

Gott und die Wahrheit

Philosophisch-theologische Überlegungen zur Erkenntnisfähigkeit des Menschen und zur Erkennbarkeit der Welt

Dr. Jochen Walldorf

Zuerst veröffentlicht in: *Kerygma und Dogma* 58,1 (2012), 54–76

Inhaltsverzeichnis

1 Wahrheit im Denken	3
2 Wahrheit in den Dingen	18
3 Ausblick	27
4 Literatur	28

English Summary

This article is concerned with the question whether and how the concept of truth and the concept of God are interconnected, as some philosophers and theologians suggest. In the first section (“truth in thinking”) it is discussed whether it is possible for man to rationally know things and (approximately) discover truth and especially whether this is possible on the basis of a strong naturalism. Several thinkers are presented who claim that man’s ability to rationally know fits in well with a Christian view of man as created in god’s image, but fits badly (if at all) with a naturalistic worldview. In the second section (“truth in things”) it is discussed whether the world outside of man is knowable and truth about

the world is a meaningful concept, and if that is the case, how it can be accounted for. Several thinkers are presented who claim that the intelligibility (knowability) of the world best accords with a Christian view of the world as creation of God. In conclusion it will be argued that—given a certain understanding of truth—it makes good sense to see the idea of god standing “in the back” of the idea of truth.

Der Schweizer Theologe Adolf Schlatter (1852–1938) hat seinerzeit die These vertreten, die Gottesfrage und die Wahrheitsfrage seien unlösbar miteinander verbunden. Sobald man den Gottesbegriff aufgebe, werde auch der Wahrheitsbegriff hinfällig oder obsolet.¹ Ähnlich hat jüngst der international bekannte Philosoph Robert Spaemann im Kontext einer Beschäftigung mit der Gottesfrage formuliert, dass sich mit der Idee Gottes auch die Idee einer wahren Welt auflöse. Beide stünden in einem wechselseitigen Bedingungsverhältnis (s. u.). Wie sind diese Äußerungen zu verstehen? Worin besteht das postulierte Aufeinanderbezogensein zwischen Wahrheits- und Gottesgedanken? Und wie ist die These zu beurteilen?

Ich möchte dieser Fragestellung nachgehen, indem ich auf einige interessante und nachdenkswerte Beiträge aus der gegenwärtigen Philosophie und Theologie – zum Teil aus dem anglo-amerikanischen Sprachraum – aufmerksam mache. Gemeinsam ist diesen Beiträgen, dass sie auf die eine oder andere Weise *Wahrheit* und *Gott* zusammendenken oder zumindest die Frage nach der (Möglichkeit von) Wahrheit in einer Weise stellen, die für den Gottesgedanken offen ist. Dabei gehe ich, wenn hier von Wahrheit die Rede ist, von ihrem klassischen Verständnis aus, das auch der Alltagssprachlichen Grundbedeutung von ‚Wahrheit‘ bzw. ‚Wahrsein‘ entspricht: Wahrheit als Korrespondenz oder Adäquanz zwischen (sprachlich artikuliertem oder artikulierbarem) Erkennen und Sein (*adaequatio intellectus ad rem*).² In diesem Verständnis von

¹ „Das Schicksal des Wahrheitsgedankens und das des Gottesgedankens sind identisch. Wird der Gottesgedanke abgelehnt, so zerfällt auch der Wahrheitsgedanke“ (Schlatter: *Das christliche Dogma* [1984], S. 98). Diesen Verlust des Wahrheitsgedankens sieht Schlatter besonders bei Kant gegeben (vgl. ebd., S. 567; *ders.: Die philosophische Arbeit seit Cartesius* [1981], S. 118. 131).

² Im Blick auf den Einwand, dass es sich bei der dem Erkennen vorgeordneten Realität (der *res*) und dem Erkennen selbst (dem *intellectus*) um zwei kategorial verschiedene Sachverhalte handele, die so nicht miteinander zu vergleichen seien, sind Überlegungen im Anschluss an die Semiotik (insbesondere in der Ausprägung von Ch. S. Peirce) weiterführend. So kann eine semiotische Rekonstruktion der Korrespondenztheorie deutlich machen, dass

Wahrheit stehen das erkennende Denken und die (zu erkennende) Wirklichkeit in Relation zueinander, sie lassen sich jedoch auch jeweils für sich betrachten im Blick auf ihre Funktion im Wahrheits- und Erkenntnisgeschehen. Darauf nimmt die schon bei Thomas von Aquin begegnende Redeweise von der *Wahrheit im Denken* (oder der „logischen Wahrheit“) und der *Wahrheit in den Dingen* (oder der „ontologischen Wahrheit“) Bezug, die ich im Folgenden aufgreife und an der ich mich orientiere.

1 Wahrheit im Denken

Der Mensch versteht sich üblicherweise als ein Wesen, das in der Lage ist, zuverlässige Erkenntnisse über seine natürliche Umwelt, seine Mitmenschen und auch über sich selbst zu erlangen. Im Alltag verlassen wir uns auf diese ‚Erkenntnisse‘, ohne sie weiter zu problematisieren. Aber handelt es sich dabei überhaupt um verlässliche oder sogar ‚wahre‘ Erkenntnisse und Überzeugungen? Wie kommen sie im Menschen zustande? Kann der Mensch als *wahrheitsfähig* gelten, oder bildet er sich dies vielleicht nur ein, während sich seine vermeintlichen Erkenntnisse tatsächlich Mechanismen verdanken, die gegenüber so etwas wie der ‚Wahrheit‘ völlig gleichgültig sind? Aber könnte der Mensch *das* dann jemals erkennen?

Die Frage nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen – also der Fähigkeit, begründete und wahre Erkenntnisse zu erlangen – ist keine neue Frage. Dennoch stellt sie sich im Kontext der heutigen wissenschaftlichen Forschung in neuer Weise. Dies gilt ebenso und vielleicht noch offensichtlicher für die viel diskutierte Frage nach der Freiheit des Menschen in seinem Wollen und Handeln. Beide Fragestellungen, die nach der Wahrheitsfähigkeit des Menschen und die nach seiner ‚Freiheitsfähigkeit‘, sind eng miteinander verbunden, da in beiden Fällen der Mensch – so scheint es zumindest – sich zu sich selbst

und inwiefern „Objekt (res) und Interpretant (intellectus) ... einander nicht in kategorialer Differenziertheit gegenüber[stehen] ..., sondern beide ... miteinander *immer schon vermittelt* [sind] *durch Zeichen*, durch die die Möglichkeit der adäquaten Interpretation der res durch den intellectus – auf fallible Weise – gegeben ist“. Die *res* kommt nur in und durch ein (sinnlich-vermitteltes) Zeichen zur Geltung, das durch seine Begegnung zur Ausbildung eines Interpretanten anregt, diese aber nicht festlegt. Vgl. dazu im Einzelnen: *Härle: Wahrheit und Gewissheit* (2008), besonders S. 29–33. Der amerikanische Philosoph *Frankfurt* bietet in seiner kurzen und leicht verständlichen Schrift *Über die Wahrheit* eine eindruckliche Verteidigung des Alltagsverständnisses von Wahrheit.

und zu seiner Welt verhält und in einem Medium des Offenen bewegt. Dabei zeigt sich die Verbundenheit in beide Richtungen: Eine wirkliche freie Entscheidung setzt ein begründetes Wissen um die verschiedenen Optionen und deren mögliche Folgen voraus: „Frei ist der, der weiß, was er tut, denn nur der tut, was er will“.³ Um jedoch begründetes Wissen zu erlangen, muss ich die Fähigkeit bzw. Freiheit besitzen, eigene Überzeugungen zu bilden und aus einer bestimmten Sachlage richtige (oder auch falsche) Schlüsse zu ziehen.

Besonders in den Neurowissenschaften wird nun angesichts neuer Erkenntnisse über die enge Korrelation von Bewusstseins-Zuständen mit den Aktivitäten verschiedener Gehirnbereiche die wirkliche Freiheit des Menschen und – weniger pointiert – seine Wahrheitsfähigkeit von einigen Forschern grundlegend in Frage gestellt. Kann im Licht dieser neurophysiologischen Erkenntnisse noch von einer Besonderheit, ja Einzigartigkeit des Menschen die Rede sein? Lässt sich Menschsein und lassen sich – zugespitzt auf unsere Fragestellung – die menschliche Erkenntnisfähigkeit, die menschliche Kognition nicht vollständig auf unpersönliche und gleichgültige materielle Prozesse zurückführen? ‚Denkt‘ es in mir – statt dass *ich* denke und erkenne?⁴ Diese Anfragen, die in der Regel mit einem streng naturalistischen Weltbild verbunden sind, bilden den Hintergrund für manche kritischen Äußerungen und Wortmeldungen zum Thema. Ihr Anliegen ist es zu zeigen, dass die Naturwissenschaften und speziell die Hirnforschung trotz aller Fortschritte nicht das Menschsein als ganzes erfassen und erklären können, sondern – bedingt durch ihre Vorgehensweise und Perspektive – immer nur einen speziellen, begrenzten Aspekt.

Wie lässt sich das begründen und verdeutlichen? Ein für die Erkenntnistheorie zentraler Ansatz besteht darin, deutlich zu machen, dass der Natura-

³Spaemann: *Wahrheit und Freiheit* (2010), S. 322; vgl. ebd., S. 324; Frankfurt: *Über die Wahrheit* (2007), S. 32 f. Die obige Aussage Spaemanns schließt nicht aus, dass man auch im Fall eines Irrtums ‚frei entscheidet‘ – allerdings sind die Folgen dann möglicherweise andere als gewünscht. – J. Nida-Rümelin sieht in Rationalität, Freiheit und Verantwortung eine „unauflösliche Trias“, weil überall Gründe eine ausschlaggebende Rolle spielen (*Nida-Rümelin: Freiheit und Kausalität* [2007], S. 14; *ders.: Über menschliche Freiheit* [2005]).

⁴Exemplarisch sei an dieser Stelle der bekannte naturalistische Philosoph D. Dennett zitiert: „Nach Auffassung der Materialisten können wir (im Prinzip!) jedes mentale Phänomen erklären, indem wir dieselben physikalischen Gesetze und deren Ausgangsmaterial verwenden, mit denen wir Radioaktivität, Photosynthese, Reproduktion, Ernährung und Wachstum erklären“. „Sie sind aus Robotern gebildet – oder, was auf das gleiche hinausläuft, aus einer Ansammlung von Milliarden makromolekularer Maschinen“ (*Dennett: Consciousness explained* (1991), S. 33, zit. in: *Barbour: Naturwissenschaft trifft Religion* (2010), S. 142).

lismus⁵ als allumfassendes Erklärungsmodell, konsequent zu Ende gedacht, sich selbst aufhebt – oder zumindest seiner rationalen Begründung beraubt. Denn wenn Erkenntnis nur das Ergebnis neuronaler und somit physisch bestimmter Prozesse ist, die im Gehirn ablaufen, wie kann sie dann gleichzeitig Folge einer rationalen Einsicht sein? Ein physischer Prozess ist als solcher nicht einsichtsfähig und kann nicht richtig oder falsch sein, sondern geschieht einfach. Es wäre sinnlos, einem Gehirnzustand Wahrheit oder Irrtum zuzuschreiben (Kategorienfehler), oder zu sagen, er sei intentional auf einen bestimmten Sachverhalt bezogen, so wie geistige Akte auf Sachverhalte oder Gegenstände gerichtet sind – zum Beispiel den Gedanken, dass Michelangelo die Fresken der Sixtinischen Kapelle gezeichnet hat, oder die Relativitätstheorie Einsteins.⁶ Wenn aber Erkenntnis, wie der strenge Naturalismus behauptet, nur das Ergebnis gleichgültiger neuronaler Prozesse ist und nicht (aus) einer rationalen und freien Einsicht folgt, wie kann dann eine solche Erkenntnis noch den Anspruch erheben, „wahr“ zu sein? Ist sie nicht ebenso das notwendige (oder auch zufällige) Resultat nicht-rationaler physischer Bedingungen und Mechanismen wie die anderslautende Erkenntnis des Diskussionspartners? Worüber also streiten?

Sehr pointiert und mit einer Prise Ironie versehen begegnet dieser Gedankengang bei dem Berliner Philosophen und Theologen Richard Schröder. In seinem Buch *Die Abschaffung der Religion?* (2008), in dem er sich vor allem mit dem naturalistischen Weltbild des Evolutionsbiologen und bekennenden Atheisten Richard Dawkins kritisch auseinandersetzt, markiert er an einer Stelle „eine absolute Grenze darwinistischer Erklärungen“. Seine Argumentation verläuft dabei in folgender Weise:

Wer alles mithilfe eines universalisierten Darwinismus erklären möchte [...], muss doch immer eine Ausnahme machen, nämlich für seine Erkenntnis selbst. Die soll ja richtig oder wahr sein und dafür wird er Grün-

⁵Der Begriff *Naturalismus* umfasst nach meinem Verständnis alle Theorien, die die Welt und alles, was es gibt, als rein naturhaftes Geschehen beschreiben. Dabei wird in der Regel unter „Natur“ die *physische* Natur verstanden, weshalb man auch von *Physikalismus* sprechen kann. Eng verbunden mit dem naturalistischen Weltbild ist der *Reduktionismus*, der davon ausgeht, alles Wirkliche (einschließlich des menschlichen Bewusstseins) lasse sich mit Hilfe der Naturwissenschaften (letztlich der Physik als der grundlegendsten Wissenschaft) erklären und auf naturwissenschaftlich beschreibbare Phänomene zurückführen.

⁶Aufgrund ihrer Intentionalität, ihres Bezogenseins auf Sachverhalte etc., können geistige Akte – im Unterschied zu physischen Zuständen – richtig oder falsch sein.

de anführen und Zustimmung erwarten. Sonst beißt sich die Katze in den Schwanz und man gerät in logische Aporien. Dann ist die Erkenntnis, dass das Denken eine Eigenschaft der Materie ist, wiederum eine Eigenschaft der Materie und dass ich das sage, wiederum und so weiter. Oder: das Gehirn produziert die Gedanken und darunter auch den Gedanken, dass das Gehirn die Gedanken produziert. Das kannst du dann aber auch für dich behalten, denn mein Gehirn produziert meine Gedanken. Wer an Einsicht appelliert, [...] setzt voraus, dass es Einsicht gibt. Wer für irgendeine Aussage Wahrheit beansprucht, muss voraussetzen, dass es einsichtige Gründe gibt und nicht nur wirkende Ursachen.⁷

Wirkende Ursachen – das sind physikalisch-chemische Prozesse und Mechanismen, die (auch) im Gehirn wirksam sind, bestimmte Resultate wie etwa ein spezifisches Verhalten hervorbringen und, zumindest prinzipiell, „von außen“ wahrnehmbar oder messbar sind. Einsehbare Gründe – das sind Zusammenhänge und logische Beziehungen, die ich als erkenntnisfähiges Subjekt zwischen zwei oder mehreren Sachverhalten bzw. Gedanken (intentionalen Objekten) herstelle und die mich dazu führen, bestimmte Überzeugungen zu bilden und für wahr oder gerechtfertigt zu halten. Gibt es aber nur wirkende Ursachen und keine einsehbaren, rechtfertigenden Gründe (oder lassen sich letztere vollständig auf erstere zurückführen, was das gleiche ist), dann ist die Rede von Wahrheit – so scheint es – hinfällig und damit auch der Anspruch auf Wahrheit, den ein streng naturalistisches Menschenbild erhebt.

Will man also an der Wahrheitsfähigkeit des Menschen und der Sinnhaftigkeit rationaler Diskurse festhalten, dann scheint man gezwungen einzuräumen, dass es mit dem Menschen, seiner Vernunft und Intentionalität mehr auf sich hat als ein naturalistischer Reduktionismus einzugestehen bereit ist; dass die Fähigkeit, sich in seinem Denken wie auch im Handeln von Gründen

⁷Schröder: *Abschaffung der Religion?* (2008), S. 73. Eine analoge Ansicht vertritt G. Schulte in seinem Buch *Neuromythen*: „Wenn Sie recht hätten, hinge unser Meinungsunterschied darüber, ob das Bewusstsein völlig von Gehirnersachen abhängt oder nicht, selbst ab von Gehirnersachen, etwa davon, dass in ihrem Gehirn aufgrund atomarer und molekularer Konstellationen ein entgegengesetzt geladener Strom als in meinem fließt. Weder Sie noch ich könnten dann überhaupt irgend etwas erkennen, ja auch nur einen sinnvoll begründeten Wahrheitsanspruch für unsere Thesen geltend machen. Denn statt von der Eigenart des Seienden abzuhängen, das Objekt unseres Bewusstseins ist, hinge dann unser Erkennen ab von einer Kraft hinter unserem Rücken, von physiologischen Prozessen“ (S. 222 f.). Vgl. Spaemann: *Wahrheit und Freiheit* (2010), S. 312.

affizieren und leiten zu lassen – Gründe abzuwägen, zu nehmen und zu geben –, einen zentralen und irreduziblen Aspekt des Humanum bildet. Menschliches Denken und Handeln ist – wie Julian Nida-Rümelin formuliert – „ohne eine Bezugnahme auf Gründe ... nicht vollständig beschreibbar und erklärbar“, und die Rede von Gründen lässt „sich nicht ohne Verlust in naturwissenschaftliche Beschreibungsformen (weder der Physik, noch der Biologie, noch der Neurophysiologie) übersetzen“.⁸ Insofern setzt der Naturalismus als wissenschaftliche, das heißt Erkenntnis und Wahrheit – und somit Normativität – beanspruchende oder zumindest anstrebende Theorie mehr voraus, als er im Rahmen seiner Theorie vorsieht.

Ähnliche Überlegungen wie sie Schröder vorlegt, finden sich bei dem Philosophen Robert Spaemann. Im Zusammenhang der Frage nach Freiheit und Determinismus schreibt er in seinem Buch *Personen* (1996):

Wäre die Gewinnung einer Überzeugung und ein auf diese Überzeugung gegründetes Handeln das notwendige Resultat der Prozesse, die diese Überzeugung hervorgebracht haben – wobei zu den determinierenden Faktoren vor allem das Sosein des Handelnden gehört –, dann wäre diese Theorie selbst nur Ausdruck des Soseins dessen, der sie vertritt, und könnte keinen Anspruch auf Wahrheit erheben. Denn auch dieser Anspruch wäre nicht das, was sein Begriff meint, sondern nur ein Faktum, das wir empirisch zur Kenntnis nehmen könnten als Information über den, der ihn erhebt. Und auch diese Information ist nur ein digitaler Prozess, der sich selbst semantisch missversteht usw. Die argumentative Auseinandersetzung zwischen konkurrierenden Wahrheitsansprüchen wäre in Wahrheit eine physische Auseinandersetzung zwischen zwei elektronischen Systemen.⁹

Wie Schröder geht Spaemann davon aus, dass der Mensch in seinem Wissen und seiner Freiheit das bloß Faktische transzendiert. Er versteht den Menschen als eine Entität, die kein Kontinuum mit ihren Entstehungsbedingun-

⁸Nida-Rümelin: *Vernunft und Freiheit* (2007), S. 11; vgl. *ders.*: *Ursachen und Gründe* (2006). Auf diesen Zusammenhang macht auch der Philosoph L. Wingert in einem interessanten Streitgespräch mit dem Hirnforscher W. Singer aufmerksam. Singer führt daraufhin den Unterschied zwischen biologischer und kultureller Evolution an, postuliert jedoch gleichzeitig, dass diese Grenze sich mehr und mehr auflöse – was eine gewisse Spannung beinhaltet (vgl. *Singer*: *Ein neues Menschenbild?* [2003], S. 9–23).

⁹Spaemann: *Personen* (1996), S. 222 f.

gen (wie sie die Naturwissenschaft aufzeigt) bildet, sondern – in ihrem Selbstsein – sich von diesen Bedingungen emanzipiert hat. Dies äußert sich nicht zuletzt in der Wahrheitsfähigkeit des Menschen, der Fähigkeit, begründete und wahre Erkenntnisse zu erlangen.

Wenn man nun trotz der nicht (vollständig) reduzierbaren Dualität von menschlichem Selbstverständnis und naturwissenschaftlicher Erkenntnis an der Einheit des Wirklichen festhalten will, ist es nach Spaemann erforderlich oder naheliegend, den Gedanken der Schöpfung ins Spiel zu bringen. Danach gründet

der Prozess der natürlichen Entstehung des Lebens und der Arten des Lebendigen einschließlich des Menschen in demselben Willen einer göttlichen Weisheit ..., die auch das Ergebnis dieses Prozesses will, nämlich ein natürliches Wesen, das seinen natürlichen Ursprung entdeckt und dem Schöpfer für das Leben, also für sein Dasein dankt.¹⁰

Geht man von der Wirklichkeit Gottes aus, dann ist also eine „natürliche“ Erklärung nicht notwendig mit einer *reduktionistischen* Erklärung verbunden, eben „weil die Natur selbst sich einer unvordenklichen Freiheit verdankt und in der Hervorbringung freier, wahrheitsfähiger und zurechnungsfähiger Wesen nur zu dem zurückkehrt, was sie im Ursprung ist“. Das bedeutet: „Wenn Gott ist, können wir sein, wofür wir nicht umhin können, uns zu halten: Personen“.¹¹

Spaemann bringt hier die Wahrheits- und Erkenntnisfähigkeit des Menschen als konstitutives Element seines Personseins in Verbindung mit dem Gottesgedanken. Gott ist der schöpferische Grund, der den Prozess der Evolution bis hin zum Menschen als geistbegabtes Wesen trägt und ermöglicht, ihm eine teleologische Ausrichtung gibt. Will man diesen Deutungszusammenhang in der Sprache der Emergenztheorie formulieren, dann könnte man sagen:¹² Gottes schöpferisches Sein und Wirken wird an den Stellen der evolutionären Geschichte in besonderer Weise sichtbar, wo (starke) Emergenzen auftreten, also neue und unvorhersehbare Phänomene (wie das menschliche

¹⁰Spaemann: *Das unsterbliche Gerücht* (2010), S. 62.

¹¹Ebd., S. 34.

¹²Zum Folgenden vgl. *Clicqué*: *Evolution der Schöpfung oder Schöpfung der Evolution?* (2010), besonders S. 98–103; *Brüntrup*: *Selbstbestimmung und Gehirn* (2008), besonders S. 42–45. Eine eingehende Diskussion bieten *Hasker*: *The emergent self* (1999) (siehe unten Anm. 27); *Clayton*: *Emergenz und Bewusstsein* (2008).

Bewusstsein, der menschliche Geist), die aus dem Bisherigen nicht abgeleitet werden können. Allerdings muss hier gleich hinzugefügt werden, dass das Schöpfersein Gottes nicht auf diese Ereignisse, das unableitbar „Neue“ in der Natur, beschränkt werden darf (und auch nicht von der Gültigkeit dieser Interpretation abhängig ist), sondern sich auf den *gesamten* natürlichen Prozess bezieht. Gott als Schöpfer der Welt zu glauben, heißt, dass *alles*, was existiert, in einer konstitutiven Beziehung zu ihm steht.

Im englischsprachigen Raum hat der im Anschluss an Schröder und Spaemann erläuterte Zusammenhang vor allem durch den britischen Literaturwissenschaftler und christlichen Apologeten C. S. Lewis Beachtung gefunden. In seinem Buch *Miracles* (1947) entfaltet er das, was er als die „Hauptschwierigkeit des Naturalismus“ ansieht. Dieses von Lewis entfaltete Argument ist in jüngerer Zeit von Victor Reppert in einer größeren Untersuchung analysiert und rekonstruiert worden.¹⁵ Im Mittelpunkt steht dabei das *rationale Schlussfolgern* als wesentliches Element menschlicher Erkenntnisarbeit, nicht zuletzt im Bereich der Mathematik und der Naturwissenschaften.

Nach Repperts Definition ereignet sich rationale Schlussfolgerung, wenn eine Person feststellt, dass eine gegebene Behauptung oder Aussage wahr ist

- (a) vermöge des Glaubens, dass andere Aussagen wahr sind, und
- (b) aufgrund der Einsicht in den logischen Zusammenhang zwischen diesen (als wahr geglaubten) Aussagen bzw. Prämissen und der gezogenen Folgerung.

So kann ich etwa zu dem – sehr einfachen – Schluss kommen, dass die Behauptung, Sokrates sei sterblich, wahr ist, weil ich von der Wahrheit der ihm zugrunde liegenden Prämissen („Alle Menschen sind sterblich“; „Sokrates ist ein Mensch“) überzeugt bin und die Sterblichkeit Sokrates’ logisch daraus folgt. Im Fall einer rationalen Schlussfolgerung muss also die Überzeugung vorhanden sein, dass die Prämissen wahr sind und dass sich die gezogene Folgerung logisch aus diesen Prämissen ergibt und somit folgerichtig ist. Neben und in Verbindung mit der *physischen Verursachung* von Ereignissen (wie etwa neuronalen Prozessen) gibt es somit auch eine *kausale Relevanz von*

¹⁵Reppert: C.S. Lewis’s dangerous idea (2003). Eine Zusammenfassung gibt der Autor in seinem Aufsatz *ders.: The Argument from Reason and Hume’s Legacy* (2005). Die obigen Ausführungen beziehen sich auf diesen Text (besonders S. 254–257).

mentalen Akten – beispielsweise in dem Sinne, dass ein Gedanke einen anderen aufgrund seines propositionalen Gehalts bedingt oder zur Folge hat. Entsprechend unterscheidet (auch) Lewis zwischen Beziehungen von Ursache und Wirkung einerseits und denen von Grund und Folge andererseits, die insbesondere für die Rationalität des Menschen fundamental sind. Letztere lassen sich aber in einem streng naturalistischen bzw. physikalistischen Weltbild nicht konsequent unterbringen. Demgegenüber bietet der Theismus eine plausible Erklärung der menschlichen Vernunft. Lewis schreibt dazu:

Für den Theisten ist die Vernunft – die Vernunft Gottes – älter als die Natur; und von ihr leitet sich die Regelmäßigkeit der Natur ab, die allein uns in die Lage versetzt, sie zu erkennen. Für den Theisten ist der menschliche Geist, im Akt des Erkennens begriffen, erleuchtet durch die göttliche Vernunft. Er ist im notwendigen Maße befreit von diesem riesigen nicht-rationalen Kausalnexus; befreit davon, um sich vom Gegenstand der Erkenntnis bestimmen zu lassen. Und die auf diese Befreiung vorbereitenden Prozesse innerhalb der Natur waren ... von vornherein darauf ausgerichtet.¹⁴

Ebenfalls aufgegriffen und auf die aktuelle philosophische Diskussion bezogen wurde dieses Argument von dem amerikanischen Philosophen William Hasker in seinem Buch *The Emergent Self* (1999), in dem er hinsichtlich des Verhältnisses von Geist und Materie einen „emergenten Dualismus“ entwickelt. Und auch der renommierte britische Philosoph Karl Popper, Begründer des Kritischen Rationalismus, nimmt mehrfach Bezug auf derartige Überlegungen, wobei er selbst – soweit ich sehe – keinen Zusammenhang zur Gottesfrage herstellt. So formuliert er in seinem erstmals 1972 erschienenen Werk *Objektive Erkenntnis* Einwände gegen den Determinismus und weist im Sinne einer *reductio ad absurdum* darauf hin, dass

nach dem Determinismus ... jemand irgendwelche Theorien – etwa den Determinismus – wegen seiner bestimmten physikalischen Struktur, et-

¹⁴Lewis: Wunder (1980), S. 31. Den gleichen Gedanken formuliert der Schweizer Theologe Emil Brunner: „Die Idee der Wahrheit ist nichts anderes als die Art und Weise, wie Gott selbst sich jederzeit, in all unseren geistigen Akten als deren verborgene Norm zur Geltung bringt. ‚In deinem Licht sehen wir das Licht‘ (Ps 36,10), in seiner Wahrheit können wir wahr und falsch, – den Sinn dieser Unterscheidung – verstehen und handhaben.“ „Gott ist der Grund aller Wahrheitserkenntnis. Alle Wahrheit, die wir erkennen oder entdecken, erkennen oder entdecken wir kraft des Lichtes, das von Gott kommt“ (Brunner: Offenbarung und Vernunft [1961], S. 342. 347; vgl. 415).

wa der seines Gehirns [vertritt]. Wir täuschen uns also (und sind physikalisch dazu vorherbestimmt), wenn wir glauben, es gäbe so etwas wie Argumente oder Gründe, die uns dazu bringen, den Determinismus zu akzeptieren. [...] Rein physikalische Bedingungen, zu denen unsere physikalische Umgebung gehört, veranlassen uns, zu sagen oder zu akzeptieren, was immer wir sagen oder akzeptieren.¹⁵

Thomas Nagel, einer der gegenwärtig einflussreichsten Philosophen englischer Sprache, knüpft in seiner Schrift *Das letzte Wort* (engl. 1997) an diese gedankliche Tradition an, die sich bis zur antiken Philosophie zurückverfolgen lässt. Eine evolutionstheoretische Erklärung der menschlichen Vernunft benötigt nach seiner Auffassung eine von dieser Erklärung *unabhängige* Basis des Vertrauens in die Vernunft – sonst steht sie in der Gefahr, sich selbst als wissenschaftlicher Hypothese den Boden zu entziehen:

Mein Vertrauen in eine Denkfähigkeit, die ich infolge der natürlichen Auslese besitze, kann nicht gerechtfertigt sein, sofern ich nicht dazu berechtigt bin, ihr schlicht als solcher zu vertrauen und mithin zu glauben, was sie mir sagt, *weil die von ihr gelieferten Argumente diesen bestimmten Inhalt haben.*

¹⁵Popper: Objektive Erkenntnis (1984), S. 233; vgl. Keuth: Die Philosophie Karl Poppers (2000), S. 315 f. In dem gemeinsam mit John Eccles geschriebenen Buch *Das Ich und sein Gehirn* entwickelt Popper diesen Gedanken etwas ausführlicher als „Widerlegung des Materialismus“ (S. 105–113).

Dieser Gedanke findet sich interessanterweise schon bei dem Philosophen und Psychologen William James. Seine Absicht ist allerdings eine andere, nämlich zu zeigen, dass eine (Weg-) Erklärung religiöser Erfahrungen durch ihre Rückführung auf eine bestimmte „organische Verursachung“ – man könnte auch sagen: auf messbare neuronale Prozesse – sich nicht konsequent durchhalten lässt. Er schreibt: „Sich auf die organische Verursachung eines religiösen Geisteszustands zu berufen, um damit dessen Anspruch auf einen höheren spirituellen Wert zurückzuweisen, ist ziemlich unlogisch und willkürlich, wenn man nicht schon im voraus irgendeine psychophysikalische Theorie ausgearbeitet hat, die spirituelle Werte grundsätzlich mit bestimmten Formen physiologischer Veränderungen in Verbindung bringt. Anderenfalls dürfte *keiner unserer Gedanken* und Gefühle, *nicht einmal unsere wissenschaftlichen Lehren, nicht einmal unser Unglaube* irgendeinen Wahrheitswert beanspruchen. Denn sie alle entströmen der jeweiligen körperlichen Verfassung ihres Besitzers“ (James: Die Vielfalt religiöser Erfahrung (1997), zit. nach: Spitzer: Wie ist Gott im Gehirn? (2007), S. 346).

Das heißt, „die Anerkennung logischer Argumente aufgrund ihrer unabhängigen Gültigkeit ist eine *Vorbedingung* der Akzeptierbarkeit einer evolutionstheoretischen Darstellung der Ursache dieser Anerkennung“.¹⁶

Damit aber wird deutlich, dass eine evolutionstheoretische Erklärung der menschlichen Vernunft – also der Fähigkeit, objektiv triftige Gründe und Argumente einzusehen – „notwendig unvollständig“ ist und Rationalität im letzten nicht von außen, sondern nur *von innen* her begriffen werden kann. Nagel sieht den Zusammenhang mit dem Gottes- und Schöpfungsglauben, der sich hier aufdrängen könnte, zieht es jedoch vor, in der Möglichkeit der Rationalität einfach ein „Grundmerkmal der Naturordnung“ zu sehen, das ihr innewohnt. Sollte man allerdings danach fragen, warum die Naturordnung so beschaffen ist, dass das Auftreten rationaler Wesen wahrscheinlich wird, dann fällt es nach seinen Worten „überaus schwer, sich eine nicht teleologische Antwort auf diese Frage vorzustellen“.¹⁷ Damit steht Nagel in unmittelbarer Nähe zu Spaemann (s. o.), auch wenn er dessen Schlussfolgerung nicht zieht.

Eine mit den dargelegten Überlegungen verwandte, nicht aber identische Argumentation findet sich bei dem amerikanischen Philosophen Alvin Plantinga, der maßgebliche Anstöße zur Entwicklung einer christlich orientierten Philosophie in den USA geliefert hat.¹⁸ Seine Argumentation hat im englischsprachigen Raum einige Beachtung gefunden und bis heute kontroverse Diskussionen ausgelöst. Plantinga formuliert darin ein evolutionäres Argument gegen den Naturalismus. Seine These ist, kurz gefasst, folgende:¹⁹ Im Rah-

¹⁶Nagel: Das letzte Wort (1999), S. 199 f. Ähnlich argumentiert R. Spaemann: „Wo Erkennen und Wollen nur sich selbst missverstehende Funktionen überlebensdienlicher Anpassung sind, da hebt sich die Theorie [gemeint ist: die evolutionäre Erkenntnistheorie] selbst auf, da sie selbst nun nur noch ein Stadium gelungener Anpassung ist, also nicht unter wahrheitsfunktionalem Aspekt betrachtet und beurteilt werden darf“ (Spaemann: Wahrheit und Freiheit [2010], S. 314).

¹⁷Nagel: Das letzte Wort (1999), S. 201. 203; vgl. 110.

¹⁸Zu Plantinga und der Entwicklung einer christlich orientierten Philosophie in den USA vgl. Walldorf: Gott und die Philosophen (2005).

¹⁹Zum Folgenden vgl. Plantinga: Is Naturalism irrational? (1993) (Nachdruck in: ders.: The Analytic Theist (1998), S. 72–96); Moreland/Craig: Philosophical foundations for a Christian worldview (2003), S. 103–108 (Kurzfassung von Plantingas Argumentation). Der von Beilby herausgegebene Band *Naturalism defeated?* bietet eine kritische Diskussion der von Plantinga vorgelegten Überlegungen. An späterer Stelle greift Plantinga das Thema noch einmal auf und fokussiert seine Argumentation dabei ausschließlich auf den semantischen Epiphänomenalismus (Plantinga/Tooley: Knowledge of God [2008]).

men eines naturalistischen Weltbildes und einer naturalistisch gedeuteten Evolution sind die menschlichen kognitiven Fähigkeiten entstanden, um sicherzustellen, dass wir uns in einer Weise *verhalten*, die dem eigenen Überleben dient – nicht aber, um wahre Überzeugungen zu produzieren. Zwischen beidem (überlebensdienlichem Verhalten und der Bildung wahrer Überzeugungen) besteht keine notwendige Korrelation, wie Plantinga im Einzelnen darlegt, auch wenn es natürlich Überschneidungen gibt.²⁰

Dies leuchtet unmittelbar ein, wenn man hinsichtlich des Verhältnisses von Körper und Geist von einer Form des Epiphänomenalismus ausgeht (wie dies viele Naturalisten tun), nach dem das menschliche Bewusstsein nur ein beiläufiges, kausal unwirksames Nebenprodukt physiologischer Prozesse ist. Menschliches Verhalten – und somit auch *überlebensdienliches* Verhalten – ist demzufolge nicht durch Überzeugungen (oder zumindest nicht durch deren semantischen Gehalt) verursacht, sondern allein durch physiologische Gegebenheiten. Die Wahrscheinlichkeit, dass die menschlichen kognitiven Fähigkeiten zuverlässig sind, ist unter dieser Voraussetzung sehr niedrig bzw. völlig unabweisbar.²¹ Aber selbst unter der – für einen Naturalisten nur schwer zu rechtfertigenden – Annahme, dass kognitive Überzeugungen kausal wirksam sind und das menschliche Verhalten beeinflussen, können diese immer noch falsch sein. Da der Mensch in seinem Verhalten nicht nur durch Überzeugungen bestimmt wird, sondern auch durch Instinkte, Wünsche und sonstige Einstellungen, sind im Zusammenspiel all dieser Faktoren viele Fälle denkbar, in denen sich ein Mensch in einer bestimmten Situation überlebensdienlich verhält, obwohl von ihm vertretene Überzeugungen bezüglich der gegebenen Situation (teilweise) unwahr sind.

²⁰Zum Unterschied zwischen überlebensdienlichem Verhalten und wahrheitsfähiger Erkenntnis vgl. auch *Schöndorf*: Wissenschaftstheoretische Zurückweisung von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend (1997), S. 118–128.

²¹J. Eccles geht hier noch einen Schritt weiter als Plantinga. Er ist der Auffassung, dass der oben dargelegte Argumentationszusammenhang auf *alle* materialistischen Theorien zutrifft und diese allein schon deshalb im Widerspruch zur biologischen Evolution stehen: „Da sie alle ([...] Epiphänomenalismus und die Identitätstheorie) die ursächliche Wirkungslosigkeit des Bewusstseins an sich versichern, versagen sie völlig darin, die biologische Evolution des Bewusstseins zu erklären (...) Nach der biologischen Evolution können mentale Zustände und Bewusstsein nur dann entstanden sein und sich entwickelt haben, wenn sie darin ursächlich erfolgreich waren, Veränderungen in neuronalen Ereignissen im Gehirn mitsamt der daraus folgenden Verhaltensänderung hervorzurufen. Dies kann nur dann geschehen, wenn die neurale Anlage des Gehirns für Einflüsse durch mentale Ereignisse in der Welt der bewussten Erfahrungen offen ist“ (*Eccles*: Wie das Selbst sein Gehirn steuert [1994], S. 27 f.).

Der Besitz einer zuverlässigen kognitiven Ausstattung, die regelmäßig wahre Überzeugungen hervorbringt, ist somit unter dem Aspekt der Überlebensdienlichkeit nicht notwendig. Dies unterstreicht auf seine Weise auch Wolf Singer, einer der bedeutendsten Hirnforscher und selbst Vertreter eines naturalistischen Weltbildes. Als Produkte eines evolutionären Prozesses ist das Auswahlkriterium für unsere Gehirne „die erfolgreiche Weitergabe von Genen“, nicht aber die Erlangung wahrer Erkenntnisse; für eine Herausbildung von Gehirnen, „deren kognitive Eigenschaften so beschaffen sind, dass sie eine möglichst objektive Beschreibung von Welt liefern“, gab es in der Evolution „vermutlich keinen Selektionsdruck“.²²

Was über die menschlichen kognitiven Fähigkeiten im Allgemeinen gesagt werden kann, gilt in noch stärkerem Maße für die spezielle Fähigkeit, wahre Anschauungen über abstrakte (z. B. mathematische) Gegenstände zu bilden oder wissenschaftliche Theorien wie die Relativitäts- und die Quantentheorie zu erarbeiten – Theorien, die unseren natürlichen Intuitionen zum Teil deutlich zuwiderlaufen. Für den evolutionären Überlebenskampf des Menschen sind sie ohne erkennbaren Nutzen und somit unter dem Aspekt der Überlebensdienlichkeit in keiner Weise erforderlich.²³

Dies bedeutet aber nun, dass – unter Voraussetzung eines philosophischen Naturalismus und einer naturalistisch gedeuteten Evolution – die Wahrscheinlichkeit zuverlässiger kognitiver Fähigkeiten insgesamt (sehr) niedrig oder unabsehbar ist. Die Behauptung, der Naturalismus sei wahr, beinhaltet somit die Annahme, dass die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit oder Richtigkeit dieser Behauptung (sehr) gering oder unbekannt ist. Das aber untergräbt nach Plantinga die Theorie des Naturalismus erkenntnistheoretisch in grundlegender Weise; einem naturalistischen Weltbild Wahrheit zuzuschreiben ist in sich zweifelhaft oder sogar widersprüchlich. Geht man jedoch mit dem christlichen Glauben davon aus, dass Gott, der All-Wissende, den Menschen – auf dem Weg evolutionärer Prozesse – als sein Ebenbild geschaffen hat (Gen 1,26 f.), dann ist es nicht verwunderlich, sondern vielmehr zu erwar-

²² Singer: *Der Beobachter im Gehirn* (2002), S. 197. Der „Verdacht“, dass die menschlichen kognitiven Fähigkeiten keine „objektive Beschreibung von Welt liefern“, wird nach Singer noch verstärkt durch den „extreme[n] Eklektizismus unserer Sinnessysteme und die ausgeprägt konstruktivistischen Tendenzen unseres Denkapparates“ (ebd.).

²³ Vgl. dazu Moreland/Craig: *Philosophical foundations for a Christian worldview* (2003), S. 106 f.; Polkinghorne: *Science and creation* (1988), S. 21; Davies: *Der Plan Gottes* (1995), S. 177. 182–186.

ten, dass unsere kognitiven Fähigkeiten unter angemessenen Bedingungen weitgehend zuverlässig sind; sie ermöglichen es uns, wahre Überzeugungen und Erkenntnisse über die Welt und ihre Ordnungen, über unsere Mitmenschen und die historischen Entwicklungen sowie über uns selbst zu erlangen – und nicht zuletzt über Gott als den Grund aller Dinge nachzudenken und seinem Handeln in der Geschichte erkennend nachzuspüren.

Die vorgelegte Interpretation der menschlichen Wahrheitsfähigkeit als ein epistemisches Vermögen, das nicht überzeugend in ein streng naturalistisches Weltbild integriert werden kann, bleibt naturgemäß fragmentarisch. So wäre es zum Beispiel reizvoll, das Augenmerk stärker als es hier geschehen ist auf das Phänomen der *Intentionalität* als irreduziblem Merkmal menschlicher Bewusstseinsakte zu legen. Dies möchte ich kurz erläutern. Intentionale Akte sind, wie bereits angesprochen, geistige Akte, in denen es ‚um etwas geht‘, die auf etwas gerichtet oder bezogen sind – zum Beispiel die Hoffnung, das ein Freund bald eintrifft, die Wahrnehmung eines Baumes, den Gedanken, dass Sokrates ein Philosoph war oder die Bedeutung einer mathematischen Formel. Solche intentionalen Bewusstseinsakte – Akte des Meinens, Wissens, Beurteilens, Hoffens und Wollens – sind grundlegend für die menschliche Rede und Erkenntnis von Wahrheit. Werden diese Akte aber im Rahmen eines naturalistischen Weltbildes als reine Epiphänomene (s. o.) verstanden, so ist damit auch der Sinn unserer Rede von Wahrheit aufgehoben. Denn „die objektive physikalische Welt ist uns nur in solchen Akten des Meinens gegeben“; werden diese Akte bloß als „die subjektive Seite an sich gleichgültiger neuronaler Prozesse“ verstanden, dann wird auch die These des Naturalisten selbst gleichgültig: „Wenn es auf nichts ankommt“ und intentionale Akte wie Meinungen, Gedanken oder Überzeugungen nichts in der Welt repräsentieren, dann „kommt es auch nicht auf den Unterschied zwischen wahren und falschen Behauptungen an“.²⁴ Wieder scheint es, dass der Naturalismus die Wahrheitsfähigkeit der eigenen Position untergräbt.

²⁴*Spaemann: Personen* (1996), S. 62. Ähnlich argumentiert der amerikanische Philosoph D. Willard im Blick auf den Versuch, „Wahrheit“ zu naturalisieren: „Truth then disappears from the world, because in it no subject matter is represented; and hence it can never happen that something ‘is as it is represented or thought to be’. With truth, also knowledge disappears. The ontological structure of knowledge cannot be present in the world of narrower naturalism” (*Willard: Knowledge and naturalism* [2000], S. 39 f.). Der Begriff der Intentionalität wurde von dem Philosophen und Psychologen Franz Brentano in die moderne Philosophie eingeführt und durch Edmund Husserl zu einem zentralen Konzept der Phänomenologie.

Eng verbunden mit diesen Positionen zur Wahrheitsfähigkeit des Menschen und der darin geübten Kritik an einem naturalistischen Menschenbild ist die Beobachtung, dass menschliches Bewusstsein sich selbst nie vollständig erfassen kann, weil es immer schon von einer Ich-Perspektive getragen ist. Diese Ich-Perspektive, die auch in der menschlichen Rationalität zum Ausdruck kommt, ist *unhintergebar*, weil immer schon vorausgesetzt – nicht zuletzt in der wissenschaftlichen Arbeit des Gehirnforschers. Es ist und bleibt immer ein Ich, das die Subjektivität eines anderen Ich in die Objektivität eines Es übersetzen möchte. Diese „Unhintergebarkeit“ kann auch so zur Sprache gebracht werden, dass hier von einer „transzendentalen Erfahrung“ die Rede ist, also einer Erfahrung, die „in einer jeden Einzelerfahrung als deren apriorische Bedingung“ mitgegeben ist. Raffelt und Rahner formulieren diesen Gedanken sehr prägnant:

Selbst dort noch, wo der Mensch sich restlos als das Fremdbedingte von sich abwälzen und so sich wegerklären würde, ist er es, der dies tut und weiß und will, umgreift er die Summe möglicher Elemente einer solchen Erklärung und erweist er sich so als derjenige, der ein anderes ist als das nachträgliche Produkt solcher Einzelmomente. Diese Subjekthaftigkeit ist selbst ein unableitbares Daseinsdatum, mitgegeben in einer jeden Einzelerfahrung als deren apriorische Bedingung. Ihre Erfahrung ist – in einem noch ganz unphilosophischen Sinne – transzendente Erfahrung. Ebendas, was wir mit Personhaftigkeit und Subjekthaftigkeit meinen, entzieht sich immer (...) einem unmittelbaren, isolierenden, regional eingrenzenden Zugriff.²⁵

Die angesprochene Unhintergebarkeit lässt sich auch durch einen Bezug auf die *Lebenswelt* verdeutlichen, in die jeder (Natur-)Wissenschaftler vorgängig zu seiner wissenschaftlichen Arbeit eingebunden ist. Diesen Ansatz vertritt insbesondere der Marburger Philosoph Peter Janich, Begründer des Methodischen Kulturalismus. Nach ihm besteht ein wesentlicher Irrtum des Naturalisten in der naiv oder absichtlich vertretenen Ansicht, es sei dem Naturwissenschaftler möglich, eine von jeder Teilnehmerperspektive losgelöste, und in diesem Sinne absolute Beobachterperspektive einzunehmen. Demgegenüber betont Janich, dass „die Lebenswelt mit ihrer Alltagssprache und mit

²⁵Raffelt/Rahner: *Anthropologie und Theologie* (1981), S. 16. Vgl. Jaspers: *Gott als Chiffre eigentlicher Existenz* (1989), S. 147; Brunner: *Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung* (1972), S. 96 f.

ihrer sozialen Praxis ... durch die Wissenschaft unhintergebar“ ist. So müssen Sehen, Hören, Fühlen, Erleben usw., aber auch Handeln, Herstellen, Sagen, Begriffs- und Theoriebildung usw. „als Vollzüge und als Beschreibungen sprachlich bereits in der Lebenswelt beherrscht sein ..., damit die Physiologie solcher Leistungen Gegenstand und Methode hat“. Es ist deshalb erforderlich einen Begriff vom Menschlichen zu wählen, „der sich nicht auf die Perspektive der evolutionsbiologischen Taxonomie beschränkt, sondern die spezifisch menschlichen Aspekte einschließt, wie wir sie in unserer Kultur dem Menschen zuschreiben“. Eine angemessene Beschreibung der Naturwissenschaften vom Menschen muss beides berücksichtigen: „eine Wissenschaft vom Menschen als Objekt zu sein und vom Menschen als Subjekt betrieben zu werden“. Nur dann ist es möglich Antworten auf Fragen zu geben nach dem Handeln, der Sprache und den Maßstäben des Forschers selbst bei seinen Forschungen – und nach der Rechtfertigung seines Tuns.²⁶

Über die Stichhaltigkeit der dargestellten Überlegungen und Positionen wird natürlich gestritten. Dennoch bilden sie meines Erachtens schwerwiegende und jeweils unterschiedlich akzentuierte Anfragen an einen starken Naturalismus mit Blick auf die Wahrheits- und Erkenntnisfähigkeit des Menschen als Person. In den Kontext eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses lassen sich die dargestellten Phänomene sinnvoll integrieren – ohne dass damit notwendigerweise ein dualistisches Menschenbild im traditionellen (cartesianischen oder thomistischen) Sinn verbunden ist.²⁷ Die *Wahrheits-*

²⁶ Janich: *Kein neues Menschenbild* (2009), S. 177–180. Vgl. Arnold/Henrich: *Die Lebenswelt im Spannungsfeld von Naturalismus und Metaphysik* (2008).

²⁷ Eine mögliche Position ist die Doppelaspekt-Theorie, nach der die Dualität von Geist und Materie in die differenzierte und vieldimensionale Einheit menschlichen Seins integriert ist, ohne die dualen ‚Aspekte‘ dadurch aufeinander zu reduzieren. So formuliert der Physiker John Polkinghorne die Hypothese von nur *einem* ‚Stoff‘ im Universum, in dessen Struktur eine radikale Unbestimmtheit gegenwärtig ist, und unterscheidet an diesem ‚Stoff‘ das Mentale und das Materielle als komplementäre Zustände (analog zur Dualität von Welle und Teilchen) (vgl. *Polkinghorne: Science & Christian belief* [1994], S. 19–28; *Nagel: Was bedeutet das alles?* [1990], S. 30 ff.). Eine weitere Position ist die von William Hasker vertretene „emergent dualism“. Danach ist die menschliche Seele keine göttliche Hinzufügung, sondern aus dem Physischen „aufgetaucht“ (Emergenz), so dass der Mensch vollständig mit seinen evolutionären Vorfahren verbunden ist. Dennoch ist das, was so aus dem Physischen auftaucht, ein geistiges Individuum, das die menschliche Erfahrung zu einer Einheit zusammenschließt und als solches mehr ist als die ihm zugrunde liegenden physischen Bedingungen (vgl. *Hasker: The emergent self* [1999], Kap. 7; sowie: *Green/Palmer [Hrsg.]: In search of the soul* [2005]).

fähigkeit – und damit verknüpft die (begrenzte) *Freiheitsfähigkeit* – des Menschen gewinnen Plausibilität, wenn sie vor dem Hintergrund seiner *Gottebenbildlichkeit* verstanden werden, wie sie der christliche Glaube lehrt.

Diesen Zusammenhang hat neuerdings vor allem Alister McGrath wieder herausgestellt. Nach seiner Auffassung ist die fundamentale Kongruenz – nicht aber Identität – zwischen der göttlichen Rationalität einerseits, und derjenigen, die in der Schöpfung einschließlich dem Menschen zu finden ist andererseits, zentrales Thema einer „wissenschaftlichen Theologie“ (*scientific theology*) – allerdings auch ein vernachlässigtes Thema, das es wiederzuentdecken und in seiner Bedeutsamkeit herauszustellen gilt.²⁸

2 Wahrheit in den Dingen

Damit der Mensch in seinem Denken Wahrheit über die Welt erkennen, oder vorsichtiger formuliert: sich solcher Wahrheit annähern kann (Falsifikation, K. Popper), ist es – neben der Wahrheitsfähigkeit des Menschen und in Zusammenhang damit – erforderlich, dass die Welt überhaupt erkennbar und menschlicher Rationalität zugänglich ist. Dass sie so beschaffen und strukturiert ist, dass menschliches Denken, Erkennen und Forschen sich sinnvoll und nachhaltig darauf beziehen kann.

Aber ist sie das überhaupt? Bleibt die Wirklichkeit (an sich) nicht vielmehr dem Menschen verborgen, so dass Erkenntnis immer nur eine subjektive und/oder gesellschaftliche Konstruktion ist? Diese Ansicht vertreten führende Denker der Postmoderne, am radikalsten wird sie aber von Friedrich Nietzsche schon im 19. Jahrhundert zur Sprache gebracht. Er zieht gewissermaßen einen Schlussstrich unter die neuzeitliche Erkenntnistheorie und ihr (in seinen Augen) erfolgloses Bemühen, selbst den Nachweis für die Wahrheit des eigenen Erkennens zu erbringen: Wahrheit ist für ihn eine Selbsttäuschung, sie ist „die Art von Irrtum, ohne welche eine bestimmte Art von lebendigen Wesen nicht leben könnte“.²⁹ Dabei bringt er die Idee der Wahrheit sehr klar mit dem (christlichen) Gottesgedanken in Verbindung, wenn er schreibt,

²⁸ McGrath: *Nature* (2001), S. 204, 214; vgl. Brunner: *Offenbarung und Vernunft* (1961), Kap. 20: „Der Logos der Offenbarung und der Logos der Vernunft“; Tillich: *Systematische Theologie* (1956), S. 92–98, 298 f.

²⁹ Nietzsche: *Wille zur Macht*, Aph. 493; vgl. ders.: *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne* (1873); Hafner: *Wahrheit* (1994), S. 2124. Zur neuzeitlichen Erkenntnistheorie

dass auch wir Erkennenden von heute, wir Gottlosen und Antimetaphysiker, ... *unser* Feuer noch von dem Brande nehmen, den ein jahrtausendealter Glaube entzündet hat, jener Christenglaube, der auch der Glaube Platons war, dass Gott die Wahrheit ist, dass die Wahrheit göttlich ist.

Von diesem „metaphysischen Glauben“ an die Wahrheit, „auf dem unser Glaube an die Wissenschaft ruht“ und der die Grundlage der Aufklärung bildet, verabschiedet sich Nietzsche ebenso radikal wie von dem – (für ihn) damit verbundenen – Glauben an Gott.³⁰

In diesem erkenntnistheoretischen Horizont steht auch M. Foucault, bei dem es heißt: „Wir müssen uns nicht einbilden, dass die Welt uns ein lesbares Gesicht zuwendet [...] Die Welt ist kein Komplize unserer Erkenntnis“.³¹ Ebenso lehnt der amerikanische Philosoph Richard Rorty die Vorstellung ab, die Wahrheit könne unabhängig vom menschlichen Geist „dort draußen“, in der Welt sein: Es gibt „keine Wahrheit ..., wo es keine Sätze gibt“. Da die Welt aber „nicht spricht“, kann sie uns auch nicht sagen, welche Sprachspiele wir im Umgang mit ihr (und ihren möglichen Wirkungen) spielen sollen, sie bevorzugt kein Sprachspiel und entscheidet nicht zwischen ihnen.³² Ein „höheres Forschungsziel namens Wahrheit“ kann es für Rorty nicht geben, da es keine „letzte Rechtfertigung“ menschlichen Erkennens gibt, die nur eine „Rechtfertigung vor Gott“ sein könnte. Spaemann kommentiert diesbezüglich, wie ganz zu Anfang bereits notiert: „Mit der Idee Gottes wird auch die Idee einer wahren Welt hinfällig“.³³ Der Mensch bewegt sich in einem Spiegelsaal, in dem ihn nur die eigenen Bilder, Zerrbilder und Konstruktionen anstarren – ohne greifbaren Bezug zu einer Welt außerhalb seiner selbst.

Ist damit aber unser Leben und Handeln als Menschen in der Welt getroffen? Schießen die postmodernen Denker, beflügelt von ihren eigenen Konstruktio-

und ihrem Bemühen, „die Wahrheitsgarantie im endlichen Denken selbst ausfindig zu machen“, vgl. auch *Baumgartner: Wahrheit/Gewissheit* (1985), S. 265 f.

³⁰*Nietzsche: Fröhliche Wissenschaft* (1985), S. 344; vgl. *Spaemann: Wahrheit und Freiheit* (2010), S. 328 f.

³¹*Foucault: Die Ordnung des Diskurses* (1977), S. 36; zit. in: *Spaemann: Das unsterbliche Gerücht* (2010), S. 37.

³²*Rorty: Kontingenz, Ironie und Solidarität* (1992), S. 23–25. Zu den obigen Aussagen Rortys, die die Möglichkeit einer Korrespondenz von artikuliertem Erkennen – oder Aussagen – und welthaftem Sein grundlegend in Frage stellen, vgl. die oben in Anm. 2 skizzierte semiotische Rekonstruktion der Korrespondenztheorie.

³³*Spaemann: Das unsterbliche Gerücht* (2010), S. 32, 42; dort findet sich auch das zuletzt genannte Zitat von Rorty (ursprünglich in: *Rorty: Hoffnung statt Erkenntnis* (1994), S. 30).

nen, nicht über das Ziel, sprich: die reale Lebenswelt hinaus? Zu Recht wird ein naiver Realismus in Frage gestellt, der ein vom Erkenntnissubjekt (mehr oder weniger) unbeeinflusstes Abbilden der Realität annimmt. Erkenntnis vollzieht sich immer vor dem Hintergrund persönlicher und kultureller Einstellungen, Prägungen und Konventionen, die dem Einzelnen oft nur zu Teilen bewusst sind. Dennoch ist die menschliche Erkenntnis nicht beliebig, vielmehr kommt darin die uns umgebende und auch in uns wirkende Realität immer wieder ‚zur Sprache‘ – manchmal sogar konträr zu unseren Erwartungen und Hoffnungen. Dem versucht ein *kritischer* oder *interpretativer Realismus* Rechnung zu tragen, der davon ausgeht, dass die Realität von der menschlichen Vernunft wahrgenommen („vernommen“) wird und diese versucht, das Wahrgenommene so gut wie möglich mit den ihr zur Verfügung stehenden Mitteln – wie etwa mathematische Formeln oder geistige Modelle – auszudrücken und aufzunehmen. Die aktive Rolle des Erkennenden im Erkenntnisprozess wird hier also ausdrücklich anerkannt, ebenso aber die Eigenständigkeit der Realität gegenüber dem erkennenden Subjekt.

Gerade der Erfolg der Naturwissenschaften im Blick auf die Erklärung und Vorhersage natürlicher Ereignisse weist auf die unabhängige Realität dessen hin, was darin beschrieben wird. Selbst der größte Anti-Realist, der in einem Flugzeug den Atlantik überquert, um in seinem Vortrag eine Demontage des Realismus vorzulegen, ist gezwungen einzuräumen, dass das Flugzeug imstande ist zu fliegen – und es fliegt u. a. aufgrund des Verhältnisses von Druck und kinetischer Energie, das zuerst D. Bernoulli 1738 festgestellt hat. Alister McGrath, der dieses Beispiel anführt, fasst prägnant zusammen: „Curiously, the technological means required to propagate an anti-intellectual standpoint rest upon an implicit acceptance of its antithesis“.³⁴

Sehr pointiert hat in jüngster Zeit auch der Theologe Wilfried Härle einen Radikalen Konstruktivismus kritisiert und dabei auf die Kategorienlehre von Charles S. Peirce Bezug genommen. Er betont, dass es im Leben jedes Menschen Erfahrungen von Widerständen gibt, in denen sich etwas zeigt, das in unseren Deutungen (bislang) nicht vorkam und nicht vorgesehen war. Natürlich sind derartige Erfahrungen bereits „vermittelt durch unsere konventionellen Sprachzeichen und Deutungen“, also nicht ‚neutral‘. „Aber all diesen

³⁴McGrath: *Nature* (2001), S. 72; vgl. 71–77. Ausführlich befasst sich McGrath mit der Frage des Realismus im zweiten Band seiner *Scientific theology*, der den Titel *Reality* (Grand Rapids, 2002) trägt.

Erfahrungen liegt die unartikulierte Wahrnehmung von ‚etwas‘ zugrunde, das mich ... mit einer Realität konfrontiert, die ich jedenfalls nicht konstruiert, ja bis dato nicht einmal interpretiert habe“. Diese „unmittelbare, noch uninterpretierte Wahrnehmung – vermittelt durch unsere (äußeren und inneren) Sinne – liegt all unseren Erkenntnisakten zugrunde“. Die Wirklichkeit ist somit „nicht nur unser Konstrukt, sondern kann unsere Konstrukte schwer erschüttern, vielleicht sogar zum Einsturz bringen“. ³⁵ Folgt man dem Radikalen Konstruktivismus und seiner Leugnung einer Konfrontation mit der widerständigen Realität, an der wir unsere Aussagen prüfen und kontrollieren können, dann droht, wie Härle anmerkt, „die Verwandlung der Wahrheitsfrage in eine Machtfrage“. ³⁶ Und das wäre in der Tat eine besorgniserregende Entwicklung.

Ist die Wirklichkeit aber dem menschlichen Denken nicht verschlossen, sondern – annäherungsweise und vor dem Hintergrund persönlich wie kulturell geprägter Einstellungen – zugänglich, dann ist die Rede von Wahrheit nicht bedeutungslos, sondern sinnvoll und berechtigt. Nicht im Sinne absoluter Wahrheit, da es dem Menschen nicht möglich ist, seine subjektive Perspektive zu verlassen und einen „Gottesstandpunkt“ einzunehmen, aber doch im Sinne einer bewährungs- und insofern auch irrumsfähigen Erkenntnis, die Anhalt hat an dem, wie die Dinge wirklich sind.

Unter welchen Voraussetzungen aber kann eine solche Wahrheit als Wahrheit über die Welt gedacht werden? Genauer gefragt: Wie kann man die Verständlichkeit und rationale Struktur des Wirklichen, die ein kritischer Realismus notwendig voraussetzt, ihrerseits verstehen? Oder bildet sie einfach nur eine „nackte“ und letztlich unverständliche Tatsache, die es zu akzeptieren gilt? Für Albert Einstein war die Verständlichkeit des Universums im tiefsten ein „Geheimnis“, das zum Staunen Anlass gab. In einem Brief an Maurice Solovine schreibt er:

Sie finden es merkwürdig, dass ich die Verstehbarkeit der Welt [...] als Wunder oder ewiges Geheimnis empfinde. Nun, a priori sollte man doch eine chaotische Welt erwarten, die durch Denken in keiner Weise fassbar

³⁵Härle: *Wirklichkeit* (2008), S. 63. 65; vgl. auch *ders.*: *Systematische Philosophie* (1987), S. 185–187, sowie oben Anm. 2. Der Sache nach gibt es hier große Überschneidungen zur Erkenntnislehre A. Schlatters (vgl. *Waldorf*: *Realistische Philosophie* [1999], S. 51 ff.).

³⁶Härle: *Wirklichkeit* (2008), S. 68; vgl. 67 f. In diesem Zusammenhang kann auch an Nietzsches Plädoyer für den „Willen zur Macht“ erinnert werden, der nach seiner Überzeugung aus dem (von der Aufklärung hervorgebrachten) Nihilismus emporwächst.

ist [...] Die Art von Ordnung dagegen, die z. B. Newtons Gravitationstheorie schafft, besitzt einen ganz anderen Charakter. Wenn auch die Axiome der Theorie vom Menschen gesetzt sind, so setzt doch der Erfolg eines solchen Vorhabens eine hochgradige Ordnung der objektiven Welt voraus, die a priori nicht zu erwarten war. Hier liegt das ‚Wunder‘, das sich mit dem Fortschreiten unseres Wissens immer mehr verstärkt.³⁷

Diese Verwunderung äußerte auch der Nobelpreisträger und Physiker Eugene Wigner in seinem bekannten Diktum, der „ungeheure Nutzen der Mathematik in der Naturwissenschaft“ sei „etwas, das ans Mysteriöse grenzt“ und nur geglaubt, nicht aber vernünftig erklärt werden könne.³⁸ Bemerkenswert ist dabei, wie die Aussage Wigners verdeutlicht, nicht allein die Verstehbarkeit des Universums, sondern auch und besonders der *mathematische Charakter* dieser Verstehbarkeit. Es besteht unter Naturwissenschaftlern weitgehende Übereinstimmung, dass die Mathematik in der Lage ist, die Muster und Symmetrien zu beschreiben, die sich auf den verschiedenen Ebenen der natürlichen Ordnung finden. Diese Überzeugung stand – auf ihre Weise – schon am Anfang der neuzeitlichen Wissenschaft im 16. und 17. Jahrhundert, wie Äußerungen von Johannes Kepler, Galileo Galilei u. a. zeigen.

In diesem Sinne spricht der bekannte Mathematiker und Physiker Paul Davies von der „Überzeugung, dass sich die Grundordnung der Welt mathematisch formulieren lässt“, als dem „Kern aller Naturwissenschaft“, der selten in Frage gestellt wird. Davies wendet sich dagegen, die mathematische Ordnung nur als in die Natur hineingelesen zu betrachten, u. a. deshalb, weil

ein großer Teil der Mathematik, die sich in der Physik so außerordentlich gut bewährt hat, von reinen Mathematikern als eine Art abstraktes Gedankenspiel erarbeitet [wurde], lange bevor sie auf die wirkliche Welt angewendet wurde.³⁹

³⁷ *Einstein*: Briefe an Maurice Solovine (1956), S. 114, zit. in: *Lennox*: Hat die Wissenschaft Gott begraben? (2009), S. 86.

³⁸ *Wigner*: The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences (1960), zit. in: *Lennox*: Hat die Wissenschaft Gott begraben? (2009), S. 87.

³⁹ *Davies*: Der Plan Gottes (1995), S. 166. 180. Der Philosoph J. M. Bochenski spricht nicht von der mathematischen, sondern (allgemeiner) von der logischen Struktur der Welt: „Wie können wir wissen, dass die Welt ein logischer Kosmos ist? Die Antwort ist einfach: Die gesamte menschliche Erfahrung, vor allem jene der Naturwissenschaften, setzt die These voraus, und wir haben sie immer bestätigt gefunden. Angesichts dieser Tatsache scheint es mir

Analog spricht R. Penrose von einer erstaunlichen „Übereinstimmung zwischen Mathematik und Physik“ – und verweist dabei auf Theorien wie die Newtonsche Dynamik, Maxwells Elektrodynamik, die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie und die Thermodynamik. Diese Übereinstimmung muss nach seiner Überzeugung „einen äußerst tiefen Grund haben“.⁴⁰

An dieser Stelle zeigt sich – wie schon hinsichtlich der Erkenntnisfähigkeit des Menschen – eine gewisse Affinität zwischen dem Wahrheits- und dem Gottesbegriff. Diese Einsicht ist in der Theologiegeschichte im Rahmen einer christlichen Schöpfungslehre, die Gott als schöpferischen Logos bzw. als schöpferische Weisheit versteht, immer wieder zur Sprache gebracht worden. So interpretiert der eingangs erwähnte Theologe Adolf Schlatter die Erkennbarkeit und Intelligibilität der natürlichen Wirklichkeit so, dass

die Natur ..., weil sie ein cognoscibile [...] ist, [sich] als von Intelligenz durchwohnt [erweist], somit als gewusst, und unser Wissen um sie ist ein abgeleitetes. Wir begegnen also auch in der Natur keinem Ding an sich, das schlechthin ein solches wäre als allem Gewusstsein entzogen.

Die Erkennbarkeit des Seienden basiert darauf, dass es schon bevor der Mensch in eine Erkenntnisbeziehung zu ihm tritt „von Intelligenz durchwohnt“ ist,⁴¹ also eine rationale Struktur besitzt, aufgrund deren es für das Denken des Menschen aufgeschlossen bzw. erschlossen ist.

Die unmittelbare Nähe dieser Aussagen zur christlichen Schöpfungslehre, nach der „die Welt in der Vernünftigkeit Gottes ihren Grund“ hat und aus dem kreativen Wort (*logos*) Gottes hervorgegangen ist, ist offenkundig. Der Gottesgedanke vertieft und bestätigt insofern die menschliche „Gewissheit, dass wir uns in einer Welt bewegen, die denkbar ist, und in uns ein Denken haben, das zu den die Welt gestaltenden Gedanken in positiven Beziehungen steht“.⁴² Dabei, so wird man ergänzend hinzufügen müssen, ist die rationale Struktur und Ordnung der Schöpfung aus christlicher Sicht eine *kontingente* Ordnung in dem Sinne, dass sie auch in anderer Weise geschaffen worden sein könnte. In seiner posthum veröffentlichten *Metaphysik* (1915) interpretiert Schlatter

einfach unvernünftig, an der logischen Struktur der Welt zu zweifeln“ (Pongratz [Hrsg.]: Philosophie in Selbstdarstellungen [1975], S. 26).

⁴⁰ McGrath: Nature (2001), S. 213 f.; Davies: Der Plan Gottes (1995), S. 181.

⁴¹ Schlatter: Erkenntnislehre, S. 56.

⁴² ders.: Die philosophische Arbeit seit Cartesius (1981), S. 160; ders.: Das christliche Dogma (1984), S. 98. Im Einzelnen vgl. dazu Walldorf: Realistische Philosophie (1999), 133–141.

in Übereinstimmung mit dem oben Ausgeführten das Wissen/Gewusstsein als fundamentale, die Trennung von Geist und Natur umgreifende metaphysische Kategorie, die das Wirkliche durchgehend kennzeichnet und bestimmt.

Diese Überlegungen Schlatters sind auch für die heutige Diskussion anregend und fruchtbar. Der Philosoph Thomas Nagel, selbst kein religiöser Denker, spricht ähnlich von „einer natürlichen Sympathie zwischen den tiefsten Wahrheiten der Natur und den tiefsten Schichten des menschlichen Geistes“, die dafür sorgt, dass „wir uns im Universum stärker heimisch fühlen, als dem weltlich Gesinnten [also dem Nicht-Religiösen] behagt“.⁴³ Nagel versucht dennoch die Gottesidee zu vermeiden, aus durchaus persönlichen Gründen, wie er einräumt. Es bleibt somit die Frage, wie man die rationale Verstehbarkeit und Ordnung der Welt interpretieren will: als eine ‚absolute Wahrheit‘ oder als Phänomen, hinter dem sich etwas verbirgt – die Weisheit Gottes.

Auch der englische Physiker und Theologe John Polkinghorne greift die vorliegende Frage auf. Er betont wie P. Davies, dass die Verstehbarkeit der Welt, aufgrund derer Naturwissenschaft erst möglich wird, keineswegs als selbstverständlich angenommen werden kann, und spricht von einer bemerkenswerten „Kongruenz zwischen unserem Geist und dem Universum, zwischen der Rationalität, die wir in uns erfahren, und der Rationalität, die wir außerhalb [von uns] beobachten“. Dabei verweist er neben der mathematischen Artikulation fundamentaler Theorien auch darauf, dass physikalische Theorien, die den natürlichen Gegebenheiten entsprechen, in ihrer Formulierung häufig durch die unverkennbare Qualität mathematischer Schönheit und Eleganz charakterisiert sind.⁴⁴ Dies alles lässt sich nicht hinreichend durch den evolutionären Überlebenskampf erklären, der in dieser Sache, wie wir bereits sahen, nur begrenzten Erklärungswert besitzt, sondern erfordert eine tiefere Deutung:

Wenn die tiefgehende Kongruenz zwischen der Rationalität, die in unserem Geist gegeben ist, und der Rationalität, die in der Welt vorhanden ist, eine Erklärung finden soll, muss diese sicherlich in einer noch profunde-

⁴³Nagel: *Das letzte Wort* (1999), S. 190; vgl. 112. Ausführlicher entfaltet dies Davies (*Der Plan Gottes* [1995], S. 175–178, 193–196, 202–204).

⁴⁴Polkinghorne: *Science and creation* (1988), S. 20 f.; *ders.*: *Reason and reality* (1991), S. 76 f. Zum Hinweis auf die Schönheit als Kriterium wissenschaftlicher Theorien vgl. McGrath: *Nature* (2001), S. 237–240, 212; Davies: *Der Plan Gottes* (1995), S. 210 f.

ren Ursache (*reason*) liegen, die der Grund von beidem ist. Ein solcher Grund wäre gegeben durch die Rationalität des Schöpfers.⁴⁵

Dabei versteht Polkinghorne seine Überlegungen nicht als schlagende Argumente, sondern vielmehr als intellektuell zufriedenstellende Einsichten, die sich kohärent in ein christliches Wirklichkeitsverständnis einfügen oder daraus erwachsen. Der christliche Schöpfungsglaube fungiert quasi als Rahmenkonzept für die Beschäftigung mit den Erfahrungen der natürlichen Welt, und dabei zeigt sich eine starke Resonanz zwischen diesem Glauben und jenen Erfahrungen. Etwas anders stellt es sich bei dem kanadischen Philosophen Hugo Meynell dar, der in seiner Monographie *The Intelligible Universe* (1982) den Versuch unternommen hat, ausgehend von der Möglichkeit von Erkenntnis und der Erkennbarkeit der Welt ein kosmologisches Argument für die Existenz Gottes zu formulieren.⁴⁶ Auch wenn diese Ausführungen in vielem instruktiv sein mögen, so ist doch die von Polkinghorne, McGrath und anderen vorgenommene Bewertung derartiger Gedankengänge der Struktur menschlichen Erkennens angemessener und insofern weiterführender.

Vonseiten der zeitgenössischen deutschsprachigen Theologie thematisieren z. B. Wolfhart Pannenberg und Wilfried Härle explizit den Zusammenhang von Wahrheits- und Gottesgedanken. Dabei möchte Pannenberg an dieser Stelle nicht von einer eigentlichen Gotteserkenntnis sprechen, sondern weist dem impliziten Gottesgedanken den „Sinn einer offenen Frage“ zu. In diesem Sinne führt er aus, dass nur unter der Voraussetzung eines dem menschlichen

⁴⁵Polkinghorne: *Science and creation* (1988), S. 22 (Übersetzung J. W.). Vgl. ders.: *Reason and reality* (1991), S. 76 f.; Heller: *Wissenschaft und Transzendenz* (1995), S. 173 f. 176. P. Davies äußert sich etwas zurückhaltender. Im Blick auf die Kontingenz und Verstehbarkeit des Universums schreibt er: „Solange wir auf dem Grundsatz vom zureichenden Grund beharren und eine rationale Erklärung der Natur fordern, haben wir, wie mir scheint, keine andere Wahl, als diese Erklärung in etwas zu suchen, das jenseits oder außerhalb der physikalischen Welt liegt – in etwas Metaphysischem also –, weil ... ein kontingentes physikalisches Universum in sich keine Erklärung für sich selbst enthalten kann“ (Davies: *Der Plan Gottes* [1995], S. 204). Will man einen solchen (metaphysischen) Grund des Universums annehmen, dann liegt es nach Davies nahe, ihn als „rational“ zu denken (ebd., S. 206).

⁴⁶Vgl. Meynell: *The intelligible universe* (1982). Die einzelnen Züge seines Arguments stellt Meynell resümierend folgendermaßen dar: “(1) that knowledge is possible; (2) that the world is nothing other than what knowledge, actual or potential, is of; (3) that the world’s capacity to be known entails something about its overall nature and structure; (4) that the fact that it has such an overall nature and structure is best accounted for on the supposition that it is due to the fiat of some one entity analogous to the human mind; which is roughly what is commonly meant by ‘God’” (ebd., S. 118).

Denken und der außermenschlichen Wirklichkeit „gemeinsamen Grundes“, mithin „nur unter Voraussetzung Gottes“ Wahrheit als Übereinstimmung von Denken und Sein möglich ist.⁴⁷ Ähnlich weist Härle auf Voraussetzungen des Wahrheitsverständnisses hin, die entweder als ‚nackte Tatsache‘ oder als „unerklärbare Mysterien“ hingenommen werden müssen, was unmittelbar an die Äußerungen von Wigner und Einstein erinnert. Als solche Voraussetzungen benennt er:

einerseits die Tatsache, dass zwischen den Gesetzen und Regeln, denen die res [die zu erkennende Wirklichkeit; J. W.] folgt, und den Gesetzen und Regeln, denen der intellectus gehorcht, offenbar solche Parallelitäten oder Gemeinsamkeiten bestehen müssen, dass die adaequatio intellectus ad rem überhaupt als Möglichkeit gedacht werden kann; andererseits die Tatsache, dass sowohl der res (in ihrer Regelhaftigkeit) als auch dem intellectus (in seiner entsprechenden Regelhaftigkeit) eine Stabilität und Verlässlichkeit eignet, ohne die wiederum so etwas wie Verstehen, Erkenntnis oder Wahrheit gar nicht gedacht werden könnten.

Daraus folgt nun nicht schon der Gottesgedanke, aber umgekehrt „ermöglicht und erlaubt“ dieser Gedanke „eine vertiefende Reflexion des Wahrheitsverständnisses, die eine Verstehensmöglichkeit für [die genannten] Phänomene erschließt“. Diese Verstehensmöglichkeit lässt sich in der Weise erläutern, dass

Gott als dem schöpferischen und sich durch die Zeichen der Schöpfung offenbarenden Ursprung der Wirklichkeit ... aus der Sicht des christlichen Glaubens eine Kontinuität und Treue zugesprochen werden [kann und muss], aus der sowohl der kontinuierlich-einheitliche Prozesscharakter der Wirklichkeit als auch deren kontinuierliches Erschlossensein für das menschliche Verstehen verstehbar werden.⁴⁸

⁴⁷ Pannenberg: Was ist Wahrheit? (1967), S. 215. 222. Paul Tillich hat seinerzeit davon gesprochen, dass die „subjektive“ und die „objektive Vernunft“ – das heißt, die rationale Struktur des menschlichen Geistes und der Wirklichkeit – auf etwas hinweist, „das in diesen Strukturen erscheint, das sie aber in Macht und Sinn übersteigt“. Er bezeichnet dies als die „Tiefe der Vernunft“, aus der „die Frage nach der Offenbarung“ unmittelbar erwächst (Tillich: Systematische Theologie [1956], S. 96. 98). Vgl. auch Althaus: Die christliche Wahrheit (1959), S. 81 f.

⁴⁸ Härle: Wahrheit und Gewissheit (2008), S. 35 f. Wenn Härle hier von den „Zeichen der Schöpfung“ spricht, dann werden damit semiotische Grundeinsichten aufgenommen (vgl. oben Anm. 2).

Die Treue Gottes zu seiner Schöpfung und zum Menschen aber ist gemäß der Sprach- und Denkwelt der Hebräischen Bibel ein zentraler Aspekt seiner „Wahrheit“ (hebr. *ämät*).

3 Ausblick

Gehören Gott und die Wahrheit zusammen? Sicher nicht in dem Sinne, dass Gott als Wahrheit demonstriert werden könnte, wie dies in manchen Ausprägungen der klassischen Gottesbeweise versucht wurde. Gott ist kein Erklärungsfaktor im natürlichen Kausalzusammenhang, sondern transzendiert das Geschöpfliche – ebenso wie er es mit seiner Schöpferkraft trägt und durchdringt. Das Aufeinanderbezogensein von Gott und Wahrheit ist also von subtilerer Art: Der Gottesgedanke steht dem Wahrheitsgedanken sozusagen im Rücken. Natürlich kann man diesen Zusammenhang, der sich (nicht nur) aus der Perspektive eines christlichen Wirklichkeitsverständnisses ergibt, leugnen – vor allem, indem man den Wahrheitsgedanken uminterpretiert oder auch ganz streicht. Aber es fragt sich, ob damit nicht denkerische und lebensmäßige Aporien verbunden sind, die sich nur schwer auflösen lassen.⁴⁹

In der theologischen Tradition ist man dem Zusammenhang von Wahrheits- und Gottesgedanken immer wieder nachgegangen, angefangen mit Augustinus, der in einer von der platonischen Philosophie geprägten Weise Wahrheitsidee und Gottesbegriff miteinander verknüpfte. Ich denke, dass es heute – unter dem Erkenntnishorizont des beginnenden 21. Jahrhunderts – nicht weniger verheißungsvoll ist, diese Spur zu verfolgen und für ein tieferes Verständnis des christlichen Glaubens wie für das Gespräch zwischen christlichem Glauben und alternativen Weltanschauungen (wie z. B. dem Naturalismus) fruchtbar zu machen.

Der Mensch kann m. E. nicht umhin, sich als freies, verantwortliches und wahrheitsfähiges Wesen zu verstehen; schon die Leugnung dieses Sachverhalts setzt ihn voraus. Ebenso geht der Mensch in seiner Lebens- und For-

⁴⁹Auf eine solche Aporie macht z. B. U. Lücke an folgender Stelle aufmerksam: „Wenn die unbewusst und angeblich deterministisch ablaufenden neurobiologischen Prozesse erst nachträglich rationalisiert werden [wie es die sog. Libet-Experimente beanspruchen], dann ist doch für diese Rationalisierung wiederum ein neurobiologischer Prozess erforderlich, der doch nicht auch noch einmal deterministisch ablaufen dürfte. Wie könnte es andernfalls zu der Qualität kommen, die als Produkt einer Rationalisierung rational genannt werden kann?“ (*Lücke: Mehr Gehirn als Geist?* [2003], S. 64).

schungspraxis beständig und mit guten Gründen davon aus, die außerhalb von ihm liegende natürliche Wirklichkeit in wichtigen Aspekten erfassen zu können, worin deren Verstehbarkeit und rationale Transparenz zum Ausdruck kommt. Es spricht Einiges dafür, dass es gerade der Glaube an Gott als Schöpfer ist, der diesen Grundüberzeugungen des Menschen eine tragfähige Grundlage und Plausibilität gibt.

Ein Schlusswort: Natürlich ist mit den Überlegungen dieses Aufsatzes der spezifisch christliche Wahrheitsbegriff, wie er im biblischen Kontext begegnet, nur am Rande angesprochen. Aus christlicher Sicht ist Wahrheit immer mehr als nur rationale Wahrheit oder Sachwahrheit, nämlich *Begegnungswahrheit*, existenzielles Geschehen.⁵⁰ Sie erschließt sich nicht allein und zuerst dem Nachdenken und Analysieren, mit dem der Mensch ja immer noch bei sich bleibt, sondern „geschieht“ in der Begegnung mit Gott in Christus, in der Erfahrung seiner Treue („Wahrheit“) gegenüber dem Menschen als verlässlichem Lebensgrund. Dieses Offenbarungsgeschehen – in dem christlicher Glaube Gottes Geist, den „Geist der Wahrheit“ (Joh 15,26) wirksam weiß – kann der Mensch nicht aus sich hervorbringen, es bleibt unverfügbar. In ihm erfährt er nicht einfach eine neue Erkenntnis, die dem bisherigen Erkenntnisbesitz einverleibt werden könnte, sondern wird in seinem Wesen verändert und erneuert.⁵¹ Und es ist nicht zuletzt diese Glaubenserfahrung (und die darin erschlossene „Glaubenswahrheit“), durch die ein Mensch sich selbst und seine Mitmenschen in einem neuen, klareren Licht sieht – als von Gott angesprochenes, zur Ver-Antwortung, zur Liebe und zur Wahrheit befähigtes, ja berufenes Geschöpf.

4 Literatur

Althaus, Paul: Die christliche Wahrheit. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh: Mohn, ⁵1959 (siehe S. 26).

Arnold, Eckhart und Daniel C. *Henrich*: Die Lebenswelt im Spannungsfeld von Naturalismus und Metaphysik, 2008, URL: http://www.dgphil2008.de/fileadmin/download/Sektionsbeitraege/21-2_ArnoldHenrich.pdf (besucht am 04. 12. 2014) (siehe S. 17).

⁵⁰Vgl. dazu *Brunner*: Offenbarung und Vernunft (1961), Kap. 24: „Die zwei Wahrheitsbegriffe“; *ders.*: Wahrheit als Begegnung (1963); *Härle*: Wahrheit und Gewissheit (2008), S. 34 f.

⁵¹Vgl. 2 Kor 5,17, Röm 6,4; Joh 3,3–5; 1,12–13.

- Barbour*, Ian G.: *Naturwissenschaft trifft Religion. Gegner, Fremde, Partner?*, aus dem Englischen übers. v. Regine *Kather*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2010 (siehe S. 4).
- Baumgartner*, Hans Michael: Art. „Wahrheit/Gewissheit“, in: *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe* 4 (1985) (siehe S. 19).
- Beilby*, James K. (Hrsg.): *Naturalism defeated? Essays on Plantinga's evolutionary argument against naturalism*, Ithaca: Cornell University Press, 2002 (siehe S. 12).
- Brunner*, Emil: *Offenbarung und Vernunft. Die Lehre von der christlichen Glaubenserkenntnis*, Zürich und Stuttgart: Zwingli-Verlag, ²1961 (siehe S. 10, 18, 28).
- Ders.*: *Wahrheit als Begegnung*, Zürich und Stuttgart: Zwingli-Verlag, ²1963 (siehe S. 28).
- Ders.*: *Dogmatik, Bd. II: Die christliche Lehre von Schöpfung und Erlösung*, Zürich: Theologischer Verlag, ³1972 (siehe S. 16).
- Brüntrup*, Godehard: *Selbstbestimmung und Gehirn. Eine Rede über Freiheit an die Gebildeten unter ihren Leugnern*, in: *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft* 21 (2008), S. 33–55 (siehe S. 8).
- Clayton*, Philip: *Emergenz und Bewusstsein. Evolutionärer Prozess und die Grenzen des Naturalismus*, aus dem Englischen übers. v. Gesine Schenke *Robinson* (*Religion, Theologie und Naturwissenschaft* 16), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2008 (siehe S. 8).
- Clicqué*, Guy M.: *Evolution der Schöpfung oder Schöpfung der Evolution? Warum Darwin nicht der Kaplan des Teufels und Gott nicht die Emergenz ist*, in: *Glaube und Denken. Jahrbuch der Karl-Heim-Gesellschaft* 23 (2010), S. 83–103 (siehe S. 8).
- Davies*, Paul C. W.: *Der Plan Gottes. Die Rätsel unserer Existenz und die Wissenschaft*, aus dem Englischen übers. v. Anita *Ehlers*, Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1995 (siehe S. 14, 22–25).
- Dennett*, Daniel C.: *Consciousness explained*, Boston: Little, Brown und Co., 1991 (siehe S. 4).
- Eccles*, John C.: *Wie das Selbst sein Gehirn steuert*, aus dem Englischen übers. v. Malte *Heim*, München: Piper, 1994 (siehe S. 13).
- Einstein*, Albert: *Briefe an Maurice Solovine*, Paris: Edition Gauthier-Villars, 1956 (siehe S. 22).

- Foucault*, Michel: Die Ordnung des Diskurses. Inauguralvorlesung am Collège de France, 2. Dezember 1970, aus dem Französischen übers. v. Walter *Seitter*, Frankfurt, Berlin und Wien: Ullstein, 1977 (siehe S. 19).
- Frankfurt*, Harry G.: Über die Wahrheit, aus dem Englischen übers. v. Martin *Pfeiffer*, München: Hanser, 2007 (siehe S. 3, 4).
- Green*, Joel B. und *Stuart L. Palmer* (Hrsg.): In search of the soul. Four views of the mind-body problem, Downers Grove: InterVarsity Press, 2005 (siehe S. 17).
- Hafner*, Hermann: Art. „Wahrheit“, in: Evangelisches Lexikon für Theologie und Gemeinde 3 (1994) (siehe S. 18).
- Härle*, Wilfried: Systematische Philosophie. Eine Einführung für Theologiestudenten (Studium Theologie 6), München/Mainz: Kaiser/Grünwald, ²1987 (siehe S. 21).
- Ders.*: Das christliche Verständnis von Wahrheit und Gewissheit, in: *ders.*: Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin und New York: de Gruyter, 2008, S. 23–53 (siehe S. 3, 26, 28).
- Ders.*: Die Wirklichkeit – unser Konstrukt oder widerständige Realität?, in: *ders.*: Spurensuche nach Gott. Studien zur Fundamentaltheologie und Gotteslehre, Berlin und New York: de Gruyter, 2008, S. 54–68 (siehe S. 21).
- Hasker*, William: The emergent self, Ithaca: Cornell University Press, 1999 (siehe S. 8, 17).
- Heller*, Michael: Wissenschaft und Transzendenz, in: *Johann Dorschner* u. a.: Mensch und Universum. Naturwissenschaft und Schöpfungsglaube im Dialog, Regensburg: F. Pustet, 1995, S. 163–176 (siehe S. 25).
- James*, William: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, Frankfurt am Main: Insel-Verlag, 1997 (siehe S. 11).
- Janich*, Peter: Kein neues Menschenbild. Zur Sprache der Hirnforschung (Edition Unseld 21), Frankfurt: Suhrkamp, 2009 (siehe S. 17).
- Jaspers*, Karl: Gott als Chiffre eigentlicher Existenz, in: *Hans Dierkes* (Hrsg.): Philosophische Anthropologie. Für die Sekundarstufe II (Reclams Universal-Bibliothek 15012), Stuttgart: Reclam, 1989, S. 147 (siehe S. 16).
- Keuth*, Herbert: Die Philosophie Karl Poppers (UTB 2156), Tübingen: Mohr Siebeck, 2000 (siehe S. 11).
- Lennox*, John C.: Hat die Wissenschaft Gott begraben? Eine kritische Analyse moderner Denkvoraussetzungen, aus dem Englischen übers. v. Ursel *Schmidt* (Glaube und Wissenschaft), Witten: R. Brockhaus, ⁸2009 (siehe S. 22).

- Lewis*, Clive S.: Wunder. Möglich, wahrscheinlich, undenkbar?, aus dem Englischen übers. v. Brigitta Müller-Osenberg, Basel und Gießen: Brunnen-Verlag, ²1980 (siehe S. 10).
- Lücke*: Mehr Gehirn als Geist? Grenzen der naturalistischen Interpretation, in: Peter Neuner (Hrsg.): Naturalisierung des Geistes – Sprachlosigkeit der Theologie? Die Mind-brain-Debatte und das christliche Menschenbild (Quaestiones disputatae 205), Freiburg im Breisgau, Basel und Wien: Herder, 2003, S. 57–78 (siehe S. 27).
- McGrath*, Alister: A scientific theology, Bd. I: Nature, Grand Rapids: Eerdmans, 2001 (siehe S. 18, 20, 23, 24).
- Ders.*: A scientific theology, Bd. II: Reality, Grand Rapids: Eerdmans, 2002 (siehe S. 20).
- Meynell*, Hugo A.: The intelligible universe. A cosmological argument (New studies in the philosophy of religion), London: Macmillan, 1982 (siehe S. 25).
- Moreland*, James P. und William Lane Craig: Philosophical foundations for a Christian worldview, Downers Grove: InterVarsity Press, 2003 (siehe S. 12, 14).
- Nagel*, Thomas: Was bedeutet das alles? Eine ganz kurze Einführung in die Philosophie, aus dem Englischen übers. v. Michael Gebauer (Reclams Universal-Bibliothek 8637), Stuttgart: Reclam, 1990 (siehe S. 17).
- Ders.*: Das letzte Wort (Reclams Universal-Bibliothek 18021), Stuttgart: Reclam, 1999 (siehe S. 12, 24).
- Nida-Rümelin*, Julian: Über menschliche Freiheit (Reclams Universal-Bibliothek 18365), Stuttgart: Reclam, 2005 (siehe S. 4).
- Ders.*: Ursachen und Gründe. Replik auf: Michael Pauen, Ursachen und Gründe (in: Information Philosophie, 5/2005), in: Information Philosophie 1 (2006) (siehe S. 7).
- Ders.*: Freiheit und Kausalität, Vorlesung, 12. Apr. 2007, URL: <http://www.julian.nida-ruemelin.de> (siehe S. 4).
- Ders.*: Vernunft und Freiheit, Vortragsmanuskript, 14. Juni 2007, URL: <http://www.julian.nida-ruemelin.de> (siehe S. 7).
- Nietzsche*, Friedrich: Wille zur Macht (siehe S. 18).
- Ders.*: Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne, Fragment, 1873 (siehe S. 18).
- Ders.*: Fröhliche Wissenschaft, in: Werke in vier Bänden, Bd. IV, Salzburg: Caesar-Verlag, 1985 (siehe S. 19).

- Pannenberg, Wolfhart*: Was ist Wahrheit?, in: Grundfragen systematischer Theologie. Gesammelte Aufsätze, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, S. 202–222 (siehe S. 26).
- Plantinga, Alvin*: Is Naturalism irrational?, in: *ders.*: Warrant and proper function, New York: Oxford University Press, 1993, S. 216–243 (siehe S. 12).
- Ders.*: The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader, hrsg. v. James F. Sennett, Grand Rapids: Eerdmans, 1998 (siehe S. 12).
- Plantinga, Alvin* und *Michael Tooley*: Knowledge of God (Great debates in philosophy), Malden und Oxford: Blackwell, 2008 (siehe S. 12).
- Polkinghorne, John*: Science and creation. The search for understanding, London: SPCK, 1988 (siehe S. 14, 24, 25).
- Ders.*: Reason and reality. The relationship between science and theology, Philadelphia: Trinity Press International, 1991 (siehe S. 24, 25).
- Ders.*: Science & Christian belief. Theological reflections of a bottom-up thinker: the Gifford Lectures for 1993–4, London: SPCK, 1994 (siehe S. 17).
- Pongratz, Ludwig* (Hrsg.): Philosophie in Selbstdarstellungen, Bd. I, Hamburg: Meiner, 1975 (siehe S. 23).
- Popper, Karl R.*: Objektive Erkenntnis. Ein evolutionärer Entwurf, Hamburg: Hoffmann und Campe, ⁴1984 (siehe S. 11).
- Popper, Karl R.* und *John C. Eccles*: Das Ich und sein Gehirn, aus dem Englischen übers. v. Angela Hartung und Willy Hochkeppel, München und Zürich: Piper, 1982 (siehe S. 11).
- Raffelt, Albert* und *Karl Rahner*: Anthropologie und Theologie, in: Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft, Bd. 24, Freiburg, Basel und Wien: Herder, 1981, S. 5–55 (siehe S. 16).
- Reppert, Victor*: C.S. Lewis's dangerous idea. A philosophical defense of Lewis's argument from reason, Downers Grove: InterVarsity Press, 2003 (siehe S. 9).
- Ders.*: The Argument from Reason and Hume's Legacy, in: James F. Sennett und Douglas Groothuis (Hrsg.): In Defense of Natural Theology. A Post-Humean Assessment, Downers Grove: InterVarsity Press, 2005, S. 253–270 (siehe S. 9).
- Rorty, Richard*: Kontingenz, Ironie und Solidarität, aus dem Englischen übers. v. Christa Krüger (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 981), Frankfurt: Suhrkamp, 1992 (siehe S. 19).

- Ders.*: Hoffnung statt Erkenntnis. Eine Einführung in die pragmatische Philosophie, aus dem Englischen übers. v. Joachim *Schulte*, Wien: Passagen-Verlag, 1994 (siehe S. 19).
- Schlatter*, Adolf: Erkenntnislehre. Begriff der Philosophie, Manuskript Nr. 185/2, Landeskirchl. Archiv Stuttgart (siehe S. 23).
- Ders.*: Die philosophische Arbeit seit Cartesius. Ihr ethischer und religiöser Ertrag, eingel. v. Hans *Stroh*, ⁵1906, Ndr. Gießen und Basel: Brunnen-Verlag, 1981 (siehe S. 2, 23).
- Ders.*: Das christliche Dogma, mit einem Vorw. v. Wilfried *Joest*, ⁴1911, Ndr. Stuttgart: Calwer Verlag, 1984 (siehe S. 2, 23).
- Schöndorf*, Harald: Wissenschaftstheoretische Zurückweisung von evolutionärer Erkenntnistheorie und Ethik als ungenügend, in: Rainer *Koltermann* (Hrsg.): Universum – Mensch – Gott. Der Mensch vor den Fragen der Zeit, Graz, Wien und Köln: Styria, 1997, S. 117–136 (siehe S. 13).
- Schröder*, Richard: Abschaffung der Religion? Wissenschaftlicher Fanatismus und die Folgen, Freiburg, Basel und Wien: Herder, 2008 (siehe S. 6).
- Schulte*, Günter: Neuromythen. Das Gehirn als Mind machine und Versteck des Geistes, Frankfurt am Main: Zweitausendeins, 2000 (siehe S. 6).
- Singer*, Wolf: Der Beobachter im Gehirn. Essays zur Hirnforschung (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1571), Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2002 (siehe S. 14).
- Ders.*: Ein neues Menschenbild? Gespräche über Hirnforschung (Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft 1596), Frankfurt: Suhrkamp, 2003 (siehe S. 7).
- Spaemann*, Robert: Personen. Versuch über den Unterschied von „etwas“ und „jemand“, Stuttgart: Klett-Cotta, 1996 (siehe S. 7, 15).
- Ders.*: Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne, Stuttgart: Klett-Cotta, ⁶2010 (siehe S. 8, 19).
- Ders.*: Wahrheit und Freiheit, in: *ders.*: Schritte über uns hinaus. Gesammelte Reden und Aufsätze, Bd. 1, Stuttgart: Klett-Cotta, 2010, S. 310–331 (siehe S. 4, 6, 12, 19).
- Spitzer*, Manfred: Wie ist Gott im Gehirn?, in: Christ in der Gegenwart 41 (2007), S. 345–346 (siehe S. 11).
- Tillich*, Paul: Systematische Theologie, aus dem Englischen übers. v. August *Rathmann*, Bd. 1, Stuttgart: Evangelisches Verlagswerk, 1956 (siehe S. 18, 26).
- Walldorf*, Jochen: Realistische Philosophie. Der philosophische Entwurf Adolf Schlatters, mit einem Vorw. v. Wilfried *Härle* (Forschungen zur systema-

tischen und ökumenischen Theologie 90), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1999 (siehe S. 21, 23).

Walldorf, Jochen: Gott und die Philosophen. Christliche Philosophie im englischen Sprachraum seit Anfang des 20. Jahrhunderts. Ein Überblick, in: *Theologische Beiträge* 36.5 (2005), S. 238–253 (siehe S. 12).

Wigner, Eugene P.: The unreasonable effectiveness of mathematics in the natural sciences, in: *Communications on Pure and Applied Mathematics* 13.1 (1960), S. 1–14 (siehe S. 22).

Willard, Dallas: Knowledge and naturalism, in: William Lane *Craig* und James P. *Moreland* (Hrsg.): *Naturalism. A critical analysis* (Routledge studies in twentieth-century philosophy), London: Routledge, 2000, S. 25–48 (siehe S. 15).