

## 52 Religion und Erkenntnis

### 52.1 Religionen als Erkenntnisproblem

Religionen können auf zweierlei Weise erkenntnisrelevant sein: als Gegenstand und als eine Art Modus oder Quelle der Erkenntnis. Macht man Religionen zum Erkenntnisgegenstand, will man also etwas *über* Religionen herausfinden, so behandelt man sie als komplexe, vielspektige Phänomene unserer individuellen wie sozialen Alltagswelt. Sie können dann mit dem psychologischen, sozialwissenschaftlichen, ethnographischen, literaturwissenschaftlichen, historischen und vieles weitere umfassenden Methodenkanon der Religionswissenschaften untersucht werden. Religionen haben gegenüber anderen sozialen Phänomenen jedoch die Besonderheit, dass sie einen theorieartigen, propositionshaften Kern aufweisen. Dieser Kern berührt sich in komplexer Weise sowohl mit einer mit Religionen häufig verbundenen besonderen kognitiven Einstellung, dem religiösen ›Glauben‹, als auch u. U. mit einer besonderen Form von Erfahrung, die in diesen Propositionen ihren Ausdruck findet oder zumindest deren Annahme veranlasst. Vereinfacht gesprochen gibt es in fast allen Religionen eine gewisse Menge von Propositionen, für die die Anhänger der Religion Geltungsansprüche erheben (sei es, dass sie sie für absolut gewiss, selbstverständlich oder auch nur mehr oder weniger sicher für wahr halten). Es gibt zwar kein scharfes Abgrenzungskriterium dafür, wann eine Überzeugung religiös ist. Einige Fälle sind aber klar. So sind in Religionen mit einem Bezug auf ein göttliches oder andere welttranszendente Wesen diejenigen nichttrivialen Überzeugungen, die sich auf dieses / diese Wesen richten, quasi paradigmatische Fälle religiöser Überzeugungen. Religiöse Überzeugungen können sich aber auch auf die kultische Praxis, auf die moralische Lebensführung oder auf Sinnfragen u. Ä. beziehen. Es gibt auch die Auffassung, dass sämtliche religiöse Überzeugungen in Wahrheit gar keinen propositionalen Charakter haben, sondern verkappte moralische Appelle, Ausdrücke von subjektiven Weltgefühlen und Lebenseinstellungen, Bekenntnisse oder Einladungen zu einem Lebensstil o. Ä. seien. Gegen diese Auffassung spricht allerdings, dass das Phänomen des religiösen Zweifels durchaus Ähnlichkeiten zum normalen epistemischen Zweifel an propositional verfassten Erkenntnisgehalten hat.

In einigen Religionen wie dem Christentum hat sich eine anspruchsvollere Traditionslinie ausgebildet, der zufolge für religiöse Überzeugungen Wissens-

ansprüche erhoben werden. (Zu manchen Religionen hat sich sogar eine wissenschaftsförmige Theologie als Begleit- und Reflexionswissenschaft entwickelt.) Ausgehend von der Annahme, dass religiöse Überzeugungen den epistemischen Status des Meinens im Sinne des Für-wahr-Haltens einschließen, setzt diese Ansicht voraus, dass religiöse Überzeugungen wahr sein und die über das bloß wahre Meinen hinausgehenden Bedingungen für Wissen erfüllen, d. h. (im nicht-internalistisch enggeführten Sinne) gerechtfertigt sein bzw. (um mit Alvin Plantingas Terminus zu sprechen) *warrant* als positiven epistemischen Qualitätsstatus haben können.

Diese Behauptung wird von außen bestritten, wie überhaupt religiöse Überzeugungen zwischen deren Vertretern und deren Gegnern (z. B. Theisten vs. Atheisten und Agnostiker), zwischen Anhängern verschiedener Religionen und Konfessionen und sogar zwischen einzelnen Anhängern ein und derselben Religion notorisch umstritten sind. Insofern es eine allgemeine Rationalitätsforderung darstellt, sich in diesem Streit auf Gründe zu berufen, und eine Reihe von Religionen bzw. ihre Anhänger sich dieser Rationalitätsforderung stellen, bilden religiöse Überzeugungen einen sinnvollen Gegenstand epistemologischer Untersuchungen.

Im Folgenden soll der (jüdisch/christlich/islamische Mono-)Theismus den Bezugspunkt der Betrachtungen bilden. Diese Beschränkung erscheint sachlich gerechtfertigt, insofern der Theismus ideengeschichtlich am engsten mit der Philosophie allgemein und der Erkenntnistheorie speziell verbunden ist. In Bezug auf deistische oder polytheistische Religionen wäre das im Folgenden Gesagte mithin entsprechend anzupassen.

### 52.2 Theistische Existenzargumente

Eine bekannte und bedeutsame, aber keineswegs die einzige (oder einzig ernstzunehmende) Strategie zur Begründung der Wahrheit religiöser Überzeugungen sind theistische Existenzargumente. Als solche seien hier Argumente bezeichnet, die auf die Existenz eines welttranszendenten Wesens zielen, das mindestens eine derjenigen Eigenschaften besitzt, die herkömmlich als charakteristische Gotteseigenschaften angesehen werden.

Es lassen sich unterscheiden:

- Deduktive Existenzargumente mit apriorischem Charakter

- Deduktive Existenzargumente mit empirischen Prämissen
- Explanatorische Existenzargumente und
- Systematisch-postulatorische Existenzargumente.

Zu den bekanntesten Beispielen *deduktiver Existenzargumente mit apriorischem Charakter* zählen etwa das ontologische Argument aus der fünften Meditation von René Descartes und jenes von Kurt Gödel (1970). Die Auseinandersetzung mit ontologischen Argumenten setzte ab den 1940er Jahren besonders durch Charles Hartshorne wieder ein (Hartshorne 1962). Wichtige weitere Ansätze lieferten Norman Malcolm (1960) und Alvin Plantinga (1974). Das oft als ›ontologisches Argument‹ bezeichnete Argument in Proslogion 2–4 des Anselm von Canterbury hat dagegen keinen rein apriorischen Ausgangspunkt, da es mit der (wohl falschen) empirischen Prämisse arbeitet, dass sogar unverständige Menschen unter ›Gott‹ ›das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann‹ verstehen würden. Zu Anselms Argument und dessen Rekonstruktionen vgl. Reinmuth/Siegrwart/Tapp 2014; zur Feinunterteilung ontologischer Argumente in acht Typen vgl. Oppy 1995; zur Kritik ontologischer Argumente im Allgemeinen vgl. u. a. Lewis 1970 und Sobel 2004, bes. 29–167.

Die meisten *deduktiven Existenzargumente* verwenden allerdings *mindestens eine empirische Prämisse* und zielen darauf ab, die Existenz eines gottähnlichen Wesens als notwendige (d. h. nicht gegen eine andere austauschbare) Voraussetzung bestimmter Züge der Welt zu erweisen (vgl. Muck 1999, 337–351). Die bekanntesten historischen Argumente sind wohl Thomas von Aquins ›Fünf Wege‹ in der *Summa theologiae* I, q.2, a.3; die historischen Wurzeln dieser Argumente reichen über Averroes und Avicenna letztlich bis zu Aristoteles zurück. Solche Argumente arbeiten i. d. R. mit gewissen Endlichkeitsannahmen (Regressausschlüsse, aber auch andere, vgl. Tapp 2014). Dies gilt in bestimmter Hinsicht auch für William L. Craigs sogenanntes Kalam-Argument, das den zeitlichen Anfang des Universums als wesentliche Prämisse nimmt (Craig 1979; Craig/Smith 1993). Dass das Universum tatsächlich einen zeitlichen Anfang hatte, begründet Craig sowohl mit allgemein-metaphysischen (Unmöglichkeit eines aktual Unendlichen) als auch mit physikalischen Argumenten (aus dem Entropiesatz und aus dem kosmologischen Standardmodell eines expandierenden Universums, das vor etwa 14 Milliarden Jahren in einem Punkt unendlicher Dichte, Temperatur und Raumkrümmung seinen Anfang nahm). Da also einerseits

das Universum den Eindruck kontingenter Existenz vermittelt, andererseits aber sämtliche physikalische Erklärungen an der sogenannten Anfangssingularität eingestandenermaßen abbrechen müssen (weil dort bestimmte Größen gegen null bzw. unendlich gehen), wird auf die zweite gängige Form von Kausalerklärungen, nämlich die Erklärung durch *agent causation* seitens eines personähnlich gedachten Handelnden umgestiegen, der dann mit dem Gott der theistischen Religionen identifiziert wird (vgl. dazu Löffler 2017).

*Explanatorische Existenzargumente* schließen abduktiv auf Gott als die beste (verfügbare/mögliche) Erklärung bestimmter empirischer Sachverhalte zurück (bzw., wenn sie in deduktiver Form präsentiert werden, dann enthalten sie mindestens eine explanatorische Prämisse, die diesen abduktiven Rückschluss kodifiziert). Im Unterschied zu den deduktiven Existenzargumenten wäre die hier angenommene Erklärung zumindest grundsätzlich durch eine andere austauschbar (auch reiner Zufall wäre eine solche). Als empirisches Explanandum, das durch die Gotteshypothese (bestmöglich) erklärt werden soll, kommt Verschiedenes in Frage: außergewöhnliche religiöse Erfahrungen, Wunder, bestimmte Einrichtungen von Teilen der Welt (z. B. Organismen) oder der Welt als ganzer (z. B. kosmische Feinabstimmung für Leben). Die bekannteste Version dieser Argumente in der Gegenwartsphilosophie stammt von Richard Swinburne (2004). Er verbindet mehrere Argumente explanatorischen Typs miteinander zu einem sogenannten *Kumulativargument*. Von jedem einzelnen Argument erwartet er dabei nur eine marginale Steigerung der Wahrscheinlichkeit der Gotteshypothese  $H$  im Lichte der von diesem Argument berücksichtigten empirischen Evidenz  $E$  und dem allgemeinen Hintergrundwissen  $W$ , also  $p(H/W) < p(H/E \wedge W)$ . Als Bündel zusammengenommen führen diese Argumente laut Swinburne immerhin dazu, dass die Gotteshypothese nicht extrem unwahrscheinlich ist; und dies wiederum reicht hin, um religiösen Erfahrungsberichten Vertrauen schenken zu können. Swinburnes Kumulativargument ist also genau genommen eine Kombination explanatorischer Existenzargumente mit einem weiter unten zu erörternden Argument aus dem Belagwert religiöser Erfahrung.

Die meisten Kommentatoren stehen diesen Argumenten allerdings kritisch gegenüber. Die wichtigsten systematischen Grundprobleme scheinen darin zu bestehen, dass die Wahrscheinlichkeit einer Erklärung stark an der Ausgangswahrscheinlichkeit des Expla-

nans selbst liegt, die im Fall einer Erklärung mit Gott aber gerade umstritten ist, sowie darin, dass der Erklärungswert einer Erklärung mit Gott häufig sehr gering ist, insofern die genauen Wege /Mechanismen/Praktiken des betreffenden Wirkens Gottes im Dunkel einer allgemeinen Allmachtsannahme verbleiben.

*Systematisch-postulatorische Existenzargumente* sind gegenüber den bisher genannten Typen eher selten. Das prominenteste Beispiel ist wohl Kants sogenannter ›praktischer Gottesbeweis‹, der sich daraus ergibt, dass Kant sich von gewissen Grunddaten seiner Philosophie aus gezwungen sieht, zur Sicherung des Zusammenhangs von ›Glückswürdigkeit‹ (d. h. moralisch richtigem Verhalten) und Glückseligkeit sowie zur Sicherung eines konsistenten und kohärenten Weltbildes, in dem sowohl Naturgesetze als auch sittliche Verpflichtungen Platz haben, ein göttliches Wesen zu postulieren. Zwar tritt das göttliche Wesen in solchen Zusammenhängen ›nur‹ als Postulat auf. Insofern dieses Postulat aber systemimmanent notwendig ist, ergeben die Argumente für das System als ganzes im Verbund mit den Argumenten für die Unverzichtbarkeit des Postulats für das System zusammengekommen ein Argument für die postulierte Existenz Gottes.

Theistische Existenzargumente führen unmittelbar zu einer Reihe von philosophischen Problemen hin, z. B. in der Ontologie (Besonderheit des Existenzprädikats), in der Logik (Wie kann man das Existenzprädikat in der Prädikatenlogik 1. Stufe wiedergeben, da es ja eine andere Bedeutung und Funktion als der Existenzquantor hat?), in der Sprachphilosophie (Ist ›Gott‹ als Prädikat, als Eigenname oder als abgekürzte Kennzeichnung aufzufassen? Wie kann man den Umgang mit (möglicherweise) leeren Namen regulieren?) und in der Religionsphilosophie (Wie verhalten sich deduktive Argumente zu ›nicht-deduktiven‹ Auffassungen religiösen Glaubens?).

### 52.3 Attribute des zentralen religiösen Bezugsobjekts

Eine Reihe der (vornehmlich empirisch ansetzenden) theistischen Existenzargumente dient nicht nur dazu, die Existenzaussage zu begründen, sondern auf argumentativem Wege auch einige Attribute des zentralen religiösen Bezugsobjekts zu klären. So will Thomas von Aquin mit seinen ersten beiden ›Wegen‹ deutlich machen, dass Gott die erste aller Ursachen ist; sein

dritter Weg zeigt, dass Gott ein notwendiges Seiendes ist, das sein notwendiges Sein aus sich selbst hat. René Descartes verdeutlicht im Rahmen seines theistischen Existenzarguments in der Fünften Meditation, dass sein Begriff von Vollkommenheit die Existenz einschließt, und im Rahmen der Dritten Meditation, dass die Gottesidee derart vollkommen ist, dass wir sie nicht aus uns selbst generiert haben können. Besonders bei Thomas wird klar, dass theistischen Existenzargumenten gleichzeitig die zweite Funktion zugeschrieben wurde, Gottesattribute zu klären und den Ausdruck ›Gott‹ in die Wissenschaftssprache der Theologie einzuführen.

In der Literatur zu den theistischen Existenzargumenten ist aber auch eine andere Strategie zu beobachten: Gerade bei den meisten logisch regulierten Argumenten liegt der Fokus auf der Existenzaussage. Diese wird mit Hilfe einer bestimmten, schon vorgängig definitorisch vorausgesetzten Gotteseigenschaft erschlossen. Weitere Gotteseigenschaften werden dann relativ unabhängig vom Existenzbeweis aus dieser Grundeigenschaft, ggf. im Verbund mit weiteren metaphysischen Überlegungen, hergeleitet.

Der für die reguläre Einführung einer Individuenkonstante neben der Existenz zu beweisenden *Eindeutigkeit* des zentralen religiösen Objekts wird in der Religionsphilosophie derzeit eher wenig Beachtung geschenkt, vgl. aber Jarmuzek/Nowicki/Pietruszczak 2006; Tapp 2012; 2014. Traditionelle Gotteslehren behandeln diese Frage standardmäßig.

### 52.4 Erfahrungsbasierte Zugänge

Theistische Existenzargumente sind nicht der einzige Versuch, die Wahrheit religiöser Überzeugungen argumentativ zu begründen. Viele Autor/innen versuchen, die religiösen Erfahrungen, von denen manche Menschen berichten, in ihrem Erkenntniswert ernster zu nehmen, als dies weithin geschieht.

Religiöse Erfahrungen können in zwei Hinsichten klassifiziert werden (Löffler 2013, 76 f.). *Gewöhnliche* religiöse Erfahrungen werden i. d. R. in wiederholbaren gewöhnlichen Lebenssituationen gemacht, die aber als religiös bedeutsam erlebt werden. Beispiele wären Naturerfahrungen, spirituelle Erfahrungen in Gottesdienst oder privatem Gebet, Erlebnisse von Geburt, Krankheit, Gesundung und Tod, die Konfrontation mit Leid, Gefahr und/oder Rettung u. v. a. m. *Außergewöhnliche* religiöse Erfahrungen hingegen sind demographisch selten und überschreiten den norma-

len Lauf der Dinge, sei es, dass sie nicht durch die üblichen Ursachen erklärbar, sei es, dass sie sogar den gewohnten Regularitäten widersprechend erscheinen.

Phänomenologisch könnte man religiöse Erfahrungen in folgende sechs Gruppen einordnen (Franks Davis 1989), wobei die Gruppen 2–3, 5 und 6 eher außergewöhnliche, die Gruppen 1 und 4 auch gewöhnliche Erfahrungen umfassen:

1. Interpretative Erfahrungen: Bestimmte Lebenssituationen werden als religiös bedeutsam interpretiert.
2. Quasi-sinnliche Erfahrungen: Visionen, Träume, Auditionen, Levitationen, Geschmacks- und Schmerzerlebnisse. Solche Erfahrungen können als Erfahrungen einer Gottheit oder auch ohne direkt religiösen Gehalt auftreten (z. B. Lichteindrücke).
3. Offenbarungserfahrungen: typischerweise kurze und überraschende Erfahrungen, die beim Betroffenen zum Eindruck führen, er habe eine bestimmte, für ihn äußerst gewisse Überzeugung von außen erworben.
4. Regenerationserfahrungen: Erfahrungen, die eine religiöse Lebensprägung erneuern und zu einer Auffrischung der religiösen Praxis führen.
5. Numinose Erfahrungen: Erfahrung einer als ›heilig‹ empfundenen überirdischen Wirklichkeit; häufig objektivierend: Diese Wirklichkeit wird so empfunden, wie sie ›an sich‹, ohne Bezug auf den Menschen, ist.
6. Mystische Erfahrungen: Erfahrungen glückhafter Vereinigung mit einer letztbedeutsamen Wirklichkeit, häufig mit einem Gefühl der Freiheit von Raum, Zeit und Ego verbunden.

Religiöse Erfahrungen können auf zwei Wegen zur Basis von Argumenten für die Wahrheit religiöser Überzeugungen genommen werden: *Inferential arguments* (etwa: ›Schlussfolgerungsargumente‹) betrachten religiöse Erfahrungen als erklärungsbedürftige Phänomene, die am besten durch Gott erklärt werden – womit man in die Nähe der oben erläuterten explanatorischen Argumente gerät. Man kann aber auch versuchen, die religiöse Erfahrung als spezielle Erfahrungsform zu betrachten und in ihrem möglichen Wert als Beleglieferantin zu rehabilitieren; dann formuliert man ein ›*evidential argument from religious experience*‹ (etwa: ›Argument aus dem Belegwert religiöser Erfahrung‹), das unmittelbar in erkenntnistheoretische Zentralfragen führt.

Eine naheliegende Frage ist selbstverständlich, inwieweit man diesen (behaupteten) Erfahrungen trau-

en kann, zumal sie ja offenbar nicht allen Menschen gleichermaßen zugänglich sind. Bekanntere Antwortstrategien auf dieses Problem sind Paritätsargumente und Beweislastumkehrargumente.

*Paritätsargumente* – die besonders William P. Alston (1991) ausgearbeitet hat – laufen darauf hinaus, dass religiöse Erfahrung epistemologisch nicht prinzipiell schlechter zu bewerten sei als manche unserer sonstigen epistemischen Praktiken. In etlichen Lebensbereichen rechnen wir z. B. problemlos mit ›besonderen Erkenntnisbegabungen‹ wie etwa dem absoluten Gehör eines Klavierstimmers oder der Fähigkeit eines Kunstexperten, Fälschungen zu erkennen: Auch wenn diese Fähigkeiten demographisch selten sind, trauen wir ihren Trägern doch zu, Wahrheiten – etwa über die verstimmten Tasten des Klaviers – zutage zu fördern. Könnte man also, so Alston, nicht auch die religiöse Wahrnehmungsfähigkeit mancher Menschen als solche seltene Zusatzbegabung einordnen? Dass religiöse Erfahrungen häufig dunkel und detailarm wirken, sei dagegen übrigens kein schlagendes Argument: Neben unseren detailreichen ›Paradefähigkeiten‹ wie dem Sehen und dem Fühlen an den (nervenreichen) Fingerspitzen haben wir ja durchaus auch dunkle und vage Erkenntnisfähigkeiten wie das Riechen oder das Fühlen im Rückenbereich. Auch diese können aber Wahrheiten zutage fördern. Und nicht zuletzt sei im Kontext theistischer Offenbarungsreligionen ja mit religiösen Erfahrungen zu rechnen; wer sie von vornherein kategorisch ausschließen wolle, müsse dazu einen Beweis der Falschheit solcher Religionen liefern. Auch für religiöse Überzeugungen sollte also das Prinzip *innocent until proven guilty* gelten.

*Argumente der Beweislastumkehr:* Die in Alstons Position bereits angelegte Beweislastumkehr wurde besonders von Alvin Plantinga (2000 und vorher) systematisch weiter entfaltet und verteidigt. Plantinga argumentiert, dass religiöse Erfahrungen sich in Form von *manifestation beliefs* niederschlagen können, die epistemologisch ähnlich wie Wahrnehmungs- und Erinnerungsmeinungen zu behandeln seien: Sie verdienen zunächst Vertrauen, es sei denn, dass übergeordnete Überlegungen dagegen sprechen. Für Plantinga können solche *manifestation beliefs* daher berechtigterweise basal (*properly basic*) sein und eine Rechtfertigungsbasis für abgeleitete religiöse Überzeugungen (z. B. jene, dass Gott existiert) bilden. Plantinga denkt hier weniger an außergewöhnliche als an gewöhnliche, wiederholbare religiöse Erfahrungen,

vorzüglich jene beim Lesen der Bibel, beim Mitfeiern von Gottesdiensten oder beim Wahrnehmen der Stimme des Gewissens.

Was ist aber von den in der Moderne verbreiteten Positionen zu halten, denen zufolge religiöse Überzeugungen immer als ein Fall von Projektion, Illusion, Wunschdenken o. Ä. unter Verdacht zu stellen sind? In einem ersten, mehr destruktiven Schritt weist Plantinga darauf hin, dass verbreitete empiristisch-fundamentalistische Erkenntnistheorien erstens selbstwidersprüchlich und zweitens insofern zu eng sind, als sie viele völlig rationale Meinungen (etwa Erinnerungsmeinungen oder den Glauben an die Existenz materieller Objekte, der Vergangenheit oder anderer Personen mit Bewusstsein) eigentlich nicht zu rechtfertigen gestatten. Plantinga vertritt dagegen einen moderaten erkenntnistheoretischen Fundamentalismus, der eine breitere Palette berechtigt-basaler Meinungsformen, etwa im Sinne von Thomas Reids Common-sense-Philosophie, akzeptiert. Und überhaupt sei die Beweislast in religiös-weltanschaulichen Fragen bisher merkwürdig verteilt gewesen: Dass nämlich der Atheismus die fraglose »Nullhypothese« und religiöse Überzeugungen daher begründungspflichtig seien, verstehe sich nicht von selbst. Plantinga hält dagegen, dass Weltanschauungen zunächst ihr Eigenrecht haben und Gegner ja immer zur kritischen Diskussion eingeladen sind. Plantingas zweiter, konstruktiver Schritt ist ein Vorschlag, wie man sich das Zustandekommen von *warranted Christian beliefs* erklären kann: Unter der Annahme der Wahrheit des Christentums und seiner Anthropologie (die nach Plantingas Ansicht einen göttlich eingestifteten *sensus divinitatis*, also eine Art Wahrnehmungsfähigkeit für theistische Manifestationen als zusätzliche Erkenntnisfähigkeit sowie den Beistand des Heiligen Geistes in bestimmten religiös signifikanten Erkenntnissituationen umfasst; sogenanntes Aquinas/Calvin-(kurz: A/C-)Modell) können religiöse Überzeugungen sämtliche Bedingungen erfüllen, die auch sonst für epistemischen *warrant* gelten. Zusammengefasst gilt für *warranted beliefs* nach Plantinga, (1) dass sie in bestimmten passenden Erkenntnissituationen entstehen, wenn (2) unser Erkenntnisapparat mit Wahrheitsziel arbeitet (und sich nicht z. B. nur tröstliche Meinungen einzureden sucht), (3) die relevanten Segmente unseres Erkenntnisapparates funktionsgemäß arbeiten (*proper functioning*) und (4) dass sie bisher zuverlässig gearbeitet haben (insgesamt ist Plantingas erkenntnistheoretische Position ein reliabilistischer Externalismus). Betrachtet

man nun den *sensus divinitatis* und die Empfänglichkeit für die Stützung durch den Heiligen Geist als Teile unseres Erkenntnisapparates, dann können bestimmte ernsthaft gebildete religiöse Meinungen also durchaus *warrant* genießen. Freilich: Ob der christliche Glaube wahr und damit das A/C-Modell realisiert ist, ist damit nicht entschieden, doch *wenn* er wahr wäre, *dann* hätte er auch *warrant*, so Plantingas These. Der verbreitete religionskritische Einwand: »Der Glaube mag ja vielleicht wahr sein – wer könnte das ausschließen? –, hat aber in jedem Fall keinen *warrant*«, verliert damit seine Plausibilität.

Ein naheliegender Kritikpunkt an Alston und Plantinga betrifft die theologischen Voraussetzungen, die besonders das A/C-Modell offenkundig macht; eine derart gruppenrelative Philosophiekonzeption ist problematisch (oder eben eher als Theologie einzuordnen). Kritiker/innen weisen außerdem darauf hin, dass religiöse Erfahrung hier nach dem Modell der Wahrnehmung gedacht wird, was eine gewisse Engführung darstelle, denn religiöse Überzeugungen haben einen komplexeren Status im Meinungs- und Überzeugungssystem einer Person, wie im Folgenden kurz erläutert wird.

## 52.5 Weltbildsätze als Erkenntnisproblem

Zentrale religiöse Überzeugungen können als integrale Teile des Weltbildes oder der Weltanschauung der jeweiligen Person betrachtet werden. Religiöse Überzeugungen als Teile von Weltanschauungen verschaffen Orientierung im Deuten der Welt, vermitteln Sinn, prägen das moralische Handeln und sind in diesem Sinne »lebenstragende Überzeugungen« (Muck 1999). Sie gehören zu demjenigen Bereich unseres Meinungs- und Überzeugungssystems, den wir nicht leicht zu ändern bereit sind. Sie liegen relativ weit »innen« im Quineschen *web of belief*, das sich an seinen Rändern mit der Erfahrung berührt (und in dessen Inneren Quine selbst wissenschaftliche Theorien vermutete, vgl. aber Tapp 2018). Ähnliches gilt auch für die fundamentalen ontologischen Überzeugungen, die jede Person in mehr oder minder reflektierter Form hegt.

Die Diskussion von weltbildartigen Überzeugungen unterscheidet sich von den in der Erkenntnistheorie sonst vornehmlich diskutierten wahrnehmungsnäheren Überzeugungen. Während Wahrnehmungssätze relativ direkt mit der Erfahrung konfrontiert und auf ihre Rechtfertigbarkeit hin überprüft werden können, gilt dies für Weltbildsätze nicht. Und selbst



logische Stützungsrelationen verbinden das Zentrum des Netzes meist nur sehr indirekt und über komplexe Zwischenstufen mit der Peripherie. Das heißt aber im Umkehrschluss nicht, dass es keinerlei Rationalitätskriterien für weltanschauliche Überzeugungen gäbe.

Im Anschluss an Frederick Ferré (1961) können vier allgemeine Kriterien der Rationalität von Überzeugungssystemen unterschieden werden, die *mutatis mutandis* sowohl für einzelwissenschaftliche Theorien als auch für Weltanschauungen gelten:

1. Konsistenz (innere und äußere, d. h. mit unseren etablierten Wissensbeständen)
2. Kohärenz (Einheitlichkeit und Zusammenhang, keine willkürlichen Sprünge zwischen unverbundenen Theoriebereichen)
3. Offenheit (neue Erfahrungen dürfen nicht grundsätzlich ausgeschlossen werden)
4. Erfahrungsbezug (bei einzelwissenschaftlichen Überzeugungen z. B. in Form von empirischer Testbarkeit, bei weltanschaulichen Überzeugungen durch ihre Orientierungsleistung und die Bewährung im praktischen Handeln).

Weltanschauungsfragen sind aus dieser Sicht – entgegen einer verbreiteten Sicht – also keine reinen Geschmacks- oder sonstigen subjektiven Präferenzfragen; es ist durchaus möglich, tragfähigere und weniger tragfähige Weltanschauungen zu unterscheiden. Die oben erörterten theistischen Existenz- und erfahrungsbasierten Argumente lassen sich als Versuche interpretieren, den genannten vier Kriterien gerecht zu werden, indem man religiöse Überzeugungen etwa mit persönlichen Erfahrungen und allgemeinen Überzeugungen über das Universum in nachvollziehbare Verbindungen bringt.

Ähnlich wie bei Fundamentalfragen in sonstigen Wissenschaften (etwa im Grundlagenstreit der Mathematik zwischen Intuitionismus und Realismus um die Natur der Zahlen, in den verschiedenen Deutungen der Quantenphysik oder in den metaethischen Debatten zwischen Konsequentialismus und Deontologismus) tritt auch bei weltanschaulichen Fragen die Rolle der ›freien Gewissheit‹ deutlich ans Licht: Obwohl es durchaus gute objektive Gründe für die einzelnen rivalisierenden Grundpositionen gibt und diese den jeweiligen Gegenparteien meist sogar nachvollziehbar erscheinen, reichen diese Gründe allein (anders als bei Einzelfragen mit bloß lokaler Relevanz) nicht zu sofortiger Meinungsänderung hin; es gibt auch dort Phänomene längerfristiger (und mitunter subjektiv belastender) Meinungsänderungsprozesse, die religiösen Konversionsprozessen nicht unähnlich

sind. Sinnvolle Argumentations- und Erkenntnisziele in religiös-weltanschaulichen Fragen sind daher weniger die sofortige Meinungsänderung oder ein interpersonales ›Amdemonstrieren‹ der eigenen Position, sondern vielmehr der Nachweis, dass diese Position begründbar ist und den oben genannten Rationalitätskriterien Genüge tun will – was Reifung und Weiterentwicklung nicht ausschließt.

## 52.6 Religionskritische Argumente mit erkenntnistheoretischer Stoßrichtung

Religionskritische Argumente verschiedenster Art sind ein Hauptthema neuzeitlicher Religionsphilosophie. Manche davon suchen pro-religiöse Argumente zu unterminieren, andere sind eigenständige Contra-Argumente und zielen auf die Nichtexistenz Gottes, die erkenntnistheoretische Irrationalität religiöser Überzeugungen, deren Schädlichkeit o. Ä. (für eine Klassifikation vgl. Löffler 2019, Teile 3.1 und 4). Im thematischen Rahmen dieses Handbuchs beschränken wir uns auf einige Argumente, die deutlich erkenntnistheoretische Stoßrichtungen haben.

Eine klassisch gewordene Argumentationsfigur aus dem 19. und frühen 20. Jahrhundert führt religiöse Überzeugungen auf *gestörte Erkenntnisverhältnisse* zurück. Nach Ludwig Feuerbach (1841/1986) projiziert der Mensch in seiner prekären Lage seine (durchaus berechtigten) Ideale und Träume auf eine Idealwelt himmlischer Wesen – was ihn unter anderem von der Verbesserung der Lebenssituation abhält. Karl Marx (1843/44/2017) arbeitet die politische Dimension dieser Mechanismen deutlicher heraus und hält Religion zugleich für ein Produkt und ein Stabilisierungsmittel der herrschenden politisch-ökonomischen Verhältnisse: Sie ist ›Opium des Volkes‹, das die Abfindung mit den misslichen Lebensverhältnissen erleichtert. Sigmund Freud (1927/1993) sieht religiöse Vorstellungen, insbesondere jene vom Vatergott, als problematische psychologische Produkte der frühkindlichen Sexualentwicklung an. Daniel Dennett (2006/2008) und andere »Neue Atheisten« (dazu Schärfl 2008) deuten religiöse Überzeugungen als ein rätselhaftes Nebenprodukt der Evolution des (an sich nützlichen) Bewusstseins. Problematisch an all diesen Argumenten ist die Vermengung von Genese- und Geltungsfragen: Selbst wenn religiöse Überzeugungen aus gestörten Erkenntnisverhältnissen erwachsen, wäre damit über ihre Wahrheit, Falschheit, Rationalität oder Irrationalität wenig ausgemacht. Und dass

es evolutionäre (oder andere natürliche) Erklärungen für religiöse Überzeugungen gibt, sagt über ihre Inhalte ebenso wenig: Auch z. B. unsere Rechen- und Wahrnehmungsfähigkeiten haben evolutionäre Vorgeschichten, was für die Wahrheit von Gleichungen und die Berechtigung von Wahrnehmungen nichts austrägt. Es sind also die inhaltlichen Gründe, die für die Beurteilung religiöser Überzeugungen ausschlaggebend sind.

Die gewichtigsten religionskritischen Argumente ergeben sich aus den *Problemen des Übels*: Ist das offenkundige Faktum des Übels und Leids in der Welt mit der Existenz eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Wesens überhaupt logisch vereinbar (das ist das sog. *logische Problem* des Übels), oder spricht es nicht zumindest deutlich gegen ihre Wahrscheinlichkeit (das ist das sog. *Belegproblem*)? Das logische Problem lässt sich noch relativ leicht lösen, indem man eine plausible Erklärung dafür entwirft, warum ein guter Gott Gründe haben kann, in jeder möglichen Welt Übel zuzulassen (klassisch geworden ist z. B. die *free will defence*, die echte Willensfreiheit immer mit der Möglichkeit physischen und moralischen Übels gekoppelt sieht). Schwerwiegender ist das Belegproblem, besonders wenn man das schwer verständliche Ausmaß des Übels mit einbezieht.

Als erkenntnistheoretischer Ausweg wird zuweilen der sogenannte ›skeptische Theismus‹ vorgeschlagen (Dougherty/McBrayer 2014): Die moralischen und Erkenntnisfähigkeiten von Gott und Mensch unterschieden sich so grundlegend, dass es Menschen gar nicht möglich wäre, das Gewicht von Gründen für und wider das Übel einzusehen oder abzuwägen; mit schwer verständlichen Übels- und Leidensszenarien sei also zu rechnen. Damit verliert zwar einerseits das Belegproblem des Übels seine Kraft, andererseits fragt es sich, ob man dann nicht auch die übrigen Gottesattribute mit ähnlich zurückhaltender Skepsis beurteilen müsste wie seine Güte und sein Wissen. Damit würde der skeptische Theismus aber in die Nähe agnostischer Positionen geraten.

Das in der sozialen Erkenntnistheorie diskutierte Dissensproblem kann auch auf religiösen Dissens umgelegt werden. Ist Letzterer nicht ein Argument gegen die Rationalität religiöser Überzeugungen? In anderen Lebensbereichen schraubt man häufig seinen Überzeugungsgrad herunter, sobald man davon Kenntnis erhält, dass andere Menschen in derselben Sache abweichende Meinungen vertreten. Sollte man

– angesichts des religiösen Pluralismus und der notorischen Religionskritik – also nicht auch seinen religiösen Überzeugungen weniger Gewissheit zuschreiben oder sich gar des Urteils enthalten? Andererseits kennen wir auch Situationen, wo man mit bestem Gewissen die abweichende Meinung anderer ignoriert – sei es, weil man die anderen nicht für kompetent genug hält, oder sei es, weil man seine eigene Erkenntnisposition aus irgendwelchen Gründen für deutlich besser einschätzt als die der anderen. Dass es plausible Fälle von solcher *partisan justification* (also personell ungleich gut zugänglichen Rechtfertigungsgründen) gibt, scheint klar (Pittard 2014); weniger klar ist, ob man sie auch im religiös-weltanschaulichen Bereich vermuten darf. Positionen ähnlich der oben besprochenen von Plantinga hätten damit natürlich kein Problem: Gläubige, die ihre religiösen Sondererkenntnisfähigkeiten kultivieren und benutzen, sind aus ihrer eigenen Sicht eben in einer besseren Erkenntnisposition. Eine weniger voraussetzungsreiche Antwort könnte aber z. B. im Verweis auf die Rolle der oben unter 52.5 erörterten freien Gewissheit gegeben werden: Echte *epistemic peerhood* wird es in religiös-weltanschaulichen Dingen schon aufgrund unterschiedlicher Biographien, Sozialisierungen, kultureller Hintergründe, Lebensbedeutsamkeiten des Religiösen etc. noch weniger geben als in anderen Bereichen. Das ist einer der Gründe, warum die freie Gewissheit hier eine größere Rolle spielen wird (und darf) als in anderen Bereichen. Das enthebt freilich nicht der Notwendigkeit, Anfragen an die eigene Weltanschauung und deren Begründung ernst zu nehmen und im Lichte der genannten Rationalitätskriterien zu prüfen.

## Literatur

- Abraham, William J./Aquino, Frederick D. (Hg.): *The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology*. Oxford 2017.
- Alston, William P.: *Perceiving God*. Ithaca 1991.
- Beckermann, Ansgar: *Glaube*. Berlin 2013.
- Bochenski, Joseph M.: *Logik der Religion*. Köln 1968.
- Craig, William L.: *The Kalām Cosmological Argument*. Eugene 1979.
- Craig, William L./Smith, Quentin: *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology*. Oxford 1993.
- Dennett, Daniel: *Den Bann brechen*. Frankfurt a. M. 2008 (amerik. 2006).
- Dougherty, Trent/McBrayer, Justin (Hg.): *Skeptical Theism*. Oxford 2014.
- Ferré, Frederick: *Language, Logic, and God*. London 1961.
- Feuerbach, Ludwig: *Das Wesen des Christentums* [1841]. Stuttgart 1986.
- Franks Davis, Caroline: *The Evidential Force of Religious Experience*. New York 1989.

- Freud, Sigmund: Die Zukunft einer Illusion [1927]. Hamburg 1993.
- Geivett, R. Douglas/Sweetman, Brendan (Hg.): Contemporary Perspectives on Religious Epistemology. Oxford 1992.
- Gödel, Kurt: Ontological Proof (\*1970). In: Ders.: Collected Works III. Hg. von Solomon Feferman. New York 1995, 403–404.
- Hartshorne, Charles: The Logic of Perfection and other Essays in Neoclassical Metaphysics. La Salle 1962.
- Jarmuzek, Tomasz/Nowicki, Maciej/Pietruszczak, Andrzej: An Outline of the Anselmian Theory of God. In: Malinowski, Jacek/Pietruszczak, Andrzej (Hg.): Essays in Logic and Ontology. Amsterdam 2006, 317–330.
- Lewis, David: Anselm and Actuality. In: *Noûs* 4 (1970), 175–188.
- Löffler, Winfried: Religiöse Erfahrung und ihre argumentativen Rollen. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 131 (2009), 375–395.
- Löffler, Winfried: Die Existenz Gottes. In: Schrenk, Markus (Hg.): *Handbuch Metaphysik*. Stuttgart 2017, 208–213.
- Löffler, Winfried: Einführung in die Religionsphilosophie. Darmstadt <sup>3</sup>2019 (im Druck).
- Malcolm, Norman: Anselm's Ontological Arguments. In: *Philosophical Review* 69 (1960), 41–62.
- Marx, Karl: Zur Kritik der hegelschen Rechtsphilosophie [1843/44]. Berlin <sup>3</sup>2017.
- Muck, Otto: Rationalität und Weltanschauung. Innsbruck 1999.
- Oppy, Graham: Ontological Arguments and Belief in God. New York 1995.
- Pittard, John: Conciliationism and Religious Disagreement. In: Bergmann, Michael/Kain, Patrick (Hg.): *Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution*. Oxford 2014.
- Plantinga, Alvin: *God and Other Minds*. Ithaca 1967.
- Plantinga, Alvin: *The Nature of Necessity*. Oxford 1974.
- Plantinga, Alvin: *Warranted Christian Belief*. New York 2000.
- Reinmuth, Friedrich/Siegmund, Geo/Tapp, Christian (Hg.): *Theory and Practice of Logical Reconstruction: Anselm as a Model Case (Logical Analysis and History of Philosophy 17)*. Paderborn 2014.
- Schärtl, Thomas: Neuer Atheismus. Zwischen Argument und Anmaßung. In: *Stimmen der Zeit* 226 (2008), 147–161.
- Sobel, Jordan Howard: *Logic and Theism*. New York 2004.
- Swinburne, Richard: *The Existence of God*. Oxford <sup>2</sup>2004.
- Tapp, Christian: Die Einzigkeit Gottes im Proslogion des Anselm von Canterbury. In: *Philosophisches Jahrbuch* 119 (2012), 15–25.
- Tapp, Christian: The uniqueness of God in Anselm's Monologion. In: *Logical Analysis and History of Philosophy* 17 (2014), 72–93.
- Tapp, Christian: Eine versteckte Endlichkeitsannahme in Thomas' *tertia via*. In: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 137 (2015), 104–116.
- Tapp, Christian: Logik in Religionsphilosophie und Theologie. In: Klimczak, Peter/Zoglauer, Thomas (Hg.): *Logik in den Wissenschaften*. Paderborn 2017, 83–107.
- Tapp, Christian: Wissenschaftliche Theologie: Anforderungen und Grundlinien eines theorie-orientierten Modells. In: Göcke, Benedikt (Hg.): *Die Wissenschaftlichkeit der Theologie*. Münster 2018, 203–225.

*Winfried Löffler / Christian Tapp*