wird hier von Bedeutung sein.

Wie sehr die Themen Inkarnation und Auferstehung bei Swinburne miteinander verbunden sind, ist bereits an dem Titel des Buches *The Resurrection of God Incarnate* zu erkennen, sowie an folgender Aussage in ebendiesem: „Now at the end of the day this book is interested in [...] the probability that Jesus was God Incarnate who rose from the dead (h), on the evidence both of natural theology (k) and of the detailed history of Jesus and of other human prophets (e)“ (2003, S. 211). Besonders auffällig scheint mir der Umstand zu sein, dass Inkarnation und Auferstehung hier in eine einzige These zusammengenommen sind.

An diesem Zitat wird auch Swinburnes grundsätzliche Herangehensweise in der philosophischen Gottesfrage erneut deutlich. In seinen Werken geht er in zwei Schritten vor. Schritt eins besteht darin, für die Glaubwürdigkeit des Theismus zu argumentieren, wie folgende Konklusion aus *Die Existenz Gottes* zeigt: „Folglich ist es auf der Basis unseres gesamten Beweismaterials insgesamt wahrscheinlicher, daß es einen Gott gibt, als daß es ihn nicht gibt“ (Swinburne 1987, S. 404). Im zweiten Schritt argumentiert er dafür, dass der christliche Theismus der wahrscheinlichste ist. Darüber hinaus beruft sich Swinburne in seiner Analyse über die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung immer wieder auf seine Diskussionen über den allgemeinen Theismus.

Dies stellt einen deutlichen Unterschied zu den bisherigen Ansätzen dar, welcher in der Klassifizierung der Argumente von Bedeutung sein wird (siehe Kapitel „Systematisierung“).

text von Verschwörungstheorien behandelt wird: McGrew, Lydia: Independence, conspiracy, and the resurrection, 2020, <http://lydiaswebpage.blogspot.com/2020/08/independence-conspiracy-and-resurrection.html> [Zugriff: 06.02.2024].

Bereits die Begriffe Minimal Facts und Maximal Data weisen auf den empirischen Schwerpunkt hin, der bei Habermas, Licona und dem Ehepaar McGrew zu finden ist. Bei Lydia und Timothy McGrew ist das Argument beispielsweise derart zu verstehen, dass es, soweit es die Auferstehung Jesu glaubhaft macht, ebenso die Plausibilität des Theismus stärkt: „Our contention is that this evidence, which raises the probability of R[esurrection], also raises the probability of Christianity and of theism. [...] The resurrection stands in a relation both to the evidence and to Christianity that we shall explain later as ‚acting as a conduit for‘ or ‚channeling‘ the force of that evidence both to theism and to Christianity“ (McGrew u. McGrew 2012, S. 595).⁷²

Wenngleich die beiden der Überzeugung sind, dass die Wahrscheinlichkeit für die Auferstehung Jesu nahezu null wäre, wenn Gott nicht existierte (vgl. ebd, S. 594), versicherte mir Lydia McGrew, dass sie der Methodik der klassischen Apologetik⁷³ in Bezug auf die Erfordernis, zuerst für Gottes Existenz zu argumentieren, bevor man für spezifischere Themen wie die Existenz des christlichen Gottes, die Auferstehung Jesu, etc. argumentiert, nicht zustimme.⁷⁴

Craig agiert abseits seines Core Facts Arguments in ähnlichen zwei Schritten wie Swinburne, wobei auch zu Craigs Vorgehensweise markante Unterschiede zu finden sind. Während Craig sich stark auf die Aussagen von Expert:innen der Bibelwissenschaften bezieht (vgl. Craig 2002), bezieht Swinburne Überlegungen mit ein, die diesen Kontext verlassen, wenn er den Fokus auf die Frage legt, welche Indizien man denn überhaupt zu erwarten hätte, wenn Jesus körperlich von den Toten auferstanden wäre.

Untersucht man historische Hypothesen, so müssen laut Swinburne drei Arten von Indizien⁷⁵ berücksichtigt werden: „posterior historical evidence, [...] general background evidence [...] and] prior historical evidence“ (Swinburne 2013, S. 239-241). Unter posterior historical evidence versteht er Zeugenaussagen sowie die physischen Daten, welche durch das in Frage stehende Ereignis verursacht worden sind (vgl. ebd., S. 239). General background evidence meint all jene Daten, die uns unabhängig davon, ob eine These wirklich wahr ist,

⁷² Für eine präzise, wahrscheinlichkeitstheoretische Erklärung dieses Channelings siehe McGrew, Timothy; McGrew, Lydia: „Foundationalism, Probability, and Mutual Support“, in: *Erkenntnis* 68, 2008, 55–77.

⁷³ Eine Diskussion der unterschiedlichen apologetischen Strömungen ist hier im Kapitel „Systematisierung“ zu finden.

⁷⁴ Vgl. McGrew, Lydia: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 14.4.2023.

⁷⁵ Swinburne lehnt Methodiken wie die der Minimal Facts Argumente explizit ab: „It is simply not possible to investigate whether Jesus rose from the dead without taking a view about how probable it is that there is a God likely to intervene in human history in this kind of way“ (Swinburne 2003, S. 203f).

also unabhängig von den spezifischen historischen Indizien, sagen, wie groß die Wahrscheinlichkeit der zur Diskussion stehenden These im Allgemeinen ist. Diese general background evidence lässt nach Swinburne nicht nur Aussagen über die Wahrscheinlichkeit einer These als solche zu, sondern auch über deren Wahrscheinlichkeit unter bestimmten Voraussetzungen (prior requirements). Indizien, welche zeigen, ob jene relevanten Voraussetzungen vorlagen, bezeichnet dieser als prior historical evidence (vgl. ebd., S. 239-241).⁷⁶

In Bezug auf general background evidence führt Swinburne noch folgende Einschränkung an: „When we are dealing with a hypothesis H which would be not too improbable on one world-view T but would be immensely improbable on a rival world-view, the general background evidence will be all the evidence which is relevant to the probability of the different world views“ (ebd., S. 241). Wenn diese general background evidence nun die Weltanschauung T unterstützt, so benötigt man nach Swinburne viel weniger detaillierte historische Indizien, damit H als wahrscheinlich wahr gilt (vgl. ebd.).

Daran zeichnet sich bereits einer der Unterschiede zwischen Swinburnes Argument und jenem der McGrews ab, welcher oben bereits angedeutet wurde. Dieser Unterschied lässt sich mit Hilfe der drei swinburnschen Arten von Indizien erläutern: Während die McGrews vor allem die posterior historical evidence für die Auferstehung Jesu verteidigen, verteidigt Swinburne diese nur in einem - den obigen Ausführungen entsprechendem - geringen Maße und fokussiert sich stärker auf die general background evidence. Darüber hinaus fokussieren die McGrews meines Wissens im Kontext ihrer Verteidigung der Auferstehung Jesu keine Themen, welche unter prior historical evidence zu subsumieren wären (ähnlich wie viele andere mir bekannte Apologet:innen).

Auch Swinburne vertritt die Position, dass die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung nahezu null wäre, wenn es keinen Gott gäbe (vgl. ebd., S. 241). Er schließt daraus aber nicht, dass die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung hoch wäre, wenn es einen Gott gibt: „But if there is a God with the power to raise Jesus, he will only do so in so far as he has reason to do so; and, if he doesn't this Resurrection is not to be expected“ (ebd.). Dieses Zitat zeigt, wie groß die Bedeutung der prior historical evidence in Swinburnes Denken ist.

Nicht zuletzt betont Swinburne auch immer wieder, wie wichtig das Kriterium der Einfachheit (simplicity) für das Abwägen von Theorien sei. Er konstatiert, dass es immer unendlich viele mögliche Theorien gibt, bei welchen man die zu erwartenden Indizien finden

⁷⁶ Für Beispiele zum besseren Verständnis siehe Swinburne 2013, S. 239-241.

würde, wenn sie wahr wären (vgl. ebd., 240). Das Prinzip der Einfachheit spielt daher auch in Swinburnes Argumentationen zum unspezifischen Theismus eine große Rolle.

Um die Wahrscheinlichkeit der These, dass Jesus körperlich von den Toten auferstanden sei, zu eruieren, müssen entsprechend den obigen Ausführungen folgende Fragen beantwortet werden: Wie groß ist die Wahrscheinlichkeit, dass ein dem klassischen Theismus nahekommender Gott existiert (general background evidence)? Hätte dieser Gott entsprechend seinen Attributen Gründe dafür (Mensch zu werden und) jemanden von den Toten aufzuwecken (general background evidence)? Welche Art von Leben würden wir von einem inkarnierten Gott erwarten, und erfüllt Jesus diese Erwartungen (prior historical evidence)? Gibt es glaubhafte Zeugenaussagen zur Auferstehung Jesu (posterior historical evidence)?⁷⁷

Für die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes gibt Swinburne - aus seiner Sicht vorsichtige - 50% ($\frac{1}{2}$) an (vgl. ebd., S. 252). Dabei verweist er auf seine ausführliche Argumentation in *Die Existenz Gottes*.⁷⁸ Die potentiellen Gründe Gottes für eine Inkarnation sind im vorigen Kapitel zu finden. Die Wahrscheinlichkeit dafür, dass dieser Gott Mensch werden würde, gibt Swinburne ebenfalls mit 50% ($\frac{1}{2}$) an (vgl. ebd.). Die Art von Leben, die Swinburne sich erwartet, fasst er in folgendem Zitat zusammen: „living a good and holy life, giving us good deep moral teaching, showing us that he believed himself to be God incarnate and that he was making atonement for our sins and founding a Church that taught the latter things“ (ebd., S. 251).

Die Glaubwürdigkeit der Zeugenaussagen diskutiert Swinburne mit den üblichen Bezügen zu den Bibelwissenschaften. Diese sollen hier nicht näher erläutert werden.⁷⁹ Laut Swinburne muss geklärt werden, ob das, was Paulus und die Autoren der Evangelien darüber schrieben, was Zeugen über deren Erlebnisse sagten, die Art von posterior historical evidence darstellt, welche man erwarten würde, wenn Jesus auferstanden wäre, man aber nicht

⁷⁷ Swinburne betrachtet die Auferstehung in diesem Kontext als posterior historical evidence dafür, dass Jesus der inkarnierte Gott war (vgl. z.B.: Swinburne, 2013, S. 251). Bei ihm stehen Inkarnation und Auferstehung wie bereits erwähnt stets in Wechselwirkung miteinander und seine Hauptthese lautet: Jesus war der inkarnierte Gott und ist körperlich von den Toten auferstanden. Betrachtet man nur seine Argumentation für die Glaubwürdigkeit der Auferstehung, so lassen sich seine Argumente entsprechend der oben gerade gemachten Einteilung darstellen.

⁷⁸ Eine Zusammenfassung liest sich wie folgt: „[T]he existence of a universe, its almost total conformity to natural laws, those laws being such as to lead to the evolution of human beings, those human beings having souls (a continuing mental life whose continuity is separate from the continuity of their physical life), the occurrence of various events in history, and millions of humans having experiences which seem to them to be of God, is evidence which (despite the occurrence of evil) makes probable the existence of God“ (Swinburne 2013, S. 242).

⁷⁹ Bei Interesse findet man Swinburnes Ausführungen in Swinburne 2013, S. 245-251.

erwarten würde, wenn er tot geblieben wäre (vgl. ebd., S. 241). Nach seiner Diskussion dieser Indizien setzt Swinburne die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung nur im Lichte der posterior historical evidence - in seinen Augen sehr niedrig - mit 10% ($\frac{1}{10}$) fest (vgl. ebd., S. 252).⁸⁰

Dieser Wert mag auf den ersten Blick überraschend niedrig wirken im Kontext eines Arguments für die Auferstehung, doch man muss ihn im Vergleich mit der Wahrscheinlichkeit betrachten, welche Swinburne der These gibt, dass wir die Kombination von prior und posterior evidence zur Auferstehung Jesu (das passende Leben Jesu und die Zeugenaussagen zur Auferstehung) finden würden, obwohl dieser nicht der inkarnierte Gott war. Diese legt er mit 0,1% ($\frac{1}{1000}$) fest.

Diesen Wert begründet er mit folgender Aussage: „[T]he coincidence of there being significant evidence for a super-miracle connected with the life of the only prophet for whom there is significant evidence that he satisfied the prior requirements for being God Incarnate would also have been very improbable unless God brought it about“ (Swinburne 2003, S. 202). Diesbezüglich ergänzt er noch, dass es nicht nur unwahrscheinlich, sondern auch irreführend (deceptive) von Gott wäre, diese Indizien herbeizuführen, wenn er nicht in Jesus Mensch geworden wäre (Swinburne 2013, S. 252). Hier scheint nicht nur gemeint zu sein, dass es extrem unwahrscheinlich wäre, wenn Gott diese Indizien herbeiführt, Jesus aber nicht die Inkarnation Gottes war, sondern auch, dass es extrem unwahrscheinlich wäre, dass es zu diesen Indizien kommt, wenn Gott nicht existiert.

Als Ergebnis all seiner Argumentationen und vorgeschlagenen Zahlenwerte gibt Swinburne eine Gesamtwahrscheinlichkeit von 97% ($\frac{97}{100}$) für die These, dass Jesus der inkarnierte Gott war, welcher von den Toten auferstanden ist (vgl. ebd., S. 252).⁸¹ Wie ist diese recht hohe Wahrscheinlichkeit zu interpretieren? Swinburne selbst gibt an, dass seine Zahlenwerte grobe Schätzungen darstellen, welche als Mittelwerte der möglichen Bereiche verstanden werden sollen und durch seine Argumentationen darüber, dass ein Wert hoch oder niedrig wäre, eingegrenzt sind. Wichtig scheint ihm dahingehend jedoch zu sein, dass seine Gesamtwahrscheinlichkeit sehr hoch ist und dass man die von ihm vorgeschlagenen Werte sehr stark verändern müsste, um dieses Ergebnis zu vermeiden (vgl. Swinburne 2003, S. 211).

⁸⁰ Dieser Wert verdeutlicht den oben bereits angesprochenen Unterschied zwischen Swinburnes Argument und jenem der McGrews. Für weitere Informationen siehe Birdieupon 2014.

⁸¹ Für mehr Informationen zu Swinburnes Bestimmung der Wahrscheinlichkeit dieser These siehe Swinburne 2003, Kapitel „Appendix“ (speziell die Seiten 209-215, sofern man mit dem Bayes-Theorem vertraut ist).

Schließlich hält er Folgendes fest: „I conclude that unless my assessment of how probable the evidence of natural theology makes the existence of God is very badly mistaken, it is very probable that Jesus was God Incarnate and that he rose from the dead“ (Swinburne, 2013, S. 252).

5.3.6. Kritik an Argumenten für die Auferstehung

Allen hier beschriebenen Argumenten für die Auferstehung Jesu ist gemein, dass sie sich auf historische Daten beziehen. Deshalb nenne ich sie historische Argumente. Dennoch handelt es sich bei allen um philosophische Argumente in dem Sinne, dass entweder der Rahmen der Geschichtswissenschaften verlassen werden muss (Habermas, Licona, Craig) oder von vornherein philosophische Überlegungen (Swinburne) oder Methoden (McGrews) im Vordergrund stehen. Interessant ist dabei, dass wir hier Vertreter:innen lediglich zwei unterschiedlicher apologetischer Richtungen vor uns haben: Evidentielle Apologetik (Habermas, Licona, McGrews) und klassische Apologetik (Craig, Swinburne).

Allerdings entsprechen die Ähnlichkeiten und Unterschiede der jeweils vorgebrachten Argumente für die Auferstehung Jesu nicht der Trennlinie der apologetischen Richtungen, obwohl man das vielleicht erwarten würde. Auffällig ist aber beispielsweise, dass Habermas, Licona und auch das Ehepaar McGrew einen starken Schwerpunkt auf die historischen Daten legen. Swinburne hingegen fokussiert sich auf die seinem Argument vorausgehende Diskussion über die Existenz eines Gottes, apriori Gründe für eine Auferstehung und eine Diskussion dessen, was wir zu erwarten hätten, wenn eine Auferstehung stattgefunden hätte. Demnach unterscheiden sich die angegebenen Wahrscheinlichkeitswerte zwischen Swinburnes Ansatz und jenem der McGrews stark, obwohl sie formal einen sehr ähnlichen Zugang haben. Aus diesen Unterschieden ergeben sich auch verschiedene Möglichkeiten der Kritik.

Historische Argumente für die Existenz des christlichen Gottes im Allgemeinen beinhalten öfters den Fehler, dass folgende Prämisse unreflektiert vorausgesetzt wird: Wenn die (körperliche) Auferstehung Jesu wahr ist, dann ist auch das Christentum wahr. Dieser Gedanke scheint zwar naheliegend, ist aber keineswegs selbstverständlich. Im Falle von Swinburnes Argumentation wäre diese Prämisse plausibel, weil der religiöse Kontext des Geschehens und das Selbstverständnis Jesu Teil derselben sind. Im Falle eines Minimal Facts Arguments jedoch wird explizit versucht, lediglich die aufgelisteten Fakten heranzuziehen.

Demnach dürften beispielsweise keine Aussagen über das Selbstverständnis Jesu vorausgesetzt werden. Steht die Auferstehung aber im luftleeren Raum, so ist - selbst unter der Prämisse, dass Gott diese Auferstehung bewirkt hat - noch nicht das Christentum bewiesen.

Setzt man nicht voraus, dass Gott diese Auferstehung bewirkt hat, so könnte man andere supranaturalistische Erklärungen heranziehen. Setzt man voraus, dass ein Gott diese Auferstehung bewirkt hat, so stellen sich die Fragen nach dem Wesen und der Motivation dieses Gottes. Selbstverständlich bietet das Christentum hier einen plausiblen Kontext, doch das alleine besagt noch nicht, dass es der einzig mögliche oder der plausibelste Kontext ist. Auch NT Wright vertritt eine derartige Position, wie an folgendem Zitat deutlich wird:

The resurrection alone, including the best case that can be made for it (such as the 'minimal facts' arguments), is not sufficient to establish the truth of Christianity, however broadly or narrowly that is defined. It is not that the resurrection is unimportant; it is massively important. But in order to establish the claim that the God of Israel has done what he promised to do for the whole world, one needs a broader perspective, within which the resurrection is the central, defining moment (Wright 2003, S. 705).

Ein ähnlicher Gedanke, welcher in der Diskussion um die Auferstehung eingebracht wird, betrifft Wunder im Allgemeinen und deren Subsumierbarkeit (subsumability):

Assuming one could prove that a miraculous Resurrection of Jesus did in fact take place 2000+ years ago, would that necessarily imply that Christianity is true or could other religions „subsume“ such miracles as proof for their truth; later religions like the Bahai faith or the Jehovah's Witnesses might want to lay claim that the Resurrection was proof of the truth of their religions not for Christianity for example. By what criteria should we judge that a given miracle counts as proof for one religion vs. others that claim the same event? (Real Seekers 2020, Videobeschreibung).

Ein erstes grundlegendes Kriterium könne dabei die zeitliche Abfolge des Auftretens zweier Religionen sein:

The event counts towards the original religious claimant (chronologically first) unless other religions can claim to subsume it. For example, the both Muslims and Christians

believe in the virgin birth. This event if proven would by default count towards the original Christianity and not Islam unless the event can be proven to be subsumable under Islam via the below (Real Seeker Ministries 2020).

Es gilt also, auszuarbeiten, unter welchen Bedingungen eine Wunderbehauptung einer Religion unter eine andere Religion subsumiert werden kann.⁸²

Historische Argumente für die Auferstehung sind üblicherweise Argumente mit Schluss auf die beste Erklärung. Derartige Schlüsse sollten nach Stephen Law kritisch betrachtet werden, wie er in einer Debatte mit William Lane Craig konstatiert, da es zu erwarten sei, dass man in der Geschichte nicht zu erklärende übernatürliche Erzählungen finden würde. Aufgrund der großen Anzahl an übernatürlichen Erzählungen, für welche man bereits natürliche Erklärungen gefunden habe, solle man skeptisch gegenüber den einfachsten Antworten sein, selbst wenn man gerade keine natürliche Erklärung parat habe (ReasonableFaithTour 2012, 01:10:35 - 01:14:10).

Unter den historischen Argumenten seien laut James Crossley speziell die Minimal Facts Argumente problematisch, da die darin verwendeten historischen Methoden stark vereinfacht seien und historische Details auslassen würden, welche für eine umfassende Untersuchung der Auferstehungshypothese von Bedeutung wären. Insbesondere die Auswahl der Minimal Facts sei zu stark von der christlichen Theologie beeinflusst (vgl. Unbelievable? 2015, 00:31:47 – 00:35:40). Ich vermute, dass es Crossley hier nicht um die Auswahl in dem Sinne geht, dass Habermas falsche Zahlen angebe oder Ähnliches, um einen der Fakten auf seine Liste zu bekommen, sondern darum, für welche Fakten überhaupt geprüft wurde, ob sie auf die Liste kommen sollten.

Darüber hinaus fehle bei Minimal Facts Argumenten der Blick für die kulturellen, sozialen und politischen Kontexte, in welchen historische Ereignisse untersucht werden sollten. Außerdem solle man auch andere historische Ereignisse berücksichtigen, wie beispielsweise die sehr unterschiedlichen Vorstellungen über Jesus und seine Bedeutung in den frühen christlichen Gemeinden sowie die vielen verschiedenen Gründe, warum Menschen sich ihnen anschlossen (vgl. ebd.).

Habermas selbst betrachtet sein Minimal Facts Argument als ein Argument in zwei Schritten. Oben habe ich bereits darauf hingewiesen, dass ich mindestens drei essentielle

⁸² Für einen Vorschlag für derartige Kriterien siehe Real Seekers Ministries 2020.

Schritte darin verortet. Genau genommen würde ich es als Argument in fünf Schritten bezeichnen, wobei zwei Schritte bei Habermas ausbleiben. Die Schritte sind:

1. Erstellung einer Liste anerkannter Fakten (Minimal Facts).
2. Verteidigung der Möglichkeit, übernatürliche Hypothesen zur wissenschaftlichen Erklärung historischer Daten heranzuziehen.
3. Demonstration dessen, dass alle bekannten naturalistischen Alternativen zur Auferstehung schlechte Erklärungen der anerkannten Fakten sind.
4. Demonstration dessen, dass alle bekannten supranaturalistischen Alternativen zur Auferstehung schlechte Erklärungen der anerkannten Fakten sind.
5. Demonstration dessen, dass die Auferstehungshypothese eine sehr gute Erklärung der anerkannten Fakten ist.

Theoretisch wäre auch ein zusätzlicher Schritt denkbar, in welchem man zu zeigen versucht, dass auch alternative Erklärungen, welche noch nicht bekannt sind, schlechte Erklärungen sein müssten oder Ähnliches. Die obigen Ausführungen zu Habermas' Minimal Facts Argument zeigen, dass er die Schritte 1, 2 und 3 durchführt, wobei er Schritt 2 nicht explizit als eigenen Schritt bezeichnet. Die Schritte 4 und 5 bleiben bei ihm aus, weshalb ich diese in meiner Kritik ebenfalls nicht thematisieren werde. Schritt 5 scheint für ihn dadurch erledigt zu sein, dass die Auferstehung alle Minimal Facts erklären könne. Licona hingegen arbeitet diesen Schritt genauer aus. Solange Habermas aber die letzten beiden Schritte und Licona den vorletzten Schritt nicht thematisieren, scheint mir ihr Minimal Facts Argument zu kurz zu greifen.

An Schritt 1 scheint mir im Falle von Habermas' Vorgehensweise einiges problematisch zu sein. Einerseits hat er noch nie seine vollständige Datenbank veröffentlicht. Das bedeutet aber, dass wir ihm einfach glauben müssen, wenn er Aussagen über den Konsens unter Wissenschaftler:innen tätigt. Man muss ihm diesbezüglich auch keineswegs bewusste Falschaussagen unterstellen, aber diese Vorgehensweise entspricht in keinster Weise den Standards moderner Wissenschaft, welche persönliche Verzerrungen, Irrtümer und Ähnliches durch den intersubjektiven Austausch verringern sollen. Wenn ein einzelner Mensch entscheidet, wer auf diese Listen kommt und wer nicht, welche Prozentzahl für welchen Fakt entscheidend ist, wenn es keine Replikationsstudien gibt, wenn die agierende Person keine wissen-

schaftliche Ausbildung zur Erstellung derartiger Studien hat und auch noch sowohl die verwendeten Schwellenwerte als auch die Anzahl der anerkannten Fakten je nach Publikation variieren, dann wirkt das ganze Projekt für mich unsystematisch, fehleranfällig und alles andere als verlässlich.

Habermas selbst gibt in einer Debatte eine Begründung dafür, warum sich die Anzahl an Minimal Facts in seinen Publikationen verändert. Er sagt, es gebe nicht *die* Liste. Grund dafür sei, dass ja auch kritische Wissenschaftler:innen mehr als nur beispielsweise vier Fakten voraussetzen (vgl. Unbelievable? 2015, 00:12:48-00:13:30). Da es bei seinem Argument aber genau darum geht, welche Fakten von der absoluten Mehrheit aller Spezialist:innen eines Gebiets vorausgesetzt werden, scheint mir seine Argumentation hier hinfällig zu sein. Denn entweder Jesu Tod durch Kreuzigung wird von der Mehrheit aller Expert:innen für historisch gehalten oder nicht. Natürlich können sowohl neue Daten über die Positionen von Expert:innen als auch eine Veränderung der Schwellenwerte zu einer Veränderung der Anzahl an Minimal Facts führen, aber letzteres müsste begründet werden, und keine der beiden Optionen stehen in Zusammenhang mit Habermas' in der Debatte vorgebrachten Begründung für die unterschiedlichen Listen in seinen Publikationen.

Darüber hinaus stellt sich mir die Frage, warum Habermas nicht von vornherein nur liberale, skeptische, atheistische und nichtchristliche Wissenschaftler:innen in seine Datenbank aufgenommen hat. Zu zeigen, worin sich diese Gruppe einig ist in Bezug auf das Leben und Sterben Jesu, wäre eine deutlich stärkere Basis für ein Minimal Facts Argument. Auch hier müssten wissenschaftliche Standards eingehalten werden, doch zusätzliche Verzerrungen könnten minimiert werden. Selbstverständlich möchte ich damit in keinster Weise andeuten, dass bekennende Christ:innen keine guten Historiker:innen sein könnten oder Ähnliches. Dass jeder Mensch von Verzerrungseffekten (bias) betroffen ist, setze ich hier voraus. Zu zeigen, dass so ziemlich all jene, die eher Verzerrungseffekte in Richtung einer kritischen Beurteilung neutestamentlicher Aussagen haben, bestimmte Fakten als historisch einstufen, wäre meines Erachtens eine deutlich stärkere Grundlage für ein derartiges Argument.

Weiters könnte hier ein Veröffentlichungsbias vorhanden sein. Damit meine ich, dass man überprüfen müsste, ob jene Menschen stärker über die letzten Jahre des Lebens Jesu publizieren, die zur konservativen Seite gehören. Eine weitere zu klärende Frage wäre, wie hoch der Anteil an bibelgläubigen Menschen innerhalb der von Habermas untersuchten Gruppe ist. Selbstverständlich scheint Habermas sehr darum bemüht zu sein, seine persönlichen Verzerrungsfehler zu berücksichtigen, doch wenn für ein fiktives Beispiel 90% der

Personen in seiner Datenbank bibelgläubig wären, so müsste sein Schwellenwert für die Aufnahme eines Faktes in seine Liste deutlich über 90% liegen, um wirklich den Konsens der Expert:innen und nicht den Anteil an Gläubigen abzubilden.

Schritt 2 und 3 bedürfen einer größer angelegten Analyse, als es hier möglich ist. Daher möchte ich lediglich auf einen einzigen Einwand verweisen, welcher diese beiden Schritte betrifft. An folgendem Zitat von Richard Swinburne wird dieser besonders deutlich:

It is simply not possible to investigate whether Jesus rose from the dead without taking a view about how probable it is that there is a God likely to intervene in human history in this kind of way. If the reader thinks that all the evidence suggests there is no God of the traditional kind, or that although perfectly good he would not interfere in human history, then the detailed historical evidence about what happened in Palestine in the first century AD is perhaps not strong enough to make it probable that Jesus rose from the dead. (Swinburne 2003, S. 202f)⁸³

Mike Licona geht in seiner Argumentation einen wichtigen Schritt weiter als Habermas. Auch Liconas Argument müsste mindestens jene fünf Schritte beinhalten, die ich bei meiner Kritik an Habermas dargestellt habe. Diese sind nicht zu verwechseln mit den fünf Schritten, welche bei der Darstellung von Liconas Argument erwähnt wurden. Bei Letzteren betreffen die ersten vier Schritte die Suche nach Fakten (historical bedrock), bevor im fünften Schritt Hypothesen abgewogen werden. Liconas erste vier Schritte sind in meinem Schritt 1 zusammengefasst. Seinen fünften Schritt sollte er meines Erachtens in meine Schritte 2 bis 4 aufteilen. Im Folgenden beziehe ich mich, wenn nicht anderweitig angemerkt, stets auf meine Schritte 1 bis 5.

Schritt 4 wird auch bei Licona nicht eingelöst, jedoch gibt er eine genauere Analyse von Schritt 5. Denn er gibt Kriterien an, anhand derer man beurteilen sollte, ob eine Hypothese eine gute Hypothese sei. Die Auferstehungshypothese erfülle dabei alle fünf Kriterien, wohingegen die besten naturalistischen Alternativen gerade mal zwei Kriterien erfüllen würden. Innerhalb Liconas System kann man also nicht nur sagen, dass die naturalistischen Alternativen schlecht wären, sondern auch, dass die Auferstehungshypothese eine sehr gute Hypothese ist. Auf die Frage, warum sie so gut sein soll, kann man antworten: Weil sie alle fünf Kriterien erfüllt, die eine gute Hypothese ausmachen.

⁸³ Für weitere Kritik an evidenzbasierter Apologetik siehe Kapitel „Kritik an der evidenzbasierten Methode“.

Wenngleich Licona betont, dass er sehr darum bemüht war, von Historiker:innen außerhalb der theologischen Disziplinen zu lernen, so bezieht er sich bei seiner Liste an Kriterien zur Abwägung von Hypothesen auf C. Behan McCullagh und NT Wright (vgl. Licona 2010, S. 56-59). McCullagh ist ein Geschichtsphilosoph, Wright hingegen ein Theologe. Ich möchte selbstverständlich nicht behaupten, dass Theolog:innen diesbezüglich nichts Wichtiges zu sagen hätten. Sehr wohl möchte ich aber behaupten, dass Licona seinem eigenen Anspruch nur teilweise gerecht wird, wenn er sich in der Erarbeitung eines so essentiellen Teils seines Arguments auf Theolog:innen bezieht.

Die fünf Kriterien für gute Hypothesen werden von Licona zwar beschrieben, aber nie verteidigt. Er gibt an, dass nicht alle Historiker:innen ihre Kriterien offenlegen, dass manche sie etwas anders verwenden als er und dass wieder andere nur manche davon verwenden, doch er begründet nicht, weshalb er sie exakt so verwendet und nicht anders oder wieso er nicht mehr oder weniger Kriterien verwendet. Stattdessen beschreibt er sie und erklärt, was sie bedeuten sollen (vgl. ebd., S. 56f). Verglichen damit, dass manche Historiker:innen ihre Kriterien vielleicht gar nicht offenlegen, ist das sehr vorbildlich. Doch gerade eine ausführliche Diskussion darüber, welche Kriterien man verwenden und wie man sie verstehen sollte, wäre meines Erachtens das Herzstück von Liconas Argumentation. Sollte diese, entsprechend meiner bisherigen Recherche, tatsächlich fehlen, so würde dies meinen größten Kritikpunkt an Liconas Werk darstellen.

Sowohl das Ehepaar McGrew als auch Swinburne benutzen für ihre Argumentation das Bayes-Theorem. Die größten Unterschiede liegen, wie bereits erwähnt, in den gewählten Wahrscheinlichkeitswerten. Diese unterschiedlichen Werte passen gut mit ihren apologetischen Methoden überein. Hier könnten sich bereits die ersten Vorbehalte gegenüber der Angabe von Wahrscheinlichkeiten im Kontext der Religionsphilosophie bemerkbar machen. Dass Swinburne einige Werte der McGrews als zu hoch kritisiert⁸⁴, wirkt nebensächlich im Vergleich zu Winfried Löfflers Kritik an der grundsätzlichen Verwendung des Bayes-Theorems im Kontext derartiger Argumente. Laut Löffler machten Wahrscheinlichkeitsargumente nur dort Sinn, wo man klare Ausgangslagen hätte. Wie wahrscheinlich die Existenz

⁸⁴ Bei einem von Swinburne gehaltenen Vortrag im Rahmen des Probability and the Resurrection Workshops der Universität Oxford erwähnt Swinburne in einem Gespräch mit Timothy McGrew, dass und wieso ihm manche Werte der McGrews zu hoch sind: „That seems to me very high. If it was as high as that, [given the existence of God, ...] it would be almost impossible for us to reach the conclusion that the resurrection didn't happen and I don't think that. I don't think we have reasonable justification for believing the resurrection did happen unless we can get a reasonable value [...] for [the existence of God]“ (Birdieupon 2014).

Gottes vor den Argumenten sei, wie wahrscheinlich ein Universum ohne Gott sei und Ähnliches, sei schwer zu sagen. Derartige Angaben spiegeln eher die Weltanschauungen der Argumentierenden wider (vgl. Löffler 2008, S. 65).

Wie oben erwähnt, ist die Auferstehung Jesu nicht automatisch mit dem Wahrsein des Christentums gleichzusetzen. Swinburne setzt die Auferstehung zwar nicht exakt mit dem Wahrsein des Christentums gleich, doch er schließt von vornherein naturalistische und alternative supranaturalistische Hypothesen aus, wenn er schreibt: „I shall treat the hypothesis that Jesus rose as equivalent to God raised Jesus“ (Swinburne 2013, S. 241). Ein bereits angeführtes Zitat der McGrews soll verdeutlichen, dass auch sie die Auferstehung nicht mit dem Wahrsein des Christentums, doch aber des Theismus gleichsetzen: „On any plausible background assumptions, if Jesus of Nazareth died and then rose again bodily three days later, the probability of T[heism] is approximately equal to 1“ (McGrew u. McGrew 2012, S. 594). Diese beiden Annahmen sind zwar an sich plausibel, aber auch nicht selbstverständlich.⁸⁵

Nachdem nun zu Trinität, Inkarnation und Auferstehung jeweils mehrere Argumente dargestellt und diskutiert wurden, ist es an der Zeit, diese zu systematisieren.

⁸⁵ Für eine ausführlichere Diskussion der Kritik an Argumenten für Wunderbehauptungen siehe McGrew, Timothy: „Miracles“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Spring 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/miracles/> [Zugriff: 06.02.2024].

6. Systematisierung

Argumente wurden und werden immer wieder systematisch in Kategorien eingeordnet. Die vermutlich bekanntesten Einteilungen betreffen die Art des Schlusses (z.B.: deduktiv, induktiv) oder die Art der Prämissen (z.B.: a priori, a posteriori). Aber natürlich kann man Argumente auch nach deren Inhalt ordnen, sofern das für ein Thema sinnvoll erscheint. Diese drei und auch weitere Möglichkeiten fokussieren sich bei der Kategorisierung von Argumenten auf die Argumente selbst. Argumente isoliert zu betrachten ist sinnvoll, aber nicht selbstverständlich und vor allem nicht die einzige Möglichkeit.

Man kann als Ordnungskriterium auch heranziehen, wie die Urheber:innen ihre Argumente in Argumentationsketten nutzen. Gemeint ist damit der größere Rahmen oder Kontext, in welchem ein Argument steht.⁸⁶

In dieser Arbeit werde ich sowohl die isolierte als auch die kontextbezogene Betrachtungsweise berücksichtigen. Beide Betrachtungsweisen bringen unterschiedliche Möglichkeiten für Kritik nicht an einzelnen Argumenten, sondern an ganzen Kategorien von Argumenten mit sich. Sowohl die Kritik an Kategorien der isolierten Betrachtung als auch an den fünf argumentativen Strategien werden im Folgenden dargelegt. Zunächst werden erstmal die unterschiedlichen Strategien beschrieben und die hier thematisierten Argumente eingeordnet.

6.1. Fünf argumentative Strategien nach Stephen B. Cowan

6.1.1. Beschreibung

Systematisiert man die oben dargelegten Argumente entsprechend ihrem größeren Kontext, in welchem sie vorgebracht werden, kann man fünf unterschiedliche Zugänge zur christlichen Apologetik ausmachen. Steven B. Cowan betont in *Five Views on Apologetics*, dass sich Apologet:innen zwar über Ziele und Definition ihrer Disziplin grundsätzlich einig wären, sich aber signifikant in der Methodologie unterscheiden. Wenngleich man apologetische

⁸⁶ Bei den klassischen sogenannten Gottesbeweisen scheint es mir nicht sinnvoll zu sein, Argumente, wie beispielsweise das Kalam Kosmologische Argument, entsprechend ihrer Verwendung zu ordnen, da diese in unterschiedlichen apologetischen Zugängen aufgegriffen werden. Bei den hier thematisierten spezifisch christlichen Argumenten scheint mir das deutlich sinnvoller zu sein.

Argumentationsketten entsprechend ihrer zugrundeliegenden Epistemologie, ihrem Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft (vgl. Cowan 2000, S. 3f) oder weiteren Merkmalen einteilen kann, so lohne es sich laut Cowan, die jeweilige argumentative Strategie als Unterscheidungsmerkmal heranzuziehen:

How a particular apologist goes about doing this will be influenced by many of the theoretical issues I have mentioned, as well as others. We cannot, however, establish a clear-cut set of theoretical criteria by which to distinguish apologetic methods as Lewis and Ramm tried to do. Rather, we will have to delineate apologetic methods more practically, by looking for distinctive ways of presenting the case for Christianity; distinctive types or structures of argument. This criterion for demarcating apologetic methods I will call the criterion of argumentative strategy. (Cowan 2000, S. 5)

Mit diesem Unterscheidungsmerkmal gelangt Cowan zu eben jenen fünf argumentativen Strategien: die klassische, die evidenzbasierte, die kumulative, die präsuppositionelle und die reformiert epistemologische Methode (vgl. ebd., S. 5ff). Im Folgenden werde ich diese kurz erklären und dann die bisher diskutierten Argumente zuordnen, wenngleich die Liste der Methoden keinen Anspruch auf Vollständigkeit erhebt.

Die klassische Methode⁸⁷ (Classical Apologetics) ist für Cowan eine Strategie mit zwei Schritten. Zunächst soll durch natürliche Theologie gezeigt werden, dass der Theismus⁸⁸ die korrekte Weltanschauung ist. Anschließend wird zu zeigen versucht, dass das Christentum die beste Art von Theismus darstellt. Bei diesem Zugang wird oft betont, dass der erste Schritt notwendig ist, um im zweiten überhaupt erst, beispielsweise von historischen Fakten, auf ein Wunder schließen zu können. Dabei muss man zwischen der Position, dass der erste Schritt notwendig sei, um auf Wunder schließen zu können, und jener, dass diese Reihenfolge nur eine bessere Strategie sei, um andere zu überzeugen, unterscheiden (vgl. ebd., S. 7).

Bei der evidenzbasierten Methode⁸⁹ (Evidential Apologetics) handelt es sich laut Cowan um eine Strategie mit einem einzigen Schritt, in welchem für Theismus und Christentum

⁸⁷ Klassisch wird sie genannt, weil man sagt, dass das die Methode berühmter Apologet:innen der vorigen Jahrhunderte gewesen sei (vgl. Cowan 2000, S. 7).

⁸⁸ Theismus bezieht sich hier auf den Gott der Philosoph:innen und nicht auf alle Weltbilder, die irgendeine oder auch mehrere göttliche Kräfte oder Personen beinhalten.

⁸⁹ Diesen Namen finde ich irreführend, weil er suggerieren kann, dass die anderen Methoden nicht evidenzbasiert arbeiten. Das ist aber keineswegs der Fall. Dennoch legt die evidenzbasierte Methode einen größeren Schwerpunkt auf Indizien oder Fakten.

gleichzeitig argumentiert wird. Dabei wird vorausgesetzt, dass man sehr wohl von historischen Fakten auf Wunder schließen könne. Wunder werden hier sogar als Argumente für den (christlichen) Theismus verwendet (vgl. ebd., S. 7f).

Zur kumulativen Methode⁹⁰ (Cumulative Case Apologetics) werden Ansätze gezählt, die streng genommen keine formalen Argumente darstellen. Vergleichen solle man diese besser mit der Vorgehensweise einer Richterin in einem Gerichtsverfahren oder der eines Literaturkritikers, welcher für eine bestimmte Interpretation eines Buches argumentiert. Cowan fasst diesen Aspekt folgendermaßen zusammen: „It is an informal argument that pieces together several lines or types of data into a sort of hypothesis or theory that comprehensively explains that data and does so better than any alternative hypothesis“ (ebd., S. 8).

Die ersten drei Methoden gehen in der Argumentation von Grundannahmen aus, welche die Apologet:innen mit den zu Überzeugenden teilen können. Bei der präsuppositionellen Methode⁹¹ (Presuppositional Apologetics) ist dies nicht der Fall. Zwei Gründe dafür muss man meines Erachtens klar voneinander trennen. Erstens sei Gott der Garant für Logik und damit für jedes Argumentieren: „Various evidences and arguments can be advanced for the truth of Christianity, but these at least implicitly presuppose premises that can be true only if Christianity is true“ (ebd., S. 8). Dies würde auch für Argumente gegen eine christliche Weltanschauung gelten. Zweitens wird aufgrund eines spezifischen christlichen Menschenbildes angenommen, dass Sünde den Verstand beeinflusst. Diese Beeinflussung sei aber bei Christ:innen und Nichtchrist:innen unterschiedlich: „Due to the noetic effects of sin, presuppositionalists usually hold that there is not enough common ground between believers and unbelievers that would allow followers of the prior three methods to accomplish their goals“ (ebd., S. 8).

In den letzten Jahrzehnten hat sich als fünfte Methode der Zugang der reformierten Epistemologie⁹² (Reformed Epistemology Apologetics) entwickelt. Reformierte Epistemologie kann als Kritik an der aufklärerischen Strategie, nichts zu glauben, was nicht durch Indizien (Evidence) gestützt ist, verstanden werden. Dagegen sei es absolut vernünftig, bestimmte Sachverhalte auch ohne Beweise zu glauben (z.B.: dass andere Menschen wirklich Personen sind und nicht personenähnliche maschinelle Wesen, vgl. ebd., S. 182). Auch der Glaube an

⁹⁰ Auch diesen Namen finde ich suboptimal, denn kumulativ argumentieren auch Craig und Swinburne. Bei Swinburne ist gerade der induktive Zugang über Wahrscheinlichkeitsrechnungen eindeutig kumulativ.

⁹¹ Der Name leitet sich von dem Wort Präsupposition (stillschweigende Voraussetzung) ab.

⁹² Reformiert ist hier als christliches Vokabular zu verstehen (vgl. z.B.: Bolos, Anthony; Scott, Kyle: „Reformed Epistemology“, in: Internet Encyclopedia of Philosophy, o. J., <https://iep.utm.edu/ref-epis/#H2> [Zugriff: 06.02.2024]).

Gott sei in ähnlicher Weise gewährleistet (warranted, vgl. z.B.: Plantinga 2000). Da ein derartiger Glaube für reformierte Epistemolog:innen dann als ungerechtfertigt gilt, wenn gute Gründe dagegen sprechen (vgl. ebd.), bringen diese Denker:innen vor allem verteidigende Argumente, beispielsweise für die Widerspruchsfreiheit bestimmter Inhalte des christlichen Glaubens (vgl. Cowan 2000, S. 8).

6.1.2. Einordnung

Berücksichtigt man die unterschiedlichen Rekonstruktionen, so wurden in dieser Arbeit insgesamt 17 Argumente diskutiert. Die unterschiedlichen Rekonstruktionen spielen für die Einordnung der Argumente in die fünf argumentativen Strategien allerdings keine Rolle, da es sich bei den unterschiedlichen Rekonstruktionen jeweils um Varianten eines Arguments handelt, welches sich eindeutig einer Strategie zuordnen lässt.

Richard Swinburnes Argument der Liebe ist der klassischen Methode zuzuordnen. Dies erkennt man einerseits an der bedingten Konklusion der zweiten Rekonstruktion und andererseits an Swinburnes Herangehensweise: In seinen ersten Werken zur Religionsphilosophie argumentiert er für die Existenz eines klassisch-theistischen Gottes und erst in anschließenden Werken dafür, dass der christliche Theismus der wahrscheinlichste ist (vgl. Swinburne 1987 u. 1994).

Die Werke von Stephen T. Davis sind mir weniger bekannt, doch betrachtet man nur das vorgebrachte Argument, so erkennt man, dass darin die Existenz Gottes vorausgesetzt wird. Daher ist es ebenfalls der klassischen Methode zuzurechnen. Gleiches gilt für die Argumente der Liebe von Kirschner, Craig und Moreland sowie für das auf Analogia Entis vorgestellte Argument. Bei Craig erkennt man auch in Debatten und schriftlichen Werken eine ähnliche Vorgehensweise wie bei Swinburne (vgl. z.B.: Biola University 2014 u. Craig 2008).

Das transzendental-phenomenologische Argument Cornelius Van Til's ist eindeutig der präsuppositionellen Methode zuzuordnen. Das von Swinburne inspirierte potentielle deduktive Argument für die Inkarnation gehört der klassischen Methode an. Dies erkennt man an der bedingten Konklusion der zweiten Rekonstruktion sowie Swinburnes Vorgehen. Auch das Argument aus Swinburnes sechs Gründen sowie aus dem menschlichen Leid sind aufgrund der bedingten Konklusion eindeutig der klassischen Methode zuzuordnen.

Die Ansätze von Habermas und Mike Licona entsprechen der evidenzbasierten Methode, denn beide argumentieren direkt für den christlichen Gott, wenn sie die Auferstehungshypo-

these als beste Erklärung einiger relevanter Indizien präsentieren. Craig argumentiert in seinem Core Facts Argument ähnlich wie Licona und Habermas, agiert aber grundsätzlich entsprechend der klassischen Methode und betont, dass es sich hierbei nur um einen kleinen Ausschnitt seiner größeren Argumentation handelt (siehe Kapitel „Auferstehung“).

Swinburnes Wahrscheinlichkeitsargument für die Auferstehung ist der klassischen Methode zuzuordnen, wie auch folgendes Zitat zeigt: „I conclude that unless my assessment of how probable the evidence of natural theology makes the existence of God is very badly mistaken, it is very probable that Jesus was God Incarnate and that he rose from the dead“ (Swinburne, 2013, S. 252).

Lydia und Timothy McGrew gehen in ihrem historischen Argument ähnlich vor wie Swinburne. Daher war ich mir nicht sicher, ob ich sie der klassischen oder der evidenzbasierten Methode zuordnen soll. Auffällig sind jedoch die Unterschiede in den von Swinburne und den McGrews angenommenen Wahrscheinlichkeiten zur Berechnung des Bayesfaktors zur Auferstehung (siehe Kapitel „Auferstehung“). Swinburne setzt die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes mit 50% an und nimmt für die historischen Daten aus seiner Perspektive konservative Werte an, während die McGrews bei letzteren deutlich höhere Werte annehmen. Dieser Umstand spricht dafür, die McGrews der evidenzbasierten Methode zuzuordnen. Darüber hinaus bestätigte mir Lydia McGrew in unserer E-Mail-Korrespondenz, dass sie sich mit Überzeugung als „evidentialist“ bezeichnet und die klassische Methode ablehnt, da die Reihenfolge der Berücksichtigung der Indizien epistemologisch keine Rolle spiele und man alle Indizien berücksichtigen solle.⁹³

Keines der hier thematisierten Argumente lässt sich der reformiert epistemologischen Methode zuordnen. Das ist nicht weiter verwunderlich, da bei dieser Methode der Schwerpunkt auf das Aufzeigen der Vernünftigkeit christlicher Lehren und nicht auf deren Beweis gelegt wird (vgl. z.B.: Plantinga 2000). Ebenso lässt sich keines der hier diskutierten Argumente der kumulativen Methode zuordnen.⁹⁴ Einerseits ist dies ebenfalls nicht weiter verwunderlich, da eine kumulative Betrachtung entweder den Rahmen dieser Arbeit sprengen oder nicht den hier definierten Merkmalen konkreter philosophischer Argumente für die Existenz des christlichen Gottes entsprechen würde. Aus meinen persönlichen Debatten entstand auch der Eindruck, dass Vertreter:innen der kumulativen Methode stärker kontinental

⁹³ Vgl. McGrew, Lydia: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 14.4.2023.

⁹⁴ Ein Vertreter der kumulativen Methode, mit dem man sich bei Interesse beschäftigen könnte, wäre Paul D. Feinberg (vgl. z.B.: Cowan 2000, S. 96ff).

als analytisch geprägt sein könnten, wodurch sich eine Diskrepanz mit meinen Kriterien erklären ließe. Ohne diese Erklärung wäre es doch etwas verwunderlich - wenngleich vielleicht auch einfach Zufall, dass kein einziges der hier diskutierten Argumente von Vertreter:innen der kumulativen Methode entwickelt wurde. Denn auch wenn man kumulativ vorgeht, kann man konkrete formale Argumente mit einbeziehen.

6.1.3. Kritik an den fünf argumentativen Strategien

Kritik an einzelnen Argumenten wurde bereits bei den jeweiligen Argumenten dargelegt. Teilweise kam es dabei auch schon zu Verallgemeinerungen. Nun soll ein weiterer Verallgemeinerungsschritt vollzogen und Kritik an den jeweiligen apologetischen Methoden dargestellt werden.

In Cowans *Five Views on Apologetics* werden die Methoden anhand der Konzeptionen von je einem Vertreter dieses Zuganges beschrieben. Die Beitragenden sind William Lane Craig (klassisch), Gary R. Habermas (evidenzbasiert), John M. Frame (präsuppositionell), Kelly James Clark (reformiert) und Paul D. Feinberg (kumulativ). Jeder der fünf Philosophen stellt dabei seine eigene Position vor und schreibt eine kurze Kritik zu jeder der anderen vier Vorstellungen (vgl. Cowan 2000). Diese Kritiken sind großteils theologischer Natur. Daher filtere ich diese kritische Sammlung, um die philosophisch gesehen relevanten Punkte herauszuarbeiten. Den Unterschied möchte ich kurz erläutern. Wenn jemand meint, dass eine apologetische Methode Menschen besser von der Wahrheit des Christentums überzeugt als eine andere, dann ist das zwar für Apologet:innen interessant, aber nicht für diese Arbeit. Betonen möchte ich weiter, dass die nun folgenden Kritikpunkte an die konkrete Konzeption eines Vertreters der jeweiligen apologetischen Methode gerichtet sind. Doch sie sind teilweise verallgemeinerbar und insgesamt aufschlussreich für die Bewertung anderer konkreter Konzeptionen dieser Methoden.

Die Trennschärfe der konkreten Konzeptionen betreffend gibt es von den Beitragenden mehrere Aussagen, welche andeuten, dass man es hier nicht mit Extrempositionen zu tun hat. Besonders deutlich wird dies an Craigs folgender Aussage:

The difficulty in responding to Gary Habermas is that he has so qualified evidentialism that it ceases to be an interesting alternative to other approaches to apologetics. Pity our poor editor! Ideally he would like to find a wild-eyed fideist on one end of the spectrum and a hard-nosed theological rationalist on the other. Instead, he winds up with a

presuppositionalist who argues like an evidentialist and an evidentialist who endorses belief in Christian theism on the basis of the testimony of the Holy Spirit apart from evidence. (Cowan 2000, S. 77).

Habermas' Kritik an Craigs Explikation der klassischen Methode besteht erstens darin, dass dieser seine Methode nicht klar genug abgrenze, da er bei seiner historischen Argumentation für den christlichen Theismus die evidenzbasierte Methode „umarme“ (ebd., S. 37). Zweitens benötige Craigs Begriff „know“ eine deutlichere Klärung (Craig unterscheidet zwischen know und show im Kontext der Frage nach der Wahrheit des Christentums). Drittens benötige man einen offeneren Zugang zur Verwendung von Indizien. Viertens sei das Verhältnis zwischen religiösem Zweifel und Sünde deutlicher zu klären (vgl. ebd.)

Ein Aspekt in Craigs System, welchen ich hochproblematisch finde, ist seine spezifische Anwendung der reformierten Epistemologie (gemeint ist nicht die apologetische Methode, sondern die Epistemologie selbst). Die Begriffe warrant, defeater und defeater defeater (vgl. Plantinga 2000) wendet Craig in einer Weise auf christliche Lehren an, dass seine Theologie unangreifbar wird. Das Zeugnis (witness) des Heiligen Geistes (gemeint ist in etwa, dass Gott persönlich einem Menschen zeigt oder Gewissheit schenkt, dass der christliche Gott existiert oder wie die Beziehung dieses Menschen zu Gott ist) sei ein defeater für jeden denkbaren defeater. Selbst wenn also wirklich alles in der Welt dagegen spräche, so würde diese spezielle persönliche religiöse Erfahrung (nicht religiöse Erfahrung im Allgemeinen) trumpfen (vgl. ebd., S. 13-29). Diese Immunisierung der eigenen Weltanschauung gegen jede Form der Kritik ist nach meiner Einschätzung das eigentliche Problem in Craigs Denken.

Auch Habermas kritisiert diesen Punkt von seinem christlichen Standpunkt aus, wenn er schreibt: „He [Craig] says that if we require that defeaters for defeaters of belief in God be extrinsic, then we have not removed the sting of the evidentialist knowing process. Therefore, he argues that the Holy Spirit is the defeater par excellence. He is able to defeat any defeater. [...] There are many Christians who believe that the Holy Spirit has led them to believe and do things that turn out to be false“ (ebd., S. 37).

John Frame kritisiert an Craig, dass dieser darauf bestehe, dass Argumente in diesem Kontext auf einer gemeinsamen Grundlage (Sinneswahrnehmung, rationale Selbstverständlichkeit, geläufige Modi des Schlussfolgerns) basieren müssten. Wenngleich Frame nicht wie andere Präsuppositionalist:innen behauptet, dass es keinerlei derartige gemeinsame

Grundlage gebe, so betont er doch die Notwendigkeit transzendentaler Argumente. Letztlich basiert seine Einschätzung über diese Notwendigkeit auf seiner Theologie und im besonderen seiner Einschätzung noetischer Effekte von Sünde und folgender Unterstellung: „He [Craig] underestimates the motivation of unbelieving scholarship to twist the evidence according to nontheistic presuppositions“ (ebd., S. 42). Diese Einschätzung beziehungsweise Unterstellung sehe ich genauso kritisch wie Craigs spezielle Anwendung der reformierten Epistemologie, da sie meines Erachtens ebenfalls eine Form der Immunisierung gegen jegliche Kritik von außen darstellt und die Möglichkeit eines sinnvollen Dialogs zwischen unterschiedlich Denkenden eliminiert.

Frames Kritik ist meines Erachtens verallgemeinerbar auf klassische Apologetik im Allgemeinen (wenngleich möglicherweise nicht auf jede einzelne konkrete Konzeption). Frame selbst betrachtet sie ebenfalls anwendbar auf evidenzbasierte und kumulative Apologetik: „In my view, not a great deal of difference exists between the methods of William Craig, Gary Habermas, and Paul Feinberg. So my replies to Craig and Feinberg will, to a large extent, also apply to Habermas“ (ebd., 84).

Kelly James Clark differenziert zwischen Craigs Zugang und jenem, den er hyper-classical apologetics nennt. Dieser ordnet er Apologet:innen zu, welche die menschliche Vernunft als oberste Autorität (in einem überheblichen Sinne) verstünden. Clark kritisiert daran: „[It] would make everyone a philosopher - constantly assessing evidence pro et contra and constantly adjusting one's beliefs to the variations in evidence“ (ebd., S. 51). Auch wenn nicht jeder Mensch ein/e Philosoph:in sein muss, ist mir nicht klar, wieso Clark es schlecht fände, wenn Menschen ihre Meinungen ständig an neue Indizien anpassen würden. Mir scheint das jedenfalls ein positives Bild zu sein. Vermutlich kommt er durch folgende Einschätzung zu dieser negativen Bewertung: „Hyper-classical apologetics is long on promise and short on fulfillment - demanding and promising evidence for God's existence and for the truth of Christianity and then being unable to deliver“ (ebd.). Wenngleich Craig bei der Argumentation für einen allgemein theistischen Gott nach Clark nicht in diese Falle trete, so schreibt er ihm dies doch bei seiner Argumentation für den christlichen Theismus zu: „He does, however, fall into a similar problem - promising evidence for Christian belief that is difficult to provide“ (ebd.).

Clarks Kritik an Craig entspricht seiner allgemeinen Kritik an indiziengestützten Argumenten. Das Problem liege darin, dass unsere Glaubenssätze (believings) immer untrennbar mit unseren Leidenschaften, Emotionen und unserem Willen verbunden seien. In manchen

Situationen wären diese hilfreich, in anderen hinderlich bei der Wahrheitssuche. Jedenfalls würden diese bedingen, was als Indiz zähle, welches Gewicht zuzuordnen sei und welche Schlüsse man ziehen könne (ebd, S. 55).

Wie bereits erwähnt, bestätigte mir Lydia McGrew in unserer E-Mail-Korrespondenz, dass sie sich mit Überzeugung der evidenzbasierten Methode zurechnet.⁹⁵ Ihre Begründung kann als Kritik an der klassischen Methode im Allgemeinen verstanden werden. Denn wenn die Reihenfolge der Berücksichtigung der Indizien epistemologisch keine Rolle spielt, dann ist auch der Zweischritt der klassischen Apologetik nicht von Nöten.⁹⁶

Als nächstes möchte ich Kritik an der evidenzbasierten Methode darstellen. Craig kritisiert an Habermas, dass dessen Definition der evidenzbasierten Methode keine interessante Alternative zur klassischen Apologetik darstelle. Interessanterweise bezeichnet Habermas Richard Swinburne als Evidentialisten, woraufhin Craig meint, dass er auch ihn selbst dann als solchen einordnen müsse (vgl. ebd., S. 77).

Ein weiteres Problem sieht Craig darin, dass Erklärungen mit Verweisen auf Übernatürliches ohne den ersten Schritt der klassischen Apologetik als zu ad hoc gewertet würden: „They postulate what appears to be a deus ex machina in order to explain some event. The challenge for the Christian evidentialist will be to reduce this ad hoc-ness of his explanation“ (ebd., S. 78).

Feinberg merkt an, dass man bei Argumenten aus Wundern Kriterien brauche, um zwischen Wundern, die von Gott verursacht würden, und anderen Wundern zu unterscheiden. Aus seiner christlichen Perspektive heraus erwähnt er von Gott und von Satan verursachte Wunder (vgl. ebd., S. 82). Doch diese Anmerkung lässt sich verallgemeinern: Man benötige Kriterien, mit denen man unterscheiden könne, welche Ursache übernatürliche Wirkungen hätten, denn nur Gott als mögliche Ursache zu denken, wäre keine Selbstverständlichkeit.

Darüber hinaus betrachtet Feinberg den evidenzbasierten Zugang als in seiner kumulativen Methode enthalten. Er würde aber weitere Argumente hinzuziehen: „To Habermas’s argument I have added characteristics of the universe in which we live; its contingency and orderliness; the experience of God’s presence and a relationship with him, which many claim to have had; the existence of a moral law; a revelation that claims to come from God; and

⁹⁵ Vgl. McGrew, Lydia: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 14.4.2023.

⁹⁶ Selbstverständlich kann dieser Zweischritt apologetisch gerechtfertigt sein, wenn Menschen sich leichter durch die klassische Methode "überzeugen" lassen. Aber er wäre deshalb noch nicht philosophisch notwendig. Nur letzteres ist für diese Arbeit von Interesse.

prophecies that are contained in this revelation that are fulfilled. [...] This seems only to strengthen the case for God's existence and Christian theism" (ebd., S. 82).

Frame denkt, dass Habermas die Übereinstimmung unter Bibelkritiker:innen in Bezug auf die Minimal Facts und die generelle Verlässlichkeit der biblischen Auferstehungsberichte überschätze. Ähnliches gelte für Craig, wobei sich die beiden Ansätze für Frame sowieso eher in der Schwerpunktsetzung als in der Methodik unterscheiden (vgl. ebd., S. 84).

Weiters stimmt er zwar zu, dass historische Indizien Gottes Existenz voraussetzen (pre-suppose) würden, und dass man den Theismus bereits etablieren könne/solle, bevor man sich den historischen Indizien zuwendet. Doch er glaubt, dass die theistische Weltanschauung an einem noch früheren Zeitpunkt unseres Schlussfolgerns beachtet werden müsse. Seinen Zugang beschreibt er folgendermaßen: „Counters of steps, therefore, are invited to see my position either as three steps or as one: either as presupposition → theistic proof → historical argument, or as a single transcendental argument from any fact in the universe, based on revealed presuppositions“ (ebd. pdf 91). Demnach ist auch nicht verwunderlich, dass Frame Habermas' Voraussetzung einer ontologischen sowie epistemischen gemeinsamen Grundlage (common ground) kritisiert, wobei er ersterer zustimmt (vgl. ebd., S. 86).

Interessant finde ich Frames Anmerkung, dass Habermas zwar auf Personen wie David Hume, die übernatürliche Erklärungen von vorneherein ausschließen, eingehe, aber einen anderen gewichtigen Einwand nicht thematisiere: „[He] does not respond to Hume's most persuasive argument (in my opinion), which is that extraordinary reports require extraordinary levels of evidence if they are to be credible“ (ebd., S. 87).

Clark wiederum betrachtet es als einen fatalen Fehler, die historischen Indizien (evidence), welche die Göttlichkeit Christi stützen, wie Habermas als ausreichenden Beweis sowohl für Gottes Existenz als auch die Wahrheit des Christentums zu betrachten: „[The] historical evidence alone proves, I shall argue, little or nothing“ (ebd., S. 88). Das Hauptproblem mit diesem Zugang liege darin, dass unterschiedliche Personen die Indizien je nach mitgebrachten Voraussetzungen unterschiedlich bewerten würden (vgl. ebd., S. 94). Indizien haben dennoch auch in Clarks Methode einen Platz, nämlich als defeater: „Nonetheless, I have defended a role for evidence - it can defeat the pretensions of the naturalistic biblical scholar“ (ebd., S. 94).

Die folgenden Einwände wurden an der kumulativen Methode geäußert. Craig kritisiert an Feinbergs Konzeption, dass dieser zwar einerseits betone, dass es keine soliden beziehungsweise schlüssigen (sound) demonstrativen oder Wahrscheinlichkeitsargumente für die

Existenz Gottes gebe. Andererseits habe er nie definiert, was er unter einem Beweis Gottes verstehe. Craig rekonstruiert dessen Verständnis eines Wahrscheinlichkeitsarguments, welches als Beweis Gottes gelten würde, folgendermaßen: „[An] argument for God’s existence constitutes a theistic proof if it is sound, informally valid, and its premises are more plausible than their denials. This seems to be roughly what Feinberg means by a probability argument“ (ebd., S. 116). Craig fragt anschließend, ob denn nicht die Prämissen im ontologischen Argument nach Plantinga und dem (kalam) kosmologischen Argument zumindest plausibler wären als deren Negationen. Feinbergs Einwand, dass die Argumente Prämissen beinhalten, welche Nicht-theist:innen nicht als wahr akzeptieren würden, zeige nach Craig nicht, dass die Prämissen weniger plausibel wären, als ihre jeweilige Negation.

Des Weiteren meint Craig, dass Feinberg seinen kumulativen Zugang fälschlicherweise als Schluss auf die beste Erklärung bezeichne, da er Feinbergs Vorgehen als induktiv beschreiben würde. Die größte Diskrepanz zwischen einem Schluss auf die beste Erklärung und Feinbergs Vorgehen scheint für Craig folgendes zu sein: „It is no part of inference to the best explanation that the hypothesis is rendered probable by the cumulative weight of considerations, which, taken individually, do not make the hypothesis probable. But this seems to be the essence of Feinberg’s cumulative case approach“ (ebd., S. 118).

Craig argumentiert auch dafür, dass kumulative Apologet:innen wie Feinberg selbstverständlich starke und keine schwachen Argumente in ihr System einbauen wollen. Daraus folge, dass kumulative Apologet:innen genauso bemüht sein werden, die Argumente der klassischen Apologetik zu verteidigen. Ich schätze, dass Craig daher die Einwände der kumulativen Apologet:innen an der klassischen Methode nicht für gültig hält und keinen essentiellen Unterschied zwischen den Richtungen sieht. Sein Punkt ist jedenfalls folgender: „[The] cumulative case apologist will be just as exercised as the classical apologist to present theistic arguments and Christian evidences based on premises that have as high a degree of probability as can be found“ (ebd., S. 118).

Frames knappe Kritik an Feinberg lässt sich in einem einzigen Zitat zusammenfassen: „[The] chief problem in Feinberg’s paper is that he does not consider the question as to the rules of the rational game and the further question of whether these rules are religiously neutral. In apologetic methodology most everything hinges on those questions“ (ebd., S. 131).

Clark glaubt zwar, dass man oft ein Urteil auf Grundlage nicht völlig überzeugender Indizien fällen müsse und dass dies auch möglich sei. Als Beispiel dafür nennt er das Urteil

der Geschworenen in einem Gerichtsverfahren. Doch an einem entscheidenden Punkt divergiert seine Position von Feinbergs Ansichten: „Unlike juries, however, Feinberg thinks that there is only one reasonable conclusion that a person can come to given the evidence. Here is where we depart in our judgments of the success of cumulative case arguments“ (ebd., S. 132). Wie dieses Zitat bereits andeutet, ist Clarks Kritik an Feinbergs Konzeption verallgemeinerbar auf die kumulative Methode im Allgemeinen. Interessant ist auch, dass Feinberg seine eigene Kritik (kumulativen Argumente fehlen die Überzeugungskraft) mit Feinbergs Kritik an der klassischen Methode (deduktive theistische Argumente sind nicht demonstrativ/zwingend) vergleicht und die Ähnlichkeit hervorhebt (ebd., S. 139).

Den Präsuppositionalismus wiederum bezeichnet Craig, in Anlehnung an Plantinga, als herumtastende, implizite und unvollständige Variante der reformierten Epistemologie. Er erwähnt, dass Präsuppositionalist:innen üblicherweise der *petitio principii* Fehlschluss vorgeworfen wird und hebt hervor, dass auch Frame zirkuläre Sätze für notwendig halte. Craigs Kritik daran lautet folgendermaßen: „It is difficult to imagine how anyone could with a straight face think to show theism to be true by reasoning ‚God exists. Therefore, God exists‘“ (ebd., S. 157).

Doch ebenso betont er, dass der Präsuppositionalismus mehr zu bieten habe als Zirkelschlüsse, nämlich die transzendentalen Argumente. Allerdings verwechsle Frame transzendentes Schlussfolgern mit dem, was man im Mittelalter *donstatio quia* nannte, also Beweis, der von der Konsequenz zum Grund fortschreitet. Zuletzt schreibt Craig: „What is perhaps the most astonishing feature of Frame’s essay is that when he comes to presenting his ‚Sketch of an Apologetic,‘ he completely abandons presuppositionalism, [...] and launches into a straight evidentialist apologetic that would delight the heart of any theological rationalist!“ (ebd.).

Habermas wiederum bemängelt: Während Frame anerkenne, dass man selbst bei einem präsuppositionellen Ansatz Indizien für den christlichen Theismus entwickeln müsse, entwickle dieser kein historisches Argument und gestehe sogar ein, dass dies für Van Tilianer:innen im Allgemein gelte. Das findet Habermas kritisch, da eine apologetische Strategie seiner Ansicht nach systematisch vorgehen sollte (vgl. ebd., S. 166).

Weiters kritisiert Habermas folgendes: „Second, all presuppositions are not created equal, yet Frame assumes more truth on behalf of Christianity than is allowed for other systems“ (ebd.). Dabei sei die erste Phase in Frames Argumentation derart zirkulär, dass sie als apologetisches Argument unbrauchbar sei (vgl. ebd.). Ich verstehe Habermas’ soeben genannte

Aussagen so: Frame gebe den christlichen Präsuppositionen epistemischen Vorrang, obwohl er diesen nicht begründen könne.

Nach Feinberg sei es möglich, dass Frames Vorbehalte gegenüber der Verwendung von Indizien daher rührten, dass er denke, dass dies einen gemeinsamen Nenner benötige und die Annahme eines gemeinsamen Nenners von einem verlangen würde, die biblischen Präsuppositionen zu verlassen und Neutralität zu behaupten. Feinberg konstatiert aber, dass keine Seite (Theist:innen, Nicht-theist:innen) Neutralität behauptete und dass dies für die Annahme eines gemeinsamen Nenners auch nicht notwendig sei (vgl. ebd., S. 171).

Ich möchte ergänzen: Man kann auch christliche Präsuppositionen vertreten und von einem gemeinsamen Nenner ausgehen. Doch Frames Präsuppositionen, welche für ihn ja jene darstellen, die er als christliche Präsuppositionen bezeichnet, lassen die Annahme eines gemeinsamen Grundes nicht zu. Es scheinen mir nicht die Schlussfolgerungen aus den Präsuppositionen zu sein, worin sich Frame und Feinberg unterscheiden, sondern die Präsuppositionen, die sie aus ihrer Theologie ableiten. Ein Beispiel dafür findet man in Clarks Ausformulierung seiner Kritik an Frames Position.

Weiters spreche Frame nach Feinberg nicht nur über transzendente Argumente, sondern auch über eine gewisse Zirkularität bei der Verteidigung des christlichen Glaubens: „He says that we are to presuppose the truth of Christianity in all our thinking. [...] We are also to presuppose that God’s Word is true, assuring the conclusion at the beginning of the argument“ (ebd., S. 172). Diese offensichtliche Zirkularität sei nach Frame nichts Problematisches. Doch Frame kritisiert daran, dass es die Wahrheit des Christentums garantiere, bevor auch nur ein einziges Argument dafür dargelegt wurde. Für Feinberg ließe sich dieses Problem vermeiden, indem man grundlegende logische Normen, wie beispielsweise den Satz vom Widerspruch, als gemeinsamen Nenner anerkenne (vgl. ebd.).

Clarks Kritik ist stärker an Van Til als an Frame gerichtet, wobei er kritisiert, dass sich Frame zwar von dem Folgenden abgrenze, aber gleichzeitig ähnliche Aussagen tätige. Van Tils epistemologische Behauptungen würden nach Clark den Anschein erwecken, als implizierten sie, dass Nichtchrist:innen gar nichts wissen könnten. Clark führt aber aus, dass Gott der ontologische Grund für Erkenntnis sei und nicht der epistemologische. Auch für Atheist:innen sei Gottes Existenz für Wissen notwendig. Das bedeute aber nicht, dass diese sich über Gottes Existenz bewusst sein müssten (vgl. ebd., S. 176). Diese Unterscheidung erin-

nert mich an Craigs Verteidigung eines moralischen Arguments, wenn er festhält, dass Atheist:innen sehr wohl moralisch handeln könnten, sie aber über keine rationale Begründung für die Existenz objektiver Moral verfügen würden (vgl. Craig 1997).

Clark schlussfolgert weiter, dass - sofern Nichtchrist:innen gar nichts wissen könnten - jede Form der Kommunikation zwischen Christ:innen und Nichtchrist:innen unmöglich wäre. Aus der Tatsache, dass Kommunikation zwischen beiden stattfindet, könne man bereits schließen, dass Van Tils Annahmen falsch wären (vgl. Cowan 2000, S. 177). Clarks Kritik lässt sich mit folgendem Zitat zusammenfassen: „The consequences of Frame’s presuppositionalist views would make apologetics impossible. That seems good reason to me to reject his presuppositionalist presuppositions“ (ebd., S. 180).

Nun folgt Kritik an der reformiert epistemologischen Methode. Craig stimmt zwar mit Clarks zentraler These, dass Glaube an Gott nicht die Unterstützung von Indizien oder Argumenten bräuchte, um rational zu sein, überein, ist aber skeptisch gegenüber der Existenz eines *Sensus Divinitatis*. Clark biete zwar drei Gründe dafür an, warum Christ:innen glauben sollten, dass Menschen eine kognitive Fakultät hätten, welche Glauben an Gott produziere, doch keiner dieser Gründe zeige, dass dieser Glaube eher in einem natürlichen Instinkt oder einem angeborenem Bewusstsein als in dem Zeugnis des Heiligen Geistes gegründet sei (vgl. ebd., S. 197).

Habermas’ Kritik ist durchwegs allgemein an reformierte Epistemolog:innen gerichtet. Diese würden regelmäßig sowohl den Evidentialismus als auch den klassischen erkenntnistheoretischen Fundamentalismus (foundationalism) verurteilen. Dennoch würden sie selbst ein Fundament anbieten, um den Vorwurf des Fideismus’ zu vermeiden. Daher sollten sie nach Habermas auch spezifizieren, in welchem Sinn sie irgendeine Art indizienbasierter Untermauerung akzeptieren (vgl. ebd., S. 206).

Weiters kritisiert er an der reformierten Epistemologie, dass diese, selbst wenn sie den Glauben an Gott als *properly basic* beweisen (establish) könnte, wichtige Fragen völlig offen lassen würde: „Which theism is true, and do we have a being to be worshiped?“ (ebd., S. 206). Außerdem sei ihm nicht klar, wie man ohne detaillierte positive Indizien wissen könne, dass der christliche Theismus tatsächlich wahr sei (vgl. ebd.). Vielleicht möchte Habermas mit dem letzten Punkt auf eine Unterscheidung zwischen einem gerade noch rational gerechtfertigten Glauben einerseits und einem robusten, verlässlichen Glauben andererseits hinweisen.

Nach Feinberg sei die reformierte Epistemologie zwar die beste Erklärung der epistemischen Strukturen von Gläubigen, doch sie sei nur die halbe Erzählung und könne nicht für sich allein stehen: „For many believers, belief in God is properly basic, or not held on the basis of evidence. Unbelievers, however, are quite different. They not only think that belief in God is not properly basic, but belief in God is nowhere in their epistemic structure“ (ebd., S. 39).

Frame freut sich über Clarks Aussagen, dass schlussfolgerndes Denken an irgendeinem Punkt starten müsse, dass man manche Wahrheiten einfach akzeptieren und von ihnen aus Schlüsse ziehen müsse und man den Glauben an Gott als einen derartigen Startpunkt sehen könne. Er kritisiert aber, dass Clark seiner Ansicht nach nicht verstehe, wie viel mehr es beinhalte, Gott als epistemischen Startpunkt zu akzeptieren: „[It] will not be enough to say that belief in him is independent of argument; rather, we must allow him to establish the very standards that govern argument“ (ebd., S. 214).

Nachdem nun die kontextbezogene Betrachtungsweise anhand der fünf argumentativen Strategien diskutiert wurde, folgt im nächsten Kapitel die isolierte Betrachtung.

6.2. Isolierte Betrachtung

Möchte man Argumente unabhängig von den Argumentationsketten ihrer Urheber:innen beziehungsweise von ihren Kontexten analysieren, so kann man von einer isolierten Betrachtung sprechen. Hierfür bieten sich die bereits genannten Unterscheidungsmerkmale an: die Art des Schlusses, die Art der Prämissen und der Inhalt.

6.2.1. Art des Schlusses

Üblicherweise werden Argumente in folgende vier Arten eingeteilt: deduktive, induktive, abduktive und Analogie-Argumente. Dieser Unterscheidung folgt auch Catarina Dutilh Novaes in ihrem Eintrag „Argument and Argumentation“ in der *Stanford Enzyklopädie der Philosophie* (vgl. Dutilh Novaes 2022). Deduktive Argumente kennzeichnet sie darin folgendermaßen: „Valid deductive arguments are those where the truth of the premises necessitates the truth of the conclusion: the conclusion cannot but be true if the premises are true“ (ebd.). Deduktive Schlüsse gelten möglicherweise als die verlässlichsten Schlüsse. Dennoch lässt sich auch an ihnen ganz allgemein Kritik äußern.

Nach Dutilh Novaes kamen einige Philosoph:innen zu dem Schluss, dass die notwendige Wahrheitssicherung scheitere. Motiviert sei dies unter anderem durch bekannte logische Paradoxa (Liar oder Currys Paradoxon), die Verteidigung der Idee kontingenter logischer Wahrheiten sowie durch den Einwand, dass durch den Schluss nicht Wahrheit sondern Gewährleistung (warrant), Behauptbarkeit (assertibility), Kohärenz oder Inkohärenz erhalten blieben. Weiters führt sie zwei philosophische Probleme in Bezug auf die Rechtfertigung deduktiver Schlüsse an: Die exakte Natur der involvierten Notwendigkeit (metaphysische, logische, linguistische, epistemische) und die Möglichkeit einer nicht-zirkulären Grundlegung deduktiver Schlüsse. Zuletzt erwähnt sie den sogenannten Skandal der Deduktion. Gemeint ist, dass aus dem Umstand, dass Deduktion nicht erweiternd ist, folgen könnte, dass sie nicht aufschlussreich (informative) wäre, was ihren Nutzen stark limitieren würde (vgl. ebd.).

Induktion beschreibt sie wie folgt: „Inductive arguments are arguments where observations about past instances and regularities lead to conclusions about future instances and general principles“ (ebd.). Es gehe dabei um statistische Frequenzen, die zu über die Stichprobe hinausgehenden Generalisierungen führen: „from the observed to the unobserved“ (ebd.). In einem guten induktiven Argument würde demnach die Wahrheit der Prämissen nicht wie bei deduktiven Argumenten die Wahrheit der Konklusion garantieren, sondern für dieselbe ein gewisses Maß an Rückhalt bereitstellen.

Richard Swinburne beschreibt induktive Argumente im Kontext von Wahrscheinlichkeiten und unterscheidet induktive Argumente, bei welchen die Prämissen die Konklusion wahrscheinlich - also wahrscheinlicher als ihr Gegenteil - machen und jenen, bei welchen die Prämissen die Wahrscheinlichkeit der Konklusion erhöhen, verglichen mit deren Wahrscheinlichkeit ohne besagtes Argument. Dazu schreibt er: „Ein Argument, in dem die Prämissen die Folgerung wahrscheinlich machen, soll ein korrektes P-induktives Argument genannt werden (von engl. *probable*). Ein Argument, in dem die Prämissen zur Wahrscheinlichkeit der Folgerung nur beitragen (d.h. die Folgerung wahrscheinlicher machen als ohne diese Prämissen) soll ein korrektes C-induktives Argument heißen (von engl. *confirm*) (Swinburne 1987, S. 15f).

An induktiven Schlüssen wurde nach Dutilh Novaes von David Hume kritisiert, dass es ein Argument geben müsse, welches die Gültigkeit eines Uniformitäts-Prinzips (die Welt zeigt ein gewisses Maß an statistischer Regelmäßigkeit) belege. Dieses Argument könne aber nicht deduktiv sein, da es nicht undenkbar sei, dass sich der Verlauf der Natur ändere.

Es könne aber auch kein Wahrscheinlichkeitsargument sein, da ein solches die Gültigkeit des Uniformitäts-Prinzips bereits voraussetzen würde. Da es keine weiteren Möglichkeiten gebe, könne Induktion nicht gerechtfertigt werden. Gilbert H. Harman wiederum argumentiert, dass abzählende (enumerative) Induktion entweder nicht immer gerechtfertigt oder immer gerechtfertigt, aber ein uninteressanter Spezialfall eines Schlusses auf die beste Erklärung sei. Harman selbst sieht in Induktion keinen Schluss, der für sich selbst gerechtfertigt ist (vgl. Dutilh Novaes 2022).

Was Dutilh Novaes unter Abduktion versteht, lässt sich hiermit zusammenfassen: „An abductive argument is one where, from the observation of a few relevant facts, a conclusion is drawn as to what could possibly explain the occurrence of these facts“ (ebd.). Auffällig sind hier die Begriffe „few“ und „relevant“. Der Hauptunterschied zu induktiven Argumenten liege aber darin, dass Abduktion oft rückwärts gerichtet sei, wenn versucht werde, etwas zu erklären, das bereits passiert sei, während Induktion aus Vergangenem auf Zukünftiges und allgemeine Prinzipien schließe. Die Philosophin räumt gleichzeitig ein, dass dies das moderne Verständnis von Abduktion ist und nicht jenes des Begründers dieses Begriffes, Charles Sanders Peirce. Des Weiteren verweist sie darauf, dass abduktive Argumente oft als Schluss auf die beste Erklärung verstanden würden, wenngleich manche Autor:innen dafür argumentieren, dass man diese beiden Konzepte unterscheiden solle (vgl. ebd.).

Bei abduktiven Schlüssen sei es allerdings eine äußerst komplexe Angelegenheit, präzise darzulegen, wie diese exakt funktionieren. Darüber hinaus sei nicht klar, ob es zutrefte, dass sie immer oder zumindest im Allgemeinen verlässlich und stichhaltig (cogent) seien, da wir Menschen die Tendenz hätten, nach kausalen Zusammenhängen und Einfachheit zu suchen, wo keine zu finden sei. Des Weiteren gebe es einige philosophische Probleme im Zusammenhang mit der Rechtfertigung der Abduktion. Die Philosophin verweist auf die einflussreiche Kritik von Bas C. van Fraassen, welcher diese in *Laws and Symmetry* 1989 veröffentlicht hat, erwähnt aber auch einen häufig vorgebrachten Einwand in Form folgender Frage: Are „we entitled to conclude that the conclusion of an abductive argument is true solely on the basis of it being a good (or even the best) explanation for the phenomena in question?“ (ebd.). Für diesen Sprung von explanativer Überlegenheit zu Wahrheit könne es nach Dutilh Novaes keine a priori Rechtfertigung geben (vgl. ebd.).

Analogie-Argumente beschreibt die Philosophin folgendermaßen: „Arguments by analogy are based on the idea that, if two things are similar, what is true of one of them is likely

to be true of the other as well“ (ebd.). Die logische Form solcher Argumente gibt sie ebenfalls an. Dabei steht S für source domain und T für target domain der Analogie:

1. „S is similar to T in certain (known) respects.
2. S has some further feature Q.
3. Therefore, T also has the feature Q, or some feature Q* similar to Q“ (ebd.).

Derartige Argumente seien weit verbreitet. Als Beispiele nennt sie das Chinesische Zimmer von John Searle und das Argument des bewussten Geigers von Judith Jarvis Thomson. An diesen beiden Beispielen veranschaulicht sie auch die gängige Kritik an derartigen Argumenten, was sie die Achillesferse von Analogie-Argumenten nennt: „Both arguments have been criticized on the grounds that the purported similarity between the source and the target domains is not sufficient to extrapolate the property of the source domain (the permissibility of disconnecting from the violinist; the absence of understanding in the Chinese room) to the target domain (abortion; digital computers and artificial intelligence)“ (ebd.).

Erwähnenswert scheint mir diesbezüglich zu sein, dass man laut Swinburne alle induktiven Schlüsse als Analogie-Schlüsse darstellen könne (vgl. Swinburne 1987, S. 198).

6.2.2. Logische Form

Die Einteilung in deduktive, induktive, abduktive und Analogie-Argumente berücksichtigt bereits einen Teilaspekt der logischen Form von Argumenten. Es gibt aber noch mehr rein logische Unterscheidungsmerkmale als die Art des Schlusses.

Deduktive Argumente können Syllogismen sein oder auch nicht, sie können ontologische, transzendente oder Wahrscheinlichkeitsargumente sein. Vermutlich gibt es noch weitere Arten von deduktiven Argumenten, welche sich rein ihrer logischen Form nach kategorisieren lassen. Davon abgesehen könnte man sich noch tiefergehender mit Unterkategorien beschäftigen, wie am Beispiel meiner persönlichen Einordnung transzendentaler und präsuppositioneller Argumente zu erkennen ist. Doch für einen ersten Entwurf sollen die eben genannten Kategorien logischer Formen deduktiver Schlüsse ausreichen.

Induktive Argumente können C-induktiv oder P-induktiv sein. Gerhard Schurz teilt abduktive Vorgehensweisen wiederum in kreative und selektive Abduktionen ein: „I call abductions which introduce new concepts or models creative, in contrast to selective abduc-

tions whose task is to choose the best candidate among a given multitude of possible explanations“ (Schurz 2008, S. 202).⁹⁷ Kreative Abduktion würde meines Erachtens stärker dem entsprechen, was Peirce unter Abduktion verstand. Hypothesengenerierung ist allerdings für diese Arbeit nicht relevant, weshalb im Folgenden unter Abduktion entsprechend der Definition von Dutilh Novaes stets selektive Abduktion zu verstehen ist. Analogie-Argumente lassen sich rein formal in positive, negative, neutrale und hypothetische Analogien unterteilen (vgl. Bartha 2022).

Betrachtet man die Prämissen in Bezug auf ihre Form noch genauer, so kann man zwischen den Kategorien a priori und a posteriori unterscheiden. In den folgenden Kategorisierungen wird einem Argument der Begriff a posteriori zugeschrieben, wenn dies auf mindestens eine Prämisse zutrifft. Mit Blick auf die Konklusionen erscheint es mir wichtig zu sein, zwischen bedingten und unbedingten Konklusionen in dem von mir oben erarbeiteten Sinne zu unterscheiden (siehe Kapitel „Definitionen und Abgrenzungen“).

6.2.3. Inhalt

Versucht man philosophische Argumente speziell für die Existenz des christlichen Gottes inhaltlich zu unterteilen, so ist selbstverständlich das Alleinstellungsmerkmal, auf welches sich das Argument bezieht, ein sinnvolles Kriterium. Allerdings können sich zwei Argumente auf das gleiche Alleinstellungsmerkmal beziehen und dennoch inhaltlich sehr unterschiedlich sein. Darüber hinaus gibt es die zu berücksichtigende bekannte Einteilung von Gottesbeweisen in kosmologisch, teleologisch, moralisch und ontologisch. Für diese Arbeit ist es aber nicht sinnvoll, diese Einteilung zu übernehmen, wie ich gleich zeigen werde.

Der Begriff ontologisch bezieht sich hier üblicherweise auf Argumente, welche „den Satz ‚Gott existiert‘ [...] als analytisch wahr erweisen“ wollen (Meixner 1992, S. 246). Uwe Meixner schlägt daher vor, derartige Argumente als analytische anstatt ontologische zu bezeichnen. Dies ist eine formale Beschreibung und keine inhaltliche. Die Begriffe kosmologisch und moralisch sind eindeutig inhaltliche Charakterisierungen, da sie beschreiben, welche Themen in den Prämissen vorkommen müssen. Auch der Begriff teleologisch bezieht sich wohl eher auf Inhaltliches als auf die logische Form. Dies bestätigt sich darin, dass teleologische Argumente analogisch, deduktiv und abduktiv sein können (vgl. Ratzsch u. Koperski 2023). Diese berühmte Unterteilung berücksichtigt also teilweise formale Aspekte

⁹⁷ Für eine detailliertere Unterteilung siehe Schurz 2008, S. 206, Abbildung 1.

und teilweise inhaltliche. Deshalb wurden ontologische Argumente oben bereits angeführt, während die anderen drei Begriffe erst hier hinzukommen.

Da es nicht ausgeschlossen ist, dass es kosmologische, teleologische oder moralische Argumente für die Existenz speziell des christlichen Gottes gibt, werde ich diese Charakterisierungen in mein System aufnehmen, wenngleich die hier diskutierten Argumente nicht in diese Kategorien passen. Ergänzen möchte ich die Kategorien henologische und ontologiebezogene Argumente. Henologische Argumente stellen dabei eine Unterkategorie der ontologiebezogenen dar. Unter ontologiebezogenen Argumenten verstehe ich Argumente, welche philosophische Probleme aus dem Bereich der Ontologie als Grundlage haben und diese Probleme für ihre Argumentation heranziehen.

Die Bezeichnung ontologiebezogen wähle ich, um Verwechslungen mit dem sogenannten ontologischen Gottesbeweis zu vermeiden. Ontologiebezogen ist nicht im Sinne von analytisch zu verstehen. Henologische Argumente betrachte ich als Unterkategorie der ontologiebezogenen Argumente, da ich die Henologie als Teilbereich der Ontologie verstehe. Als henologische Argumente habe ich in dieser Arbeit nur jene Argumente bezeichnet, welche das philosophische Problem der Bestimmung des Verhältnisses von Einheit und Vielheit als Grundlage haben und dieses Problem für ihre Argumentation heranziehen.

Diese inhaltlichen Kriterien möchte ich nun in zwei Gruppen unterteilen: die inhaltlich gottbezogenen und die inhaltlich weltbezogenen. Unter inhaltlich gottbezogenen Argumenten verstehe ich jene, die für Alleinstellungsmerkmale des christlichen Gottes argumentieren. Unter inhaltlich weltbezogenen Argumenten verstehe ich jene, die bestimmte Aspekte der wahrnehmbaren Welt als Grundlage für ihre Argumentation haben. Die Unterkategorien der inhaltlich gottbezogenen Argumente sind mindestens: trinitarisch, inkarnationsbezogen und auferstehungsbezogen. Die Unterkategorien der inhaltlich weltbezogenen Argumente sind mindestens: kosmologisch, teleologisch, moralisch, historisch und ontologiebezogen mit der Unterkategorie henologisch.

Nach dieser Diskussion der kontextbezogenen und der isolierten Betrachtungsweise auf die Systematisierung der in dieser Arbeit dargestellten Argumente kann nun anschließend das religionsphilosophische Raster entwickelt werden.

6.3. Religionsphilosophisches Raster

Die bisherigen Ausführungen zu den unterschiedlichen Möglichkeiten einer Kategorisierung philosophischer Argumente für die Existenz des christlichen Gottes lässt sich zusammenfassend in folgenden Aufzählungspunkten darstellen:

- Argumentative Strategie
 - klassisch
 - evidenzbasiert
 - kumulativ
 - präsuppositionell
 - reformiert
- Logische Form
 - Deduktiv
 - ontologisch
 - syllogistisch
 - transzendental
 - Wahrscheinlichkeitsargument
 - Induktiv
 - C-induktiv
 - P-induktiv
 - Abduktiv
 - selektive
 - (kreative)
 - Analogisch
 - positive
 - negative
 - neutrale
 - hypothetische
- Art der Prämissen
 - a priori
 - a posteriori

- Art der Konklusion
 - bedingt
 - unbedingt
- Inhalt
 - gottbezogen
 - trinitarisch
 - inkarnationsbezogen
 - auferstehungsbezogen
 - weltbezogen
 - kosmologisch
 - teleologisch
 - moralisch
 - historisch
 - ontologiebezogen
 - henologisch

Kreative Abduktion spielt hier keine Rolle, daher habe ich diesen Punkt in Klammern gesetzt. Des Weiteren lasse ich der Übersicht halber in den unten dargestellten Tabellen die argumentative Strategie außer Acht. Argumente, welche ich in dieser Kategorie zuordnen kann, habe ich oben bereits eingeordnet (siehe Kapitel „Fünf argumentative Strategien nach Stephen B. Cowan“). Die hier behandelten trinitarischen Argumente könnte man wie oben diskutiert weiter unterteilen in jene, die für Multipersonalität argumentieren, jene die für genau drei göttliche Personen argumentieren und jene, die für eine spezielle Theorie der Trinität argumentieren. Auch diese Unterkategorien lasse ich der Übersicht halber in der obigen Zusammenfassung sowie den Tabellen weg.

Berücksichtigt man die unterschiedlichen Rekonstruktionen, so wurden in dieser Arbeit insgesamt 17 Argumente diskutiert. Auch diese lassen sich zusammenfassend in Aufzählungspunkten darstellen. Zur Orientierung führe ich die jeweilige Konklusion an, wenn gleich nicht alle 17 Argumente oben exakt in Prämissen und Konklusion aufgeteilt rekonstruiert wurden. In Klammern wurden Abkürzungen für das jeweilige Argument angeführt. Diese Abkürzungen sind auch in den Tabellen zu finden.

Die 17 Argumente dieser Arbeit sind zusammen mit ihren Konklusionen in folgender Liste zusammengefasst:

- Trinität
 - Argumente der Liebe nach
 - Richard Swinburne
 - Rekonstruktion 1: Es existieren notwendigerweise genau drei göttliche Personen (ST1).
 - Rekonstruktion 2: Wenn Gott existiert, dann existieren notwendigerweise genau drei göttliche Personen (ST2).
 - Stephen T. Davis: Notwendigerweise ist das soziale Modell der Trinität wahr (DT).
 - Andrew Kirschner: Gott ist ein tri-personales Wesen (being, KT).
 - William Lane Craig und J. P. Moreland: Das Gegenüber, an welches Gottes Liebe notwendigerweise gerichtet ist, muss sich in Gott selbst befinden (CT).
 - Analogia Entis: Gott ist mindestens zwei Personen in jeder möglichen Welt (AT).
 - Van Tils transzendental-theologisches Argument:
 - Rekonstruktion 1: Der trinitarische Gott existiert (TH1).
 - Rekonstruktion 2: Der christliche Theismus ist der Fall (TH2).
- Inkarnation
 - Potentielles deduktives Argument:
 - Rekonstruktion 1: Gott muss Mensch werden (PI1).
 - Rekonstruktion 2: Wenn es einen Gott gibt, dann müsste dieser Mensch werden (PI2).
 - Argument aus Swinburnes sechs bis sieben Gründen: Wenn es einen Gott gibt, der dem des klassischen Theismus ähnelt, dann steigt das Verhältnis der Wahrscheinlichkeiten zwischen Christentum und einer Religion, welche nicht die Inkarnation Gottes lehrt, zugunsten des Christentums (SI).
 - Swinburnes Argument aus dem menschlichen Leid: Gott wird notwendigerweise (zu irgendeinem Zeitpunkt der Menschheitsgeschichte) Mensch werden (LI).

- Auferstehung
 - Minimal Facts Argument nach
 - Gary Habermas: Die Auferstehung ist als historisch gesichert anzunehmen (HA).
 - Mike Licona: Jesu Auferstehung ist sehr sicher (very certain, LA).
 - Core Facts Argument nach William Lane Craig: Die Auferstehung ist ein Fakt (CA).
 - Maximal Data Argument nach Lydia u. Timothy McGrew: Die These der körperlichen Auferstehung Jesu ist deutlich wahrscheinlicher als deren Gegenteil (MA).
 - A priori & a posteriori Argument nach Richard Swinburne: Es ist sehr wahrscheinlich, dass Jesus der inkarnierte Gott war und dass er von den Toten auferstanden ist (SA).

In den folgenden drei Tabellen⁹⁸ sind die 17 Argumente in den rechten Spalten abgebildet und durch Markierungen (X) den jeweiligen Kategorien zugeordnet.

				ST1	ST2	DT	KT	CT	AT	TH1	TH2
Form	deduktiv	ontologisch		X	X	X	X	X	X		
		sylog.									
		trans.								X	X
		Wahrsch.									
		sonstige									
	induktiv	C									
		P									

⁹⁸ Dass die Argumente nicht in einer einzigen Tabelle dargestellt sind, hat keine inhaltlichen Gründe. Dies ist rein dem Umstand geschuldet, dass eine derartige Tabelle selbst im Querformat nicht auf eine Seite passen würde.

				ST1	ST2	DT	KT	CT	AT	TH1	TH2		
	abduktiv	selektiv											
	analog	positiv											
		negativ											
		neutral											
		hypoth.											
Prämisse	a priori			X	X	X	X	X	X	X			
	a post.										X		
Konklusion	bedingt				X								
	unbed.			X		X	X	X	X	X	X		
Inhalt	Gott	Trinität		X	X	X	X	X	X	X	X		
		Inkarnation											
		Auferst.											
	Welt	kosmol.											
		teleol.											
		moralisch											
		historisch											
		ontol.-bez.	henol.									X	X
			sonst.										

Tabelle 2: Argumente für die Trinität klassifiziert.

				PI1	PI2	SI	LI
Form	deduktiv	ontologisch					
		sylllog.					
		trans.					
		Wahrsch.					
		sonstige		X	X	X ⁹⁹	X
	induktiv	C					
		P					
	abduktiv	selektiv					
	analog	positiv					
		negativ					
		neutral					
		hypothet.					
	Prämisse	a priori					X
		a post.			X	X	
Konklusion	bedingt				X	X	
	unbed.			X			X
Inhalt	Gott	Trinität					

⁹⁹ Meine Rekonstruktion des Arguments ist deduktiv. Das Argument ist von Swinburne aber induktiv im Sinne einer Steigerung der Wahrscheinlichkeit gemeint. Aus seinen 6 Gründen lässt sich explizit kein Gottesbeweis ableiten, wie auch aus folgendem Zitat ersichtlich wird: „A religion that claims to have a revelation of [...] Incarnation is therefore very likely to be a religion with a true revelation [...]“ (Swinburne 1994, S. 237).

				PI1	PI2	SI	LI	
		Inkarnation		X	X	X	X	
		Auferst.						
	Welt	kosmol.						
		teleol.						
		moralisch						
		historisch						
		ontol.-bez.	henol.					
			sonst.					

Tabelle 3: Argumente für die Inkarnation klassifiziert.

				HA	LA	CA	M A	SA
Form	deduktiv	ontologisch						
		sylog.						
		trans.						
		Wahrsch.						
		sonstige						
	induktiv	C						
		P				X	X	
	abduktiv	selektiv		X	X	X		
	analog	positiv						
		negativ						

				HA	LA	CA	M A	SA	
		neutral							
		hypothet.							
Prämisse	a priori								
	a post.			X	X	X	X	X	
Konklusion	bedingt								
	unbed.			X	X	X	X	X	
Inhalt	Gott	Trinität							
		Inkarnation							
		Auferst.		X	X	X	X	X	
	Welt	kosmol.							
		teleol.							
		moralisch							
		historisch		X	X	X	X	X	
		ontol.-bez.	henol.						
sonst.									

Tabelle 4: Argumente für die Auferstehung klassifiziert.

Nachdem nun philosophische Argumente für die Existenz des christlichen Gottes gesammelt, kritisiert und systematisiert wurden, ist es an der Zeit, die wichtigsten daraus zu ziehenden Schlüsse darzustellen.

7. Fazit

Diese Arbeit zu schreiben war einerseits ein persönliches Anliegen, andererseits meiner Meinung nach auch für die Forschung relevant. Meine Forschungsfrage lautete: Welche genuin philosophischen Argumente für die Existenz speziell des christlichen Gottes gibt es, wie lassen sich diese in ein systematisches Raster unterschiedlicher Argumentationsarten einordnen und was sind mögliche Kritikpunkte sowohl an den Argumenten selbst sowie an unterschiedlichen Ebenen der Klassifikation?

Habe ich diese Forschungsfrage beantwortet? Ich konnte eine sinnvolle Arbeitsdefinition von Philosophie und philosophischen Argumenten geben, für diese Forschungsfrage wichtige Differenzen zwischen dem christlichen einerseits und dem jüdischen und islamischen Gottesbild andererseits sowie die Unterschiede zum Gott der Philosoph:innen aufzeigen und so Alleinstellungsmerkmale herausarbeiten, für die ich jeweils mehrere Argumente dargestellt, die ich auf unterschiedlichen Ebenen kritisiert und die ich anhand meines religionsphilosophischen Rasters systematisiert habe.

Die Alleinstellungsmerkmale Trinität, Inkarnation und Auferstehung mögen trivial wirken und man könnte den Eindruck gewinnen, dass die vorausgehende Diskussion gar nicht von Nöten gewesen wäre, doch ob es sich wirklich um Alleinstellungsmerkmale der christlichen Gottesvorstellung handelt, sollte meines Erachtens nicht auf der Ebene der individuellen Intuitionen, sondern wissenschaftlich ausgehandelt werden. Meine Liste an Alleinstellungsmerkmalen ist vermutlich unvollständig und weitere Forschungsarbeit kann hier geleistet werden, indem weitere gesammelt und für diese anschließend Argumente gesucht oder entworfen werden. Diesbezüglich soll mein religionsphilosophisches Raster eine Anregung sowohl für die Suche als auch besonders für das Entwerfen neuer Argumente sein. Die meinen Kriterien entsprechenden, gesammelten Argumente sind in dem Kapitel „Religionsphilosophisches Raster“ zu finden.

Dass die Kritik an diesen unvollständig blieb, scheint mir trivial zu sein. Viel gäbe es hier zu sagen und auch die Literatur bietet bereits vieles an, was hier nicht thematisiert wurde. Alle hier diskutierten Argumente haben meiner Einschätzung nach einen gewissen Reiz, laden zum tieferen Nachdenken ein und verfügen über ausreichend Plausibilität, um philosophisch diskutiert zu werden. Gleichzeitig zeigt die hier vorgebrachte Kritik sowohl an den konkreten Argumenten als auch an Klassen von Argumenten, dass hier oft sehr viel vorausgesetzt wird, was weiterer Analysen meinerseits bedürfte, bevor ich ein wirkliches Urteil

über die Argumente fällen könnte. Im Falle des Minimal Facts Arguments von Gary Habermas scheint mir beispielsweise die Datenlage viel unsicherer zu sein, als ursprünglich angenommen. Bei Liconas Variante fehlt mir eine wirkliche Diskussion über die fünf Kriterien zur Beurteilung von Hypothesen. Swinburne setzt in seinen Argumenten oft enorm viel voraus und das transzendental-theologische Problem verschiebt zwar lediglich das theologische Problem, übersteigt für eine abschließende Bewertung aber derzeit meinen Kenntnisstand im Bereich der Ontologie.

Die letzte Aussage beinhaltet lediglich eine persönliche Aufforderung zu weiterer Beschäftigung an mich selbst, und Swinburnes Argumente wurden bereits breit diskutiert, doch das Minimal Facts Argument bedarf meines Erachtens eindeutig weiterer Forschungsarbeit. Bis auf Habermas und Licona sind mir derzeit keine Personen bekannt, die untersucht haben, wie hoch der Prozentsatz unter einschlägigen Wissenschaftler:innen in Bezug auf die Zustimmung zu den einzelnen Fakten des Minimal Facts Arguments (und anderer hierfür relevanter Fakten) jeweils ist. Da Minimal Facts Argumente verbreitet sind und sich auch andere Vertreter:innen derartiger Argumente teilweise auf Habermas' Aussagen verlassen - wie mir beispielsweise auch Lydia McGrew bestätigte¹⁰⁰, ist es wichtig, Replikationsstudien zu erstellen, beispielsweise auch solche, die nur den deutschsprachigen Raum untersuchen. Durchzuführen wäre eine derartige Studie bestenfalls von einem Team aus theologischen, geschichtswissenschaftlichen und soziologischen Expert:innen. Außerdem sind Studien von Nöten, bei welchen nur liberale, skeptische, atheistische und nichtchristliche Expert:innen in die Datenbank aufgenommen werden, um die oben diskutierten potentiellen Verzerrungen zu Gunsten der Auferstehung zu vermeiden.

Wichtig sind ebenfalls ausführliche Diskussionen einerseits darüber, welche Kriterien anzuwenden sind, wenn unterschiedliche Hypothesen abgewogen werden sollen und eine davon eine supranaturalistische Hypothese ist und andererseits darüber, ob Argumente mit der Struktur eines Schlusses auf die beste Erklärung hier sinnvoll beziehungsweise gerechtfertigt sind. Für die Verwendung des Bayes-Theorems zur Beurteilung der Wahrscheinlichkeit der Auferstehung bräuchte es grundlegende Diskussionen darüber, ob und wenn ja, wie dieses anwendbar ist, beziehungsweise ob und wie man zu gerechtfertigten Wahrscheinlichkeitsaussagen kommt.

¹⁰⁰ Vgl. McGrew, Lydia: Persönliche E-Mail an den Verfasser vom 18.4.2023.

Beim potentiellen deduktiven Argument für die Inkarnation führt Swinburne Anselm und in gewisser Weise Hegel als Vertreter der zusätzlichen Prämisse an. Interessant wäre, welche Philosoph:innen des 20. und 21. Jahrhunderts eine derartige Prämisse vertreten. In der Argumentation für die Inkarnation in Jesus wiederum finden sich Aspekte, die Swinburne in seinem Framework nicht abdeckt, wie beispielsweise Zeit und Ort des Wirkens Jesu. Könnte ein Gott, wie Swinburne ihn versteht, Gründe für eine konkrete Wahl zwischen unterschiedlichen Zeitpunkten und Orten für eine Inkarnation haben? Gibt es weitere Aspekte in Bezug auf das Leben Jesu, für welche ein derart gedachter Gott gute Gründe haben könnte? Lassen sich derartige Gedanken in einen gerechtfertigten und einen ungerechtfertigten Gebrauch von Divine Psychology unterteilen? Diese Fragen stellen Möglichkeiten weiterer Auseinandersetzungen dar.

In Bezug auf die hier diskutierten Argumente für die Trinität scheint mir noch erwähnenswert, dass bei Argumenten der Liebe immer das soziale oder Drei-Selbst-Modell der Trinität (siehe „Kritik an Argumenten der Liebe“) im Hintergrund steht beziehungsweise stehen muss, während bei dem transzendental-phenomenologischen Argument nur wichtig ist, dass Gott trinitarisch im Sinne eines Verhältnisses von Einheit und Vielheit ist. Welche Trinitätsmodelle dies leisten können und daher einem phenomenologischen Argument zugrunde gelegt werden könnten, gilt es zu analysieren.

Zuletzt möchte ich drei Themen erwähnen, die hier nicht mehr diskutiert werden konnten. Das erste Thema sind die weiteren Argumente der Gruppe, welche Dale Tuggy als *Antiunitarian Arguments from Divine Perfection* bezeichnet (siehe Kapitel „Kritik an Argumenten der Liebe“), die keine Argumente der Liebe sind. Zweitens habe ich einen Strang innerhalb der christlichen Religionsphilosophie gefunden, der *Ramified Natural Theology* genannt wird¹⁰¹ und vermutlich weiteres Potential für eine Suche nach philosophischen Argumenten für die Existenz des christlichen Gottes in sich birgt. Drittens wird im Christentum oft Gott mit Liebe gleichgesetzt. Diesen Aspekt habe ich bei den Alleinstellungsmerkmalen weggelassen, weil mir nicht klar war, inwiefern die Aussage „Gott ist Liebe“ die Aussage „Gott ist allgütig, allbarmherzig und vollkommen gut“ inhaltlich übersteigt. Diese Frage kann auch folgendermaßen formuliert werden: Worin übersteigt eine Gleichsetzung mit Liebe die Attribute Barmherzigkeit, Güte und Vollkommenheit und was bedeutet diese Gleichsetzung?

¹⁰¹ Vgl. z.B.: Holder, Rodney: *Ramified Natural Theology in Science and Religion*. London/New York: Routledge 2020; Gauch, Hugh G.: „The Methodology of Ramified Natural Theology“, in: *Philosophia Christi* 15 (2), 2013, 283-298.

Ich hoffe, dass ich in diesem Fazit zeigen konnte, dass meine Forschungsfrage sinnvoll beantwortet wurde und wie viel Potential für weitere Forschungsarbeit besteht. Darüber hinaus hoffe ich, mit dieser Arbeit die religionsphilosophische Frage nicht nur nach der Existenz, sondern auch nach dem Wesen Gottes bereichert und vorangebracht zu haben.

8. Literaturverzeichnis

- Analogie Entis: „Philosophical Arguments for the Trinity (Or Something Close Enough)“, 2020, <https://analogie-entis.medium.com/philosophical-arguments-for-the-trinity-or-something-close-enough-279efb5a3da0> [Zugriff: 06.02.2024].
- Anderson, James N.: „If Knowledge Then God. The Epistemological Theistic Arguments of Plantinga and Van Til“, in: *Calvin Theological Journal* 40 (1), 2005, 49-75.
- Assmann, Jan: *Die Mosaische Unterscheidung oder Der Preis des Monotheismus*. München: Hanser 2003.
- Bahnsen, Greg L.: *Van Til's Apologetic. Readings And Analysis*. Phillipsburg (N.J.): P&R 1998.
- Bartha, Paul: „Analogy and Analogical Reasoning“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/reasoning-analogy> [Zugriff: 06.02.2024].
- Biola University: „Does God Exist? William Lane Craig vs. Christopher Hitchens - Full Debate [HD]“, 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=0tYm41hb48o> [Zugriff: 06.02.2024].
- Birdieupon: „Probability & Resurrection 2: Richard Swinburne Critiques Tim & Lydia McGrew's Publication“, 2014, <https://www.youtube.com/watch?v=kyuBHwdrJEA> [Zugriff: 06.02.2024].
- Blackburn, Simon: „Henological argument“, in: *The Oxford Dictionary of Philosophy*. 2. Aufl., Oxford: Oxford University Press 2008, <https://www.oxfordreference.com/display/10.1093/acref/9780199541430.001.0001/acref-9780199541430-e-1466> [Zugriff: 06.02.2024].
- Bosserman, Brant A.: *The Trinity and the Vindication of Christian Paradox. An Interpretation and Refinement of the Theological Apologetic of Cornelius Van Til*. Eugene (OR): Pickwick 2014.
- Brachtendorf, Johannes; Herzberg, Stephan: „Einleitung. Die Metaphysik und das Problem von Einheit und Vielheit“, in: Dies. (Hg.): *Einheit und Vielheit als metaphysisches Problem*. Tübingen: Mohr Siebeck 2011 (= Collegium Metaphysicum 3).
- Brague, Rémi: „Gott der Christen, Gott der Muslime: derselbe Gott?“, in: Böhr, Christoph; Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara (Hg.): *Gott Denken. Zur Philosophie von Religion*. Wiesbaden: Springer 2019, 181-193.
- Britannica, The Editors of Encyclopaedia: „Philosophy“, in: *Encyclopedia Britannica*, 2023, <https://www.britannica.com/topic/philosophy> [Zugriff: 06.02.2024].
- Chignell, Andrew; Pereboom, Derk: „Natural Theology and Natural Religion“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/natural-theology> [Zugriff: 06.02.2024].
- Chignell, Andrew; Pereboom, Derk: „Natural Theology and Natural Religion“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2020, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/natural-theology> [Zugriff: 06.02.2024].

- Cobb, John B., Jr.: „God. God in Postbiblical Christianity“, in: Jones, Lindsay (Hg.): *Encyclopedia of Religion* 5. 2. Aufl., Detroit (MI): Macmillan Reference USA 2005, 3553-3560.
- Cowan, Steven B. (Hg.): *Five Views on Apologetics*. Grand Rapids (MI): Zondervan 2000 (= Counterpoints).
- Craig, William L.: „The Indispensability of Theological Meta-Ethical Foundations for Morality“, in: *Foundations* 5, 1997, 9-12.
- *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*. Überarb. Aufl. Lewiston (NY) u.a.: Mellen 2002.
 - „Trinity Monotheism Once More. A Response to Daniel Howard-Snyder“, in: *Philosophia Christi* 8 (1), 2006, 101-113.
 - *Reasonable Faith. Christian Truth and Apologetics*. Hg. v. John S. Feinberg u. Leonard Goss. 3. Aufl. Wheaton (IL): Crossway 2008.
 - „#123 Is the Islamic Conception of God Morally Inadequate?“, 2009, <https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/is-the-islamic-conception-of-god-morally-inadequate> [Zugriff: 06.02.2024].
 - „Doctrine of the Trinity Part 11. A Plausibility Argument for the Trinity“, 2016, <https://www.reasonablefaith.org/podcasts/defenders-podcast-series-3/s3-doctrine-of-god-trinity/doctrine-of-god-trinity-part-11> [Zugriff: 06.02.2024].
 - „An Objection to the Minimal Facts Argument“, 2018, <https://www.reasonablefaith.org/media/reasonable-faith-podcast/an-objection-to-the-minimal-facts-argument> [Zugriff: 06.02.2024].
 - „Is God’s Moral Perfection Reducible to His Love?“, in: *Religions* 14 (2), 2023, 140-149.
 - „Jesus’ Resurrection“, o. J., <https://www.reasonablefaith.org/writings/scholarly-writings/historical-jesus/jesus-resurrection> [Zugriff: 06.02.2024].
- Craig, William L.; Moreland, James P. (Hg.): *The Blackwell Companion to Natural Theology*. West Sussex u.a.: Blackwell 2012.
- Cremer, Herman: *The Christian Doctrine of the Divine Attributes*. Hg. v. Helmut Burkhardt, übers. v. Robert B. Price. Eugene (OR): Pickwick 2016.
- Davis, Stephen T.: „Perichoretic Monotheism: A Defense of a Social Theory of the Trinity“, in: Stewart, Melville Y. (Hg.): *The Trinity. East/West Dialogue*. Dordrecht: Springer 2003 (= Studies in Philosophy and Religion 24).
- Dutilh Novaes, Catarina: „Argument and Argumentation“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/argument/> [Zugriff: 06.02.2024].
- „Argument and Argumentation“, in: Zalta, Edward N.; Nodelman, Uri (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/argument> [Zugriff: 06.02.2024].
- Duden: „Theologie“, in: Cornelsen Gruppe (Hg.): *Duden online*. o. J., <https://www.duden.de/node/182014/revision/1416798> [Zugriff: 06.02.2024].

- Edgar, William: „Introduction by William Edgar“, in: Van Til, Cornelius: *An Introduction to Systematic Theology. Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*. Hg. v. William Edgar. 2. Aufl. Phillipsburg (NJ): P&R 2007, 1-10.
- Die Fragmente der Vorsokratiker. Griechisch und Deutsch*. 3 Bde. Übers. u. hg. v. Hermann Diels u. Walther Kranz. Hildesheim: Weidmann 2004 [unveränd. Nachdr. der 6. Aufl. 1951].
- Frame, John M.: *Apologetics. A Justification of Christian Belief*. Hg. v. Joseph E. Torres. 2. Aufl. Phillipsburg (N.J.): P&R 2015.
- Gava, Gabriele: „Transzendente Argumente“, in: Schrenk, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*. Stuttgart: J.B. Metzler 2017.
- Habermas, Gary R.: *The Resurrection of Jesus. A Rational Inquiry*. Michigan State University: Dissertation 1976.
- „The Minimal Facts Approach to the Resurrection of Jesus. The Role of Methodology as a Crucial Component in Establishing Historicity“, in: *Southeastern Theological Review* 3 (1), 2012, 15-26.
 - *Risen Indeed. A Historical Investigation into the Resurrection of Jesus*. Bellingham (WA): Lexham Academic 2021.
- Hill, William J.: „Attributes of God. Christian Concepts“, in: Jones, Lindsay (Hg.): *Encyclopedia of Religion* 2. 2. Aufl. Detroit (MI): Macmillan Reference USA 2005, 615.
- Islam.de: „Einführung des Islamischen Zentrums Aachen“, o. J., https://islam.de/files/misc/intro_quran_german.pdf [Zugriff: 06.02.2024].
- Jung, Martin H.: *Einführung in die Theologie*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2004.
- Kelly, John N. D.: *Altchristliche Glaubensbekenntnisse*. Übers. v. Klaus Dockhorn u. Adolf Martin Ritter. Göttingen: Vandenhoeck u. Ruprecht 1972 [engl. Early Christian Creeds].
- Kreeft, Peter; Tacelli, Ronald K.: *Handbook of Christian Apologetics. Hundreds of Answers to Crucial Questions*. Downers Grove: IVP 1994.
- Lacugna, Catherine M.: „Trinity“, in: Jones, Lindsay (Hg.): *Encyclopedia of Religion* 14. 2. Aufl., Detroit (MI): Macmillan Reference USA 2005, 9360-9364.
- ELBBK: Verbreitung des christlichen Glaubens e.V. (Hg.), o. J., <https://bible.com/de/bible/2351/isa.63.16.ELBBK> [Zugriff: 06.02.2024].
- Lange, Christian: *Einführung in die allgemeinen Konzilien*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2012.
- Leimgruber, Stephan: *Unser Gott - euer Gott?* Zürich: Theologischer Verlag Zürich 2014 (= Christentum und Weltreligionen 12).
- Licona, Michael R.: *The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach*. Downers Grove (IL)/Nottingham: IVP Academic/Apollos 2010.
- LMU München: „Religionsphilosophie“, o. J., <https://www.philosophie.uni-muenchen.de/fakultaet/schwerpunkte/religionsphilosophie> [Zugriff: 17.01.2024, Link ist nicht mehr aktiv].

- Löffler, Winfried: „Was müsste ein Argument für die Existenz Gottes eigentlich leisten?“, in: Bidese, Ermenegildo (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2008, 55-70.
- Meixner, Uwe: „Der ontologische Gottesbeweis in der Perspektive der Analytischen Philosophie“, in: *Theologie und Philosophie* 67, 1992, 246-262.
- Moreland, James P.; Craig, William L.: *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*. Downers Grove (IL): IVP 2003.
- Morscher, Edgar: „Was sind und was sollen die Gottesbeweise? Bemerkungen zu Anselms Gottesbeweis(en)“, in: Ricken, Friedo (Hg.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. 2., durchges. und erw. Aufl. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1998 (= Münchener philosophische Studien N.E. 4).
- McGrew, Lydia; McGrew Timothy: „The Argument from Miracles. A Cumulative Case for the Resurrection of Jesus of Nazareth“, in: Craig, William L.; Moreland, James P. (Hg.): *The Blackwell Companion to Natural Theology*. West Sussex u.a.: Blackwell 2012, 593 - 659.
- Pereboom, Derk: „Kant’s Transcendental Arguments“, in: Zalta, Edward N.; Nodelman, Uri (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2022, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/kant-transcendental> [Zugriff: 06.02.2024].
- Plantinga, Alvin: *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press 2000.
- Plasger, Georg; Pemsel-Maier, Sabine: „Theologie“, in: Deutsche Bibelges.: *Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. 2015, <https://bibelwissenschaft.de/stichwort/100011> [Zugriff: 06.02.2024].
- Ratzsch, Del; Koperski, Jeffrey: „Teleological Arguments for God’s Existence“, in: Zalta, Edward N.; Nodelman, Uri (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2023/entries/teleological-arguments> [Zugriff: 06.02.2024].
- Real Seekers: „Does the Resurrection of Jesus Prove Christianity?- The Issue of Miracle ‚Subsumability‘“, 2020, https://www.youtube.com/watch?v=_q9LbByy_6o [Zugriff: 06.02.2024].
- Real Seekers Ministries: „Premise Summary of Main ‚Undue Confusion‘ Argument for Christianity“, 2020, <https://realseekerministries.wordpress.com/11-premise-argument-skeletal-format/> [Zugriff: 06.02.2024].
- ReasonableFaithTour: „‚Does God Exist?‘ William Lane Craig vs Stephen Law. Westminster Central Hall, London, October 2011“, 2011, <https://youtu.be/w7FhphWDokA> [Zugriff: 06.02.2024].
- Ricken, Friedo: *Religionsphilosophie*. Stuttgart: Kohlhammer 2003 (= Grundkurs Philosophie 17).
- Ricken, Friedo: „Einführung“, in: Ders. (Hg.): *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie*. 2., durchges. und erw. Aufl. Stuttgart u.a.: Kohlhammer 1998, 7-15 (= Münchener philosophische Studien N.E. 4).
- Schellenberg, Annette: „Vater, Gott als (AT)“, in: *Deutsche Bibelgesellschaft: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet*. 2020, <https://www.bibelwissenschaft.de/stichwort/33987/> [Zugriff: 06.02.2024].

- Schelling, Birte: „Der Gott der Philosophen“, 2010, <http://www.sapereade-philosophie.de/Texte/Vortraege/Der%20Gott%20der%20Philosophen.pdf> [Zugriff: 06.02.2024].
- Schurz, Gerhard: „Patterns of Abduction“, in: *Synthese* 164, 2008, 201–234.
- Schüßler, Werner: „Einleitung“, in: Ders. (Hg.): *Religionsphilosophie*. Freiburg/München: Alber 2000, 9-24 (= Alber-Texte Philosophie 12).
- Schwartz, Dov: „Divine Immanence in Medieval Jewish Philosophy“, in: *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 3 (2), 1994, 249-278.
- Sharp, Kevin: „Dr. Scharp – Presentation“, in: Craig, William L. (Hg.): *Is There Evidence for God? The Craig-Scharp Debate*, 2016, <https://www.reasonablefaith.org/media/debates/is-there-evidence-for-god> [Zugriff: 06.02.2024].
- Sini, Carlo: „Der Gott der Philosophen“, in: Bidese, Ermenegildo (Hg.): *Philosophische Gotteslehre heute. Der Dialog der Religionen*. Darmstadt: Wiss. Buchges. 2008.
- Stern, Robert; Cheng, Tony: „Transcendental Arguments“, in: Zalta, Edward N.; Nodelman, Uri (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall 2023, <https://plato.stanford.edu/archives/fall2023/entries/transcendental-arguments> [Zugriff: 06.02.2024].
- Swinburne, Richard: *Die Existenz Gottes*. Übers. v. Rudolf Ginters. Stuttgart: Reclam 1987 [engl.: *The Existence of God*. Oxford: Clarendon Press 1979].
- *The Christian God*. Oxford: Oxford Scholarship Online 1994.
 - *The Resurrection of God Incarnate*. Oxford: Oxford University Press 2003.
 - *The Existence of God*. 2. Aufl. Oxford: Oxford University Press 2004.
 - *Was Jesus God?* Oxford: Oxford University Press 2008.
 - „The Probability of the Resurrection of Jesus“, in: *Philosophia Christi* 15 (2), 2013, 239-252.
 - *The Coherence of Theism*. 2. Aufl. Oxford: Oxford University Press 2016.
 - „The Social Theory of the Trinity“, in: *Religious Studies* 54 (3), 2018, 419-437.
- Taliaferro, Charles: „Twentieth- Century Philosophy of Religion. An Introduction“, in: Oppy, Graham; Trakakis, Nick (Hg.): *Twentieth-Century Philosophy of Religion*. Milton Par/New York: Routledge 2014 (= *The History of Western Philosophy of Religion* 5).
- Taliaferro, Charles: „Philosophy of Religion“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Winter 2021, <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/philosophy-religion> [Zugriff: 06.02.2024].
- Tetens, Holm: „Der Gott der Philosophen. Überlegungen zur Natürlichen Theologie“, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 57 (1), 2015, 1-13 [=2015a].
- *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart: Reclam 2015 [=2015b].
- Tuggy, Dale: „Trinity“, in: Zalta, Edward N. (Hg.): *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer 2019, <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/trinity> [Zugriff: 06.02.2024].

- „When and How in the History of Theology Did the Triune God Replace the Father as the Only True God?“, in: *TheoLogica* 4 (2), 2020, 27–51.
- „Antiunitarian Arguments from Divine Perfection“, in: *Journal of Analytic Theology* 9, 2021, 262-290.

Unbelievable?: „Do the minimal facts support the resurrection? Gary Habermas u. James Crossley“, 2015, <https://open.spotify.com/episode/78HiVyd7AjcmbzynIX4aWr> [Zugriff: 06.02.2024].

Van Til, Cornelius: *The Defense of the Faith*. 3. Aufl. Phillipsburg (NJ): P&R 1967.

- *An Introduction to Systematic Theology. Prolegomena and the Doctrines of Revelation, Scripture, and God*. Phillipsburg (NJ): P&R 1974.
- *Christian Theistic Evidences*. Hg. v. Scott Oliphint. 2. Aufl. Phillipsburg (NJ): P&R 2016 [ungekürztes Original mit Vorwort und Anmerkungen].

Weischedel, Wilhelm: *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus. 1, Wesen, Aufstieg und Verfall der Philosophischen Theologie*. 2. Aufl. München: Dt. Taschenbuch-Verl. 1985.

Wilhoit, Steven A.: *Revelation Foundationalism. A Constructive Synthesis of the Epistemologies of Cornelius Van Til and Alvin Plantinga*. Southern Baptist Theological Seminary: Dissertation 2022.

Wright, Nicholas T.: *The Resurrection of the Son of God*. Minneapolis: Fortress 2003.

Wyller, Egil A.: „Henologie“, in: Ritter, Joachim (Hg.): *Historisches Wörterbuch der Philosophie*. Basel: Schwabe 1974.

9. Zusammenfassung

In der Religionsphilosophie gibt es einerseits die Herangehensweise, Religion als Ganzes zu betrachten und andererseits den Versuch, religiöse Lehren auszubuchstabieren und deren Wahrheitsansprüche zu untersuchen (vgl. Schüßler 2000, S. 10 u. LMU München). Letztere stellt den Kontext dieser Arbeit dar, in welchem es für Friedo Ricken seit Wittgenstein wiederum zwei Wege gibt, um auf die von Hume und Kant geprägte Frage nach dem Verhältnis von Religion und Vernunft zu antworten: Man könne Humes These kritisieren, dass die Religion ausschließlich der theoretischen Vernunft entspringe, oder diese These annehmen und versuchen, Religion argumentativ zu verteidigen (vgl. Ricken 2003, S. 15-23).

Den zweiten Weg gingen Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Lane Craig, seit einigen Jahren nun auch Holm Tetens und viele andere, wobei die meisten der von ihnen vorgebrachten Argumente den klassischen Theismus und nicht spezifischer beispielsweise den christlichen, jüdischen oder muslimischen Theismus verteidigen. Da sich derartiger spezifischerer Argumente bisher leider eher wenige Menschen in der Religionsphilosophie unserer Zeit angenommen haben, habe ich dieser Arbeit folgende Forschungsfrage zugrunde gelegt: Welche genuin philosophischen Argumente für die Existenz speziell des christlichen Gottes gibt es, wie lassen sich diese in ein systematisches Raster unterschiedlicher Argumentationsarten einordnen und was sind mögliche Kritikpunkte sowohl an den Argumenten selbst sowie auf unterschiedlichen Ebenen der Klassifikation?

Um diese Fragen zu beantworten, definiere ich unter anderem, was ein philosophisches Argument von anderen Argumenten unterscheidet, entwickle einen philosophischen Gottesbegriff anhand klassischer sogenannter Gottesbeweise (Gott der Philosoph:innen, kurz GdP), diskutiere das christliche Gottesbild und erarbeite anhand einer Abgrenzung vom GdP sowie der jüdischen und der muslimischen Konzeption Gottes folgende Alleinstellungsmerkmale des christlichen Gottes: Trinität, Inkarnation und Auferstehung. Für jedes dieser Merkmale habe ich mehrere philosophische Argumente gesammelt: Argumente der Liebe von Richard Swinburne und anderen sowie Cornelius Van Til's transzendental-theologisches Argument (Trinität); nach Swinburne ein potentiell deduktives Argument, sechs bis sieben Gründe sowie das Argument aus dem menschlichen Leid für eine Inkarnation und zwei Gründe für die Inkarnation in Jesus von Nazareth (Inkarnation); Minimal Facts Argumente von Gary Habermas und Mike Licona, das Core Facts Argument von William Lane Craig,

das Maximal Data Argument von Lydia und Timothy McGrew sowie das a priori & a posteriori Argument nach Swinburne (Auferstehung).

Obwohl die meisten Argumente mindestens schlüssig rekonstruierbar sind und über diskussionsfähige Prämissen verfügen, bleiben viele Fragen offen (z.B.: in Bezug auf die Verlässlichkeit der Minimal Facts), setzen manche Argumente sehr viel voraus (z.B.: Argumente der Liebe), findet teilweise nur eine Verschiebung eines Problems statt (transzendental-hernologisches Argument) und fehlen teilweise gründliche Diskussionen zu den theoretischen Grundlagen (z.B.: zur Verwendung des Bayes-Theorems im Bereich der Gottesfrage). Darüber hinaus zeigt die abschließende Systematisierung, wie viele Arten von Argumenten noch möglich wären beziehungsweise welche zu sammeln oder zu entwickeln wären. Für weitere Forschung ergeben sich dabei spannende Aufgaben, wie beispielsweise das Herausarbeiten weiterer Alleinstellungsmerkmale sowie die Suche und Entwicklung von Argumenten für diese Merkmale oder die Erarbeitung weiterer Kritikpunkte an ganzen Kategorien von Argumenten. Aber auch (Replikations-)Studien zu Habermas' unveröffentlichter Datenbank und Diskussionen über die Subsumierbarkeit von Wundern sowie darüber, ob und wenn ja, welche Trinitätsmodelle dem transzendental-hernologischen Argument Genüge leisten würden, sind Möglichkeiten für weiterführende Forschung.

10. Abstract

In the philosophy of religion there are two approaches: one involves examining religion holistically, while the other one aims to spell out religious teachings and examine their truth claims (cf. Schüßler 2000, p. 10 & LMU München). The latter represents the context of this work, in which, according to Friedo Ricken, there are two ways since Wittgenstein to answer the question posed by Hume and Kant about the relationship between religion and reason: One could criticize Hume's position that religion exclusively arises from theoretical reason, or accept this position and try to defend religion argumentatively (cf. Ricken 2003, pp. 15-23).

Richard Swinburne, Alvin Plantinga, William Lane Craig, in recent years Holm Tetens and many others took the second path. Most of the arguments they put forward advocate for classical theism in general rather than focusing on specific theistic traditions, such as Christian, Jewish, or Muslim theism. Unfortunately only a handful of scholars have engaged with these more specific arguments in the philosophy of religion of our time. Therefore I have based this research on the following thesis question: What are the genuine philosophical arguments for the existence specifically of the Christian God, how can these be categorized within a systematic framework of various types of argumentation, and what are potential points of critique for both the arguments individually and for entire categories of arguments across various levels of classification?

To address these inquiries, I define, among other things, what distinguishes a philosophical argument from other arguments, develop a philosophical concept of God based on classic so-called proofs of God (God of the Philosophers, GdP for short), discuss the Christian concept of God and outline distinctions from the GdP as well as the Jewish and Muslim conception of God. Therefore, there is a result in the three following mentioned unique characteristics of the Christian God: Trinity, Incarnation and Resurrection. For each of these features I have collected several philosophical arguments: arguments from love by Richard Swinburne and others as well as Cornelius Van Til's transcendental-theological argument (Trinity); according to Swinburne, a potential deductive argument, six to seven reasons as well as the argument from human suffering for an incarnation and two reasons for the incarnation in Jesus of Nazareth (Incarnation); minimal facts arguments by Gary Habermas and Mike Licona, the core facts argument by William Lane Craig, the maximal data argument by Lydia

and Timothy McGrew as well as the a priori & a posteriori argument according to Swinburne (Resurrection).

Although most arguments can at least be reconstructed conclusively and have debatable premises, many questions remain open (e.g. regarding the reliability of the minimal facts), some arguments rely heavily on assumptions (e.g. arguments from love), in one case the problem is merely deferred (transcendental-phenomenological argument) and in some cases there is a lack of thorough discussion concerning the theoretical foundations (e.g. on the use of Bayes' theorem in the inquiry of God's existence). In addition, the final systematization shows how many types of arguments would still be possible, and respectively which ones would have to be collected or developed. Exciting tasks arise for further research, such as identifying further unique characteristics of the Christian God and finding and developing arguments for these characteristics or developing further points of criticism of entire categories of arguments. Additional opportunities for further research are replication-studies on Habermas' unpublished database and discussions about the subsumability of miracles as well as about whether and, if so, which models of the Trinity would satisfy the transcendental-phenomenological argument.