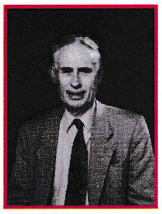

Die Struktur von Richard Swinburnes Kumulativargument
(*The Existence of God*, [1]1979, [2]2004)

(1) Erfahrungen und Erfahrungsberichten ist solange zu trauen, als ihr Inhalt nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (das sind die sog. *Principles of Credulity* bzw. *Testimony*).

(2) Einige religiöse Gläubige machen Erfahrungen bzw. berichten von religiösen Erfahrungen, die, sofern sie wahrheitsgemäß sind, die Existenz Gottes implizieren würden.

(3) Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, sofern die Existenz Gottes nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist **(aus (1) und (2)).**

(4) Die Behauptung der Existenz Gottes ist nicht in sich widersprüchlich.

(5) Die Welt zeigt sechs allgemeine Züge, die am besten durch die Existenz eines theistisch verstandenen Gottes erklärt würden. Ein solcher Gott würde mit einiger Wahrscheinlichkeit ein Universum mit solchen Zügen schaffen. Daher sind sie (wenngleich nicht allzu starke) Belege für Gottes Existenz:
(a) die Existenz eines komplexen physikalischen Universums; (b) die erkennbare Ordnung im Universum; (c) die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen; (d) die Übereinstimmung zwischen menschlichen und tierischen Bedürfnissen einerseits und Umweltgegebenheiten andererseits; (e) (möglicherweise) das Vorkommen von Wundern; (f) die auffällige Feinabstimmung etlicher grundlegender Naturkonstanten (ohne die es keine stabilen Atomkerne gäbe, damit kein Leben auf Kohlenstoffbasis etc.).

(6) Die Existenz und das Ausmaß des Übels in der Welt stellen dagegen keinen entscheidenden Beleg gegen die Existenz Gottes dar, da ein Gott (im Sinn der traditionellen theistischen Konzeption) durchaus gute Gründe haben könne, eine Welt wie die unsere zu schaffen.

(7) Neben dem Übel gibt es keine weiteren signifikanten Belege, die gegen Gottes Existenz sprechen.

(8) Also ist Gottes Existenz aufgrund dieser Belege nicht höchst unwahrscheinlich, sondern sie hat eine beträchtliche Wahrscheinlichkeit **(aus (5), (6) und (7)).** (Manche Textstellen [etwa [2]2004, 151] deuten darauf hin, dass Swinburne bereits diese Wahrscheinlichkeit als etwa 0.5 einschätzt.)

(9) Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, d.h. Gottes Existenz ist wahrscheinlicher als seine Nichtexistenz **(aus (3) und (8)).**
Das bedeutet, dass die Existenzwahrscheinlichkeit irgendwo zwischen 0.5 und 1 liegt (wohl näher an 1). Der auf 1 jeweils noch fehlende Raum ist das Betätigungsfeld des persönlichen Glaubens.

A. Flew, R. M. Hare, and B. Mitchell

Theology & Falsification: A Symposium

[Excerpted from Basil Mitchell, editor, *The Philosophy of Religion*, Oxford University Press, 1971.]

A. ANTONY FLEW

Let us begin with a parable. It is a parable developed from a tale told by John Wisdom in his haunting and revelatory article 'Gods'. Once upon a time two explorers came upon a clearing in the jungle. In the clearing were growing many flowers and many weeds. One explorer says, 'some gardener must tend this plot.' The other disagrees, 'there is no gardener.' So they pitch their tents and set a watch. No gardener is ever seen. 'But perhaps he is an invisible gardener.' So they set up a barbed-wire fence. They electrify it. They patrol with bloodhounds. (For they remember how H. G. Wells's 'Invisible Man' could be both smelt and touched though he could not be seen.) But no shrieks ever suggest that some intruder has received a shock. No movements of the wire ever betray an invisible climber. The bloodhounds never give cry. Yet still the Believer is not convinced. 'But there is a gardener, invisible, intangible, insensible to electric shocks, a gardener who has no scent and makes no sound, a gardener who comes secretly to look after the garden which he loves.' At last the Sceptic despairs, 'But what remains of your original assertion? Just how does what you call an invisible, intangible, eternally elusive gardener differ from an imaginary gardener or even from no gardener at all?'

In this parable we can see how what starts as an assertion, that something exists or that there is some analogy between certain complexes of phenomena, may be reduced step by step to an altogether different status, to an expression perhaps of a 'picture preference'. The Sceptic says there is no gardener. The Believer says there is a gardener (but invisible, etc.). One man talks about sexual behaviour. Another man prefers to talk of Aphrodite (but knows that there is not really a superhuman person additional to, and somehow responsible for, all sexual phenomena). The process of qualification may be checked at any point before the original assertion is completely withdrawn and something of that first assertion will remain (tautology). Mr. Wells's invisible man could not, admittedly, be seen, but in all other respects he was a man like the rest of us. But though the process of qualification may be, and of course usually is, checked in time, it is not always judiciously so halted. Someone may dissipate his

assertion completely without noticing that he has done so. A fine brash hypothesis may thus be killed by inches, the death by a thousand qualifications.

And in this, it seems to me, lies the peculiar danger, the endemic evil of theological utterance. Take such utterances as 'God has a plan', 'God created the world', 'God loves us as a father loves his children.' They look at first sight very much like assertions, vast cosmological assertions. Of course, this is no sure sign that they either are, or are intended to be, assertions. But let us confine ourselves to the cases where those who utter such sentences intend them to express assertions. (Merely remarking parenthetically that those who intend or interpret such utterances as crypto-commands, expressions of wishes, disguised ejaculations, concealed ethics, or as anything else but assertions, are unlikely to succeed in making them either properly orthodox or practically effective.)

Now to assert that such and such is the case is necessarily equivalent to denying that such and such is not the case. Suppose, then that we are in doubt as to what someone who gives vent to an utterance is asserting, or suppose that, more radically, we are sceptical as to whether he is really asserting anything at all, one way of trying to understand (or perhaps it will be to expose) his utterance is to attempt to find what he would regard as counting against, or as being incompatible with, its truth. For if the utterance is indeed an assertion, it will necessarily be equivalent to a denial of the negation of that assertion. And anything which would count against the assertion, or which would induce the speaker to withdraw it and to admit that it had been mistaken, must be part of (or the whole of) the meaning of the negation of that assertion. And to know the meaning of the negation of an assertion, is as near as makes no matter, to know the meaning of that assertions. And if there is nothing which a putative assertion denies then there is nothing which it asserts either: and so it is not really an assertion. When the Sceptic in the parable asked the Believer, 'Just how does what you call an invisible, intangible, eternally elusive gardener differ from an imaginary gardener at all?' he was suggesting that the Believer's earlier statement had been so eroded by qualification that it was no longer an assertion at all.

Now it often seems to people who are not religious as if there was no conceivable event or series of events the occurrence of which would be admitted by sophisticated religious people to be a sufficient reason for conceding 'there wasn't a God after all' or 'God does not really love us then.' Someone tells us that God loves us as a father loves his children. We are reassured. But then we see a child dying of inoperable cancer of the throat. His earthly father is driven frantic in his efforts to help, but his Heavenly Father reveals no obvious sign of concern. Some qualification is made—God's love is 'not a merely human love' or it is 'an inscrutable love', perhaps—and we realize that such sufferings are quite compatible with the truth of the assertion that 'God loves us as a father (but, of course, ...)'. We are reassured again. But then perhaps we ask: what is this assurance of God's (appropriately qualified) love worth, what is this apparent guarantee really a guarantee against? Just what would have to happen not merely (morally and wrongly) to tempt but also (logically and rightly) to entitle us to say 'God does not love us' or even 'God does not exist'? I therefore put to the succeeding symposiasts the simple central questions, 'What would have to occur or to have occurred to constitute for you a disproof of the love of, or of the existence of, God?'

B. R. M. HARE

I wish to make it clear that I shall not try to defend Christianity in particular, but religion in general—not because I do not believe in Christianity, but because you cannot understand what Christianity is, until you have understood what religion is.

I must begin by confessing that, on the ground marked out by Flew, he seems to me to be completely victorious. I therefore shift my ground by relating another parable. A certain lunatic is convinced that all dons want to murder him. His friends introduce him to all the mildest and most respectable dons that they can find, and after each of them has retired, they say, 'You see, he doesn't really want to murder you; he spoke to you in a most cordial manner; surely you are convinced now?' But the lunatic replies, 'Yes, but that was only his diabolical cunning; he's really plotting against me the whole time, like the rest of them; I know it I tell you.' However many kindly dons are produced, the reaction is still the same.

Now we say that such a person is deluded. But what is he deluded about? About the truth or falsity of an assertion? Let us apply Flew's test to him. There is no behaviour of dons that can be enacted which he will accept as counting against his theory; and therefore his theory, on this test, asserts nothing. But it does not follow that there is no difference between what he thinks about dons and what most of us think about them—otherwise we should not call him a lunatic and ourselves sane, and dons would have no reason to feel uneasy about his presence in Oxford.

Let us call that in which we differ from this lunatic, our respective *bliks*. He has an insane blik about dons; we have a sane one. It is important to realize that we have a sane one, not no blik at all; for there must be two sides to any argument—if he has a wrong blik, then those who are right about dons must have a right one. Flew has shown that a blik does not consist in an assertion or system of them; but nevertheless it is very important to have the right blik.

Let us try to imagine what it would be like to have different bliks about other things than dons. When I am driving my car, it sometimes occurs to me to wonder whether my movements of the steering-wheel will always continue to be followed by corresponding alterations in the direction of the car. I have never had a steering failure, though I have had skids, which must be similar. Moreover, I know enough about how the steering of my car is made, to know the sort of thing that would have to go wrong for the steering to fail—steel joints would have to part, or steel rods break, or something—but how do I know that this won't happen? The truth is, I don't know; I just have a blik about steel and its properties, so that normally I trust the steering of my car; but I find it not at all difficult to imagine what it would be like to lose this blik and acquire the opposite one. People would say I was silly about steel; but there would be no mistaking the reality of the difference between our respective bliks—for example, I should never go in a motor-car. Yet I should hesitate to say that the difference between us was the difference between contradictory assertions. No amount of safe arrivals or benchtests will remove my blik and restore the normal one; for my blik is compatible with any finite number of such tests.

It was Hume who taught us that our whole *commerce* with the world depends upon our blik about the world; and that *differences* between bliks about the world cannot be settled by *observation* of what happens in the world. That was why, having performed

the interesting experiment of doubting the ordinary man's blik about the world, and showing that no proof could be given to make us adopt one blik rather than another, he turned to backgammon to take his mind off the problem. It seems, indeed, to be impossible even to formulate as an assertion the normal blik about the world which makes me put my confidence in the future reliability of steel joints, in the continued ability of the road to support my car, and not gape beneath it revealing nothing below; in the general non-homicidal tendencies of dons; in my own continued well-being (in some sense of that word that I may riot now *fully* understand) if I continue to do what is right according to my lights; in the general likelihood of people like Hitler coming to a bad end. But perhaps a formulation less inadequate than most is to be found in the Psalms: 'the earth is weak and all the inhabiters thereof: I bear up the pillars of it.'

The mistake of the position which Flew selects for attack is to regard this kind of talk as some sort of *explanation,* as scientists are accustomed to use the word. As such, it would obviously be ludicrous. We no longer believe in God as an Atlas—*nous n'avons pas besoin de cette hypotheses.* But it is nevertheless true to say that, as Hume saw, without a blik there can be no explanation; for it is by our bliks that we decide what is and what is not an explanation. Suppose we believed that everything that happened, happened by pure chance. This would not of course be an assertion; for it is compatible with anything happening or not happening, and so, incidentally, is its contradictory. But if we had this belief, we should not be able to explain or predict or plan anything. Thus, although we should not be *asserting* anything different from those of a more normal belief, there would be a great difference between us; and this is the sort of difference that there is between those who really believe in God and those who really disbelieve in him.

The word 'really' is important, and may excite suspicion. I put it in, because when people have had a good *Christian upbringing,* as have most of those who now profess not to believe *in any sort* of religion, it is very hard to discover what they really believe. The reason why they find it so easy to think that they are not religious, is that they have never got into the frame of mind of one who suffers from the doubts to which religion is the answer. Not for them the terrors of the primitive jungle. Having abandoned some of the more picturesque fringes of religion, they think that they have abandoned the whole thing –whereas in fact they still have got, and could not live without, a religion of a comfortably substantial, albeit highly sophisticated, kind, which differs from that of many 'religious people' in little more than this, that 'religious people' like to sing Psalms about theirs—a very natural and proper thing to do. But nevertheless there may be a big difference lying behind—the difference between two people who, though side by side, are walking in different directions. I do not know in what direction Flew is walking; perhaps he does not know either. But we have had some examples recently of various ways in which one can walk away from Christianity, and there are any number of possibilities. After all, man has not changed biologically since primitive times; it is his religion that has changed, and it can easily change again. And if you do not think that such changes make a difference, get acquainted with some Sikhs and some Mussulmans of the same Punjabi stock; you will find them quite different sorts of people.

There is an important difference between Flew's parable and my own which we have not yet noticed. The explorers do not *mind* about their garden; they discuss it

with interest, but not with concern. But my lunatic, poor fellow, minds about dons; and I mind about the steering of my car; it often has people in it that I care for. It is because I mind very much about what goes on in the garden in which I find myself, that I am unable to share the explorers' detachment.

C. BASIL MITCHELL

Flew's article is searching and perceptive, but there is, I think, something odd about his conduct of the theologian's case. The theologian surely would not deny that the fact of pain counts against the assertion that God loves men. This very incompatibility generates the most intractable of theological problems—the problem of evil. So the theologian *does* recognize the fact of pain as counting against Christian doctrine. But it is true that he will not allow it—or anything—to count decisively against it; for he is committed by his faith to trust in God. His attitude is not that of the detached observer, but of the believer.

Perhaps this can be brought out by yet another parable. In time of war in an occupied country, a member of the resistance meets one night a stranger who deeply impresses him. They spend that night together in conversation. The Stranger tells the partisan that he himself is on the side of the resistance—indeed that he is in command of it, and urges the partisan to have faith in him no matter what happens. The partisan is utterly convinced at that meeting of the Stranger's sincerity and constancy and undertakes to trust him.

They never meet in conditions of intimacy again. But sometimes the Stranger is seen helping members of the resistance, and the partisan is grateful and says to his friends, 'He is on our side.' Sometimes he is seen in the uniform of the police handing over patriots to the occupying power. On these occasions his friends murmur against him; but the partisan still says, 'He is on our side.' He still believes that, in spite of appearances, the Stranger did not deceive him. Sometimes he asks the Stranger for help and receives it. He is then thankful. Sometimes he asks and does not receive it. Then he says, 'the Stranger knows best.' Sometimes his friends, in exasperation, say, 'Well, what *would* he have to do for you to admit that you were wrong and that he is not on our side?' But the partisan refuses to answer. He will not consent to put the Stranger to the test. And sometimes his friends complain, 'Well, *if that's* what you mean by his being on our side, the sooner he goes over to the other side the better.'

The partisan of the parable does not allow anything to count decisively against the proposition 'the Stranger is on our side.' This is because he has committed himself to trust the Stranger. But he of course recognizes that the Stranger's ambiguous behaviour *does* count against what he believes about him. It is precisely this situation which constitutes the trial of his faith.

When the partisan asks for help and doesn't get it, what can he do? He can (a) conclude that the stranger is not on our side; or (b) maintain that he is on our side, but that he has reasons for withholding help.

The first he will refuse to do. How long can he uphold the second position without its becoming just silly?

I don't think one can say in advance. It will depend on the nature of the impression created by the Stranger in the first place. It will depend, too, on the manner in which he takes the Stranger's behaviour. If he blandly dismisses it as of no consequence, as having no bearing upon his belief, it will be assumed that he is thoughtless or insane. And it quite obviously won't do for him to say easily, 'Oh, when used of the Stranger the phrase "is on our side" *means* ambiguous behaviour of this sort.' In that case he would be like the religious man who says blandly of a terrible disaster, 'It is God's will.' No, he will only be regarded as sane and reasonable in his belief, if he experiences in himself the full force of the conflict.

It is here that my parable differs from Hare's. The partisan admits that many things may and do count against his belief: whereas Hare's lunatic who has a *blik* about dons doesn't admit that anything counts against his blik. Nothing can count against *bliks*. Also the partisan has a reason for having in the first instance committed himself, viz. the character of the Stranger; whereas the lunatic has no reason for *his blik* about dons—because, of course, you can't have reasons for *bliks*.

This means that I agree with Flew that theological utterances must be assertions. The partisan is making an assertion when he says, 'the Stranger is on our side.'

Do I want to say that the partisan's belief about the Stranger is, in any sense, an explanation? I think I do. It explains and makes sense of the Stranger's behaviour: it helps to explain also the resistance movement in the context of which he appears. In each case it differs from the interpretation which the others put up on the same facts.

'God loves men' resembles 'the Stranger is on our side' (and many other significant statements, e.g. historical ones) in not being conclusively falsifiable. They can both be treated in at least three different ways: (1) as provisional hypotheses to be discarded if experience tells against them; (2) as significant articles of faith; (3) as vacuous formulae (expressing, perhaps, a desire for reassurance) to which experience makes no difference and which make no difference to life.

The Christian, once he has committed himself, is precluded by his faith from taking up the first attitude: 'thou shalt not tempt the Lord thy God.' He is in constant danger, as Flew has observed, of slipping into the third. But he need not; and, if he does, it is a failure in faith as well as in logic.

* * *

Aus: Weltereignis Reformation. Anstöße und Auswirkungen (Brixner Theologisches Jahrbuch, Bd. 7), hrsg. von J. Ernesti, M. M. Lintner, M. Moling, A. Weger/Tyrolia: Brixen/Innsbruck 2017.

EINE PHILOSOPHIE DER BEWEISLASTUMKEHR: ALVIN PLANTINGAS „REFORMIERTE ERKENNTNISTHEORIE“

Winfried Löffler

1. Religionsphilosophie aus reformatorischer Tradition heute

Das Klischee von der prinzipiellen Vernunft- oder zumindest Philosophiefeindlichkeit der reformatorischen Theologien wird nach wie vor zuweilen herumgereicht. Inwieweit es historisch gesehen jeweils berechtigt war, kann hier nicht tiefer erörtert werden; verwiesen sei immerhin auf die Entstehung einer für den Schulbetrieb nötigen protestantischen Metaphysik[1], den Rationalismus-/Supranaturalismusstreit innerhalb der protestantischen Theologie des 18. und frühen 19. Jahrhunderts, Figuren wie Kant und Hegel, die ohne ihren lutheranischen Hintergrund kaum verstehbar wären, oder Schleiermacher, der neben seiner Bedeutsamkeit als Theologe ebenso fraglos in die Galerie der großen Philosophen des 19. Jahrhunderts gehört.

In den letzten Jahrzehnten ist nun besonders im angelsächsischen Bereich als bemerkenswerte Strömung zu beobachten, dass sich Autoren[2] mit einem deklariert reformatorischen[3] religiösen Hintergrund der Mittel der analytischen Philosophie bedienen, um (ebenso explizite) apologetische Interessen zu verfolgen. Das Phänomen dieser neuen analytisch-philosophischen Apologetik ist allerdings nicht auf die reformatorischen Traditionen beschränkt; die 1977 gegründete *Society of Christian Philosophers* mit ihrer seit 1984 publizierten Zeitschrift *Faith and Philosophy* umfasst durchaus auch katholische und andere Autoren. Markant und für europäische Augen eigentümlich ist die hohe Zahl von Autoren, die man dem evangelikalen Spektrum zuordnen würde; bereits seit 1974 gibt es in den USA eine *Evangelical Philosophical Society*, deren Zeitschrift *Philosophia Christi* seit 1999 erscheint. Strukturell erinnert die Apologetik etlicher Autoren dabei an neuscholastische Zugänge mit ihrem dreigeschossigen Bild der Theologie: Auf das Erdgeschoß einer Anzahl philosophischer Argumente für die Existenz Gottes, denen fast Beweisqualität zugeschrieben wird (in der Regel tauchen hier u. a. das evolutionskritische Intelligent-Design-Argument, das Argument aus der kosmischen Feinabstimmung grundlegender Naturkonstanten und das Argument objektiver moralischer Werte auf, die man ohne die Existenz Gottes nicht erklären

könne), setzt sich das zweite Geschoß einer Verteidigung der Historizität und Verlässlichkeit besonders der Auferstehungsberichte und anderer Wundererzählungen. Das dritte Geschoß, die systematische Theologie, wird anhand einer evangelikal-wörtlichen Exegese des Alten und besonders Neuen Testaments entwickelt; in der Regel zeigt sich hier eine Betonung des individuellen geistlichen Lebens mit starker Christozentrik, während die sozialethischen Aspekte des Christentums tendenziell weniger akzentuiert werden.[4]

Von den bekanntesten Religionsphilosophen mit verschiedenen reformatorischen Hintergründen seien hier William Lane Craig, Plantingas Lehrer William P. Alston und eben Alvin Plantinga selbst erwähnt. Letzterer (*1932, Professor Emeritus an der Notre Dame University) dürfte der momentan einflussreichste analytische Religionsphilosoph mit reformatorischem (hier: calvinistischem) Hintergrund sein und wird daher im Fokus dieses Beitrags stehen.

William Lane Craig (* 1949) ist seit seinem Buch *The Kalam Cosmological Argument* (1979) der weltweit bekannteste Vertreter des sogenannten *kalam*-Arguments, einer neuartigen Form eines kosmologischen Kontingenzarguments für Gottes Existenz aus dem astrophysikalischen Befund eines expandierenden Universums. Bekannt sind u. a. seine Kontroverspublikationen mit dem agnostischen Wissenschaftsphilosophen Quentin Smith.[5] Craig ist auch unter Andersdenkenden als Religionsphilosoph und Physikphilosoph unstrittig anerkannt, er entfaltet neben seiner wissenschaftlichen Arbeit jedoch auch eine reiche apologetische Predigt- und Debattentätigkeit.[6] Mit *On Guard. Mit Verstand und Präzision den Glauben verteidigen*[7] ist 2015 ein auch für ein Halblaienpublikum gedachter Querschnitt über sein Werk auf Deutsch zugänglich geworden. Neben dem *kalam*-Argument und dem Argument aus der Objektivität moralischer Werte geht es dort auch u. a. um die Historizität des leeren Grabes und ähnliche Topoi evangelikaler Apologetik; charakteristisch ist dabei, dass Craig die Ergebnisse der historisch-kritischen Bibelwissenschaft nicht *tout court* ablehnt, aber – in der Vorgehensweise zeitweise den Jesus-Büchern von Benedikt XVI. entfernt ähnlich – gegen einen skeptischen Mehrheitskonsens von der Arbeitshypothese eines möglichst umfangreichen historischen Kerns ausgeht. William P. Alston (1921–2009) gilt anerkanntermaßen als einer der großen Sprachphilosophen und Erkenntnistheoretiker der letzten Jahrzehnte. Prägend für sein Denken ist der Angriff auf enggeführte Vorstellungen vom menschlichen Erkennen, die insbesondere im Gefolge des modernen Empirismus lange Zeit dominiert haben. Alston geht es u. a. um die bedeutende Rolle der Sinneswahrnehmung und anderer wohleingeführter epistemischer Praktiken, und er hat besonders in seinem

letzten großen Werk *Beyond Justification*[8] auch auf die faktische Vielzahl von „epistemischen Desideraten" hingewiesen, die unsere kognitiven Tätigkeiten letztlich verfolgen. Eine religionsphilosophische Pointe dieses Denkens ist die erkenntnistheoretische Rehabilitierung der mystischen religiösen Wahrnehmung, die nach Alston – besonders wenn sie in stabile soziale Zusammenhänge einer „religiösen Erkenntnisgemeinschaft" eingebettet ist – den Vergleich mit anderen wohleingeführten, aber vielleicht demographisch seltenen Erkenntnispraktiken nicht zu scheuen braucht.[9] (Als Hinführung mag die Hörwahrnehmung eines Klavierstimmers mit absolutem Gehör dienen: Dass diese Erfahrungsform selten und für die meisten Menschen nicht vorstellbar oder kontrollierbar ist, ist noch kein Grund, ihren Realitätsbezug in Frage zu stellen. Einen ähnlichen Status solle man laut Alston der mystischen religiösen Wahrnehmung zubilligen.) Diese Denkfiguren der Infragestellung von Mehrheitskonsensen und der Entwicklung von Paritätsargumenten (d. h. Argumenten, die zwei *prima facie* sehr unterschiedliche Dinge in Wahrheit als nicht so unterschiedlich erweisen) haben auch Alvin Plantingas Denken stark geprägt.

2. Den Spieß umdrehen: Alvin Plantingas Weg zur „Reformierten Erkenntnistheorie"

Es gibt durchaus unterschiedliche philosophische Zugänge zur Frage nach der Rationalität des religiösen Glaubens. Einer verbreiteten These nach steht und fällt die Rationalität des Glaubens letztlich mit der Existenz zwingender „Gottesbeweise". Diese These wird – verständlicherweise – gerade von Religionskritikern gerne unterstützt[10]: Denn da es diese Beweise augenscheinlich nicht gibt (wieso gäbe es sonst Agnostiker und Atheisten, denen man wohl nicht pauschal Unvernunft unterstellen möchte?), sei der religiöse Glaube irrational. Bei diesem Fazit muss es jedoch nicht bleiben. Religionsfreundliche Religionsphilosophen auch analytischer Prägung haben in verschiedene Richtungen auf diese These reagiert: Von Nachweisversuchen, dass es eben doch sehr starke Argumente für Gottes Existenz gebe (siehe etwa oben Craigs *kalam*-Argument), über die Forcierung pragmatischer Argumente (etwa Blaise Pascals berühmt-berüchtigtes „Wettargument" aus *Pensées* Fragment 233) bis hin zur weitgehenden theoretischen Entkernung des religiösen Glaubens und seiner nonkognitiven Umdeutung in eine bestimmte Lebenseinstellung und Weise der Lebensführung, die nur von religiöser Symbolik begleitet wird und daher auch keine theoretischen Argumente zur Untermauerung braucht. Diese nonkognitive Umdeutung war besonders in den 1960er- und

1970er-Jahren weit verbreitet. Seit den mittleren 1970er-Jahren entwickelte sich als alternative Argumentationslinie aber auch der Bereich der religiösen Epistemologie: Statt metaphysischen Argumenten für Gottes Existenz wird hier nach erkenntnistheoretischen Argumenten gesucht, dass die religiöse Erfahrung (vielfach in Form religiöser Wahrnehmung konzipiert, siehe der oben erwähnte William P. Alston) eine verlässliche Erfahrungsform sein könne.[11]

All diese Strömungen sind als Kontext hilfreich, um das Denken von Alvin Plantinga (* 1932) besser verstehen zu können. Es sind jedoch auch biographische Umstände zu berücksichtigen: In seiner geistlichen Autobiographie[12] schildert Plantinga die für ihn irritierende Erfahrung in den ersten Studiensemestern, wie die unhinterfragte reformierte Religiosität seiner Kindheit und Jugend mit der Vielfalt von weltanschaulichen Auffassungen (darunter teilweise ebenso unhinterfragter Religionskritik) an der Harvard University konfrontiert wurde. Es schien Plantinga, als träfen hier grundsätzlich unterschiedliche Weltbilder aufeinander, und es legten sich ihm die Fragen nahe, was eigentlich so großartig an den Vertretern alternativer Weltbilder sei, dass man ihnen Glauben schenken solle, bzw. wie sich überhaupt die Option für bestimmte Weltbilder begründe. Außerdem berichtet Plantinga von einem außergewöhnlichen, visionsartigen religiösen Erlebnis in jener Zeit – vermutlich im Januar 1951 –, die ihn in seinem Glauben an die grundsätzliche Berechtigung seines religiösen Weltbildes bestärkt habe.

Aus all diesen Faktoren lässt sich Plantingas Weg zur Reformierten Erkenntnistheorie verständlich machen. In seinen frühen Arbeiten beschäftigte sich Plantinga in verteidigender Absicht mit den Argumenten für Gottes Existenz, allerdings schon immer mit dem (aus reformierter Sicht und ihren *sola*-Prinzipien nahe liegenden) Vorbehalt, dass der Christ diese Argumente eigentlich nicht brauchen sollte, weil die Gewissheit seines Glaubens aus anderen Gründen feststehe.[13] Plantinga entdeckte außerdem den eigentümlichen Status weltanschaulicher Rahmenannahmen: Jeder setzt z. B. die Existenz von Bewusstseinen außer seinem eigenen voraus und betrachtet das als völlig rational. Aber bei näherer Betrachtung gibt es dafür keine zwingenden Argumente, bzw. sind die philosophischen Argumente für die Existenz anderer Bewusstseine eigentlich nur ungefähr so gut oder so schlecht wie die besten Argumente für die Existenz Gottes.[14] Wenn die Annahme anderer Bewusstseine rational problemlos vertretbar ist, dann muss es, so Plantinga, im Sinne eines Paritätsarguments also die Annahme der Existenz Gottes auch sein.

Überlegungen wie diese führten Plantinga immer mehr in die Richtung, gleichsam den Spieß umzudrehen und eine weitverbreitete Selbstverständlichkeit anzugreifen: Warum müssen religionsphilosophische Debatten

eigentlich immer von der „Nullhypothese“ ausgehen, dass religiöse Überzeugungen zunächst als irrational zu betrachten sind und dem religiösen Denker die Beweislast obliegt, wenn er glaubt, dass dies anders sei? Der religiöse Denker sollte sich nach Plantinga auf diesen „evidentialism“, dieses falsche Begründbarkeitsdenken, gar nicht einlassen. Mit dieser Beweislastverschiebung einher geht folgende Frage: Warum sollte man eigentlich selbst Eingesehenes als erkenntnistheoretisch verlässlicher, ansehnlicher oder unproblematischer betrachten als das durch epistemische Autoritäten und Traditionen Übernommene? Plantinga hat diese Überlegungen bereits bis in die frühen 1980er-Jahre breiter erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch ausgearbeitet. In seiner Antrittsvorlesung „Advice to Christian Philosophers“[15] an der Notre Dame University 1983 plädiert er ausdrücklich für ein spezielles „augustinisches“[16] Strukturmodell christlicher Philosophie: Es sei völlig berechtigt, sein philosophisches Überlegen an beliebigen Punkten innerhalb seiner gesamten Weltanschauung zu beginnen, d. h. der christliche Philosoph dürfe durchaus auch Prämissen für sein Philosophieren heranziehen, die er nur aus der Offenbarung kennen kann. (Der „thomistische“ christliche Philosoph trachtet dagegen, möglichst weit mit weltanschauungsneutralen Prämissen zu kommen, die jeder Mensch grundsätzlich nachvollziehen kann. Er verzichtet daher auf offenbarungsgestützte Prämissen und bringt spezifisch christliche Prämissen nur vorschlagsweise als Abschluss der Überlegungen ein, wo ansonsten Rätsel offen bleiben würden.) Damit verbindet sich eine spezielle Aufgabenumschreibung der Philosophie: Christliche Philosophen sollten keine unnötige Zeit und Energie für Vermittlungsprojekte „nach außen“ verlieren, etwa für den müßigen Versuch, das Christentum in den Kategorien des gängigen philosophischen Naturalismus begreiflich und plausibel zu machen. Christliche Philosophen sollten in einer informierten Autonomie zwar von diesen Gegenpositionen möglichst gute Kenntnis haben und sich in Fachdebatten involvieren, können sich aber im Vertrauen auf die Richtigkeit ihrer eigenen Position gleichsam zurücklehnen, auf Einwände gegen ihre Position warten und optimistisch sein, dass sie diese entkräften können werden. Der christliche Philosoph hat aus dieser Sicht eine Funktion für die christliche Gemeinde: Er soll an der Bereitstellung, Abrundung und Verteidigung eines christlichen Weltbildes arbeiten, das unter der Voraussetzung entwickelt wird, dass die christlichen Offenbarungswahrheiten wahr sind. Das betrifft nicht nur die Philosophie, sondern kann durchaus konkrete Konsequenzen auch für andere Wissenschaften haben, wie zwei Beispiele zeigen mögen: (i) In der mathematischen Mengenlehre wird seit der mehrdeutigen Mengendefinition von Georg Cantor im 19. Jahrhundert die Frage diskutiert, ob Mengen etwas

uns objektiv Vorgegebenes und Existierendes sind oder erst vom menschlichen Geist Zusammengefasstes sind. Aus christlicher Sicht könnte man nun die Auffassung vertreten, dass sämtliche Mengen vom allwissenden Gott seit jeher erkannt wurden, als solche existieren und unserem beschränkten Geist daher vorgegeben sind (was beweistheoretisch durchaus Vorteile bringt). (ii) In der Evolutionsbiologie könnte der augustinisch-christliche Standpunkt zu Vorbehalten gegenüber der weitverbreiteten These von der Evolution als vornehmlich zufallsgetriebenem Geschehen führen. Der augustinisch-christliche Biologe wird im Evolutionsgeschehen vielmehr das Schöpfungshandeln Gottes erblicken. Das kann (in bescheidener Lesart) zu einem durchaus heilsamen Korrektiv gegenüber materialistischen Ideologisierungen biologischer Befunde führen, es kann aber auch zu problematischen außerwissenschaftlichen anti-evolutionären Standpunkten einer „creation science" oder eines „intelligent design" führen, von denen sich auch Plantinga meines Wissens nie ganz klar distanziert hat. Das klarste philosophische Anwendungsbeispiel eines solchen augustinischen Standpunktes ist die „Reformierte Erkenntnistheorie", auf die nun näher eingegangen werden soll.

3. „Reformierte Erkenntnistheorie"

3.1 Ein wenig analytische Erkenntnistheorie: Fundationalismus versus Non-Fundationalismus und Internalismus versus Externalismus bezüglich des Wissens

Blicken wir dazu ein wenig in die aktuelle Erkenntnistheorie. Unsere Meinungen über die Welt sind nicht isoliert und atomistisch zu denken. Sie bilden ein Meinungs- und Überzeugungssystem (engl. *belief-system*)[17] mit zahllosen kaum überblickbaren Stützungs- und Begründungsbeziehungen. Beispielsweise hängt meine Meinung, dass es momentan in Wien zwischen 0 und 10° Celsius haben dürfte, mit meinen Meinungen über das momentane Wetter in Innsbruck, über die Geographie und Klimagegebenheiten Österreichs, über die Schnelligkeit von Wetterumschwüngen, über die Glaubwürdigkeit von Radioverlautbarungen, die Gestalt unserer Erde und die Eigenschaften von Wasserdampf etc. etc. zusammen. Das legt die Frage nahe, ob man solche Stützungs- und Begründungsbeziehungen bis zu legitimen Anfangspunkten zurückverfolgen kann, bzw. woran unser Meinungsnetz letztlich gleichsam hängt. Erkenntnistheoretische *Fundationalisten* meinen dazu, dass es *basale* Meinungen (*basic beliefs*) gäbe, die selbst nicht weiter begründungsbedürftig sind, aber andere Meinungen begründen können. Übliche Kandidaten für

solche basic beliefs sind z. B. elementare empirische Wahrnehmungsmeinungen. *Non-Fundationalisten* bezweifeln, dass es solche Meinungen gibt. Wir werden später sehen, dass die „Reformierte Erkenntnistheorie" hier zu einem moderaten Fundationalismus neigt, insofern basale religiöse Wahrnehmungen ihr zufolge zumindest zu einer vorläufigen (*prima facie-*) Begründung religiöser Meinungen führen, ohne selbst weiter begründungsbedürftig zu sein.

Was *Wissen* von bloß *wahren Meinungen* unterscheidet, ist ein weiteres Zentralproblem er Erkenntnistheorie (sie heißt auf Englisch ja u. a. „Theory of Knowledge"). Eine traditionelle Antwort seit Platon wäre, es müsse sich um eine *gerechtfertigte* wahre Meinung handeln, nur so könne man nämlich zufällig richtig Erratenes vom Wissen unterscheiden. (Dies wird oft als die *JTB-* [justified true belief-] Definition des Wissens bezeichnet.) Einfache Gegenbeispiele (sogenannte „Gettier-Fälle", benannt nach Plantingas zeitweiligem Institutskollegen Edmund Gettier, * 1927) zeigen jedoch, dass diese Definition nicht ausreicht: Wer etwa um 15:10 auf eine Bahnhofsuhr blickt, ohne zu wissen, dass sie zufällig vor genau 24 Stunden stehen geblieben ist, und dabei die Meinung bildet „es ist 15:10", dessen Meinung erfüllt zufällig alle drei JTB-Bedingungen des Wissens: Es ist eine Meinung, sie ist wahr und auch durchaus gut gerechtfertigt. Dennoch würden wir zögern zu sagen, diese Person *wisse*, dass es 15:10 sei. Eher würden wir sagen, glückliche Umstände hätten zu einer zufällig wahren Meinung geführt. Man muss diese ungenügende Wissensdefinition also anscheinend mit weiteren Bedingungen anreichern. Wo man solche zusätzlichen Bedingungen suchen und wie man sie überprüfen kann, dazu gibt es zwei Antworttendenzen: *Internalisten* meinen, solche Zusatzbedingungen wären *innerhalb* des Meinungssystems der jeweiligen Person zu suchen und zu überprüfen. Bekannt sind Kohärenztheorien des Wissens: Eine wahre Meinung sei nur dann ein Wissen, wenn sie mit unserem sonstigen Wissen ideal kohäriert, d. h. zusammenstimmt. Was „Kohärenz" jenseits der Metapher näher bedeuten könnte, ist allerdings ein bislang ungelöstes Problem. Bloße logische Vereinbarkeit mit unserem sonstigen Wissen wäre sicher zu wenig verlangt, denn sie käme vielen Meinungen zu. Allzu starke Folgerungszusammenhänge mit unserem sonstigen Wissen darf man umgekehrt aber auch nicht verlangen, sonst könnte man kaum mehr etwas Überraschendes dazulernen.[18] Andere Beispiele internalistischer Vorschläge aus rationalistischem bzw. empiristischem Traditionshintergrund sind irgendwelche „erkenntnistheoretische Sorgfaltspflichten", wie etwa „Proportioniere Deine Überzeugungsgrade an den verfügbaren Erfahrungsbelegen!", „Wissen kann nur durch klare und deutlich von anderen unterscheidbare Vorstellun-

gen oder Wahrnehmungen begründet werden", etc. *Externalisten* dagegen vertreten, diese zusätzlichen Bedingungen könnten nur außerhalb des Meinungssystems der jeweiligen Person gesucht und von einem externen Standpunkt überprüft werden. Ein Vorschlag etwa lautet, eine wahre Meinung sei nur dann ein Wissen, wenn sie aus einer bisher erfolgreichen, sozial geteilten Erkenntnispraxis stammt (man denke an das Längenmessen oder das In-Augenschein-Nehmen von Alltagsobjekten, aber auch andere Erkenntnispraktiken etwa im Sinne Alstons). Ein anderer externalistischer Vorschlag lautet, eine wahre Meinung dann als Wissen zu betrachten, wenn sie von einem verlässlichen menschlichen „Erkenntnisapparat" stammt, der auch bisher mit hoher Wahrscheinlichkeit wahre Meinungen produziert hat.[19]

3.2 Die zentrale These: „Religious belief can be properly basic"

Betrachten wir auf diesem Hintergrund nun Plantingas zentrale These etwas näher: Ihm zufolge können religiöse Meinungen berechtigt basal (*properly basic beliefs*) sein. Dabei geht es nicht um Inhalte wie „Gott existiert", sondern um sogenannte Manifestationsmeinungen (*manifestation beliefs*), die Gläubige in bestimmten Situationen spontan bilden: Angesichts einer überwältigenden Landschaft oder der Betrachtung der hochdifferenzierten Zellvorgänge mag man den *manifestation belief* bilden „Gott hat all das geschaffen"; in der Gefahr moralisch schlechten Handelns bildet man zuweilen Meinungen wie „Gott missbilligt, was ich tue"; beglückende religiöse Feiern oder die Rettung aus gefährlichen Situationen lösen mitunter Meinungen aus wie „Gott soll gepriesen werden" aus, u. a. m. Diese Meinungen sind jeweils basal, weil sie nicht auf andere Meinungen gestützt werden, sondern spontan und unabgeleitet in passenden Situationen auftreten.

Basic beliefs sind nichts für die Religion Bereichstypisches, sondern ganz alltäglich: Angesichts einer bestimmten Person und ihres Gesichtsausdrucks, einer Situationswahrnehmung oder einer gehörten Bemerkung über Pisa bildet man Meinungen wie „Emma ist zornig", „das Auto ist im Hof" oder „ja, dort war ich auch einmal", und zwar ohne dass man diese Meinungen aus anderen ableiten würde. Die Meinung „Gott existiert" wäre dagegen eine abgeleitete Meinung, die aus den Manifestationsmeinungen gefolgert werden kann, ähnlich wie man Meinungen wie „Emma hat ein Bewusstsein", „es gibt materielle Gegenstände" oder „die Welt existiert schon länger als fünf Minuten" bei Bedarf aus den obigen basalen Meinungen ableiten könnte.

In Plantingas anti-evidentialistischer Erkenntnistheorie nehmen basale Meinungen überhaupt eine zentrale Stellung ein, daher seien einige Erläuterungen angefügt, um Missverständnissen, gerade im religiösen Bereich,

vorzubauen. Erstens sind basale Meinungen weder irrtumsresistent noch unkorrigierbar. Es könnte sein, dass Emma ihre Wut nur gespielt hat, und auch meine Erinnerung an Pisa könnte falsch sein (z. B., weil ich zahlreiche gesehene Fernsehberichte allmählich mit eigenen Erlebnissen vermenge). Zweitens stellen basale Meinungen in unserem Meinungssystem eher die Regel als die Ausnahme dar. Aufgrund unserer Wahrnehmungen, aber z. B. auch aufgrund der Mitteilungen anderer Menschen bilden wir fast andauernd basale Meinungen verschiedensten Inhalts und verlassen uns normaler Weise auch auf sie („hier liegt mein Schlüssel", „meine linke große Zehe schmerzt", „da läuft eine Katze über die Straße", „Ida fährt gerade in den Hof", ...). Erst in Situationen des Irrtums, des Widerspruchs etc. fragen wir uns, ob sich manche fragliche Meinungen vielleicht aus anderen, gut gesicherten Meinungen ableiten lassen. Drittens kann ein und dieselbe Meinung manchmal basal, manchmal abgeleitet sein: „das Auto ist im Hof" kann man basal aufgrund eigener Wahrnehmung oder als Konklusion daraus glauben, dass es weder in der Garage noch vor dem Haus ist. Viertens sind basale Meinungen nicht etwa beliebig oder grundlos: Sie treten nur in bestimmten Situationen auf, „Emma ist wütend" etwa angesichts der Wahrnehmung einer bestimmten Person, „ich war in Pisa" nur nach ganz bestimmten Erlebnis-Vorgeschichten, etc. Wäre es anders, deutete dies auf mentale Probleme hin.

Dieselben Merkmale gelten nun auch für religiöse Manifestationsmeinungen. Auch sie sind nicht grundlos: Religiöse Erfahrungen sind zwar nicht erzwingbar oder vorhersagbar, aber doch typischerweise mit bestimmten Situationen gekoppelt. Umgekehrt würde die allzu häufige Bildung der Meinung „Gott missbilligt, was ich jetzt tue" in unpassenden Situationen auf ein psychisches Problem hindeuten, und sogar religiöse Gruppen sehen es mit Skepsis, wenn jemand auffällig oft die Meinung „Gott spricht jetzt zu mir" bildet und dies nach außen offenlegt. Auch Plantinga gibt durchaus zu, dass es fragwürdige bis pathologische Formen religiöser Meinungsbildung gibt, religiöse basale Meinungen sind also weder unkorrigierbar noch irrtumsresistent. Im Unterschied zu manchen Religionskritikern ist jedoch der generelle Verweis auf Illusionen, Projektionen, Wunschdenken oder Wahn nicht die erste und nächstliegende Erklärung für religiöse Meinungen. Bestimmte religiöse Meinungen, gebildet in passenden Situationen von Personen, deren Erkenntnisfähigkeiten intakt sind, sind vielmehr berechtigt basal, und sie sind vielleicht auch eine gute Rechtfertigung für andere, abgeleitete religiöse Meinungen. Und schließlich können auch religiösen Meinungen manchmal basal, manchmal abgeleitet sein. Wer sich z. B. wissenschaftlich mit kosmologischen Argumenten beschäftigt, für den mag „Gott hat alles geschaffen" eine

abgeleitete Meinung darstellen. Wer sie spontan anlässlich eines Gipfelerlebnisses auf dem Matterhorn bildet, hegt sie wahrscheinlich basal.

3.3 Die älteren Begründungen dieser These

Bis jetzt wurde die zentrale These der Reformierten Erkenntnistheorie nur geschildert und gegen Missverständnisse abgegrenzt. Plantingas Begründungen für diese These haben sich im Laufe der Zeit etwas verschoben: Externalistische Aspekte traten im Laufe der Zeit deutlicher hervor. In den frühen und mittleren 1980er-Jahren, repräsentativ dafür ist der lange Aufsatz *Reason and Belief in God*[20], waren drei Begründungen erkennbar, die allesamt auf Paritätsüberlegungen zu konkurrierenden weltanschaulichen Rahmenannahmen und die Verschiebung von Beweislasten hinauslaufen. Die *erste* wurde bereits geschildert: Wenn unbeweisbare Meinungen wie „es gibt Bewusstseine außer meinem eigenen", „materielle Gegenstände existieren weiter, wenn niemand sie beobachtet" oder „die Welt existiert schon länger als 5 Minuten" rational vertretbar sind, aber allfällige Argumente für sie nur ungefähr so gut wie das beste theistische Argument wären – warum, so Plantinga, sollte jemand dann nicht auch an Gottes Existenz glauben und die religiösen Manifestationsmeinungen als basal betrachten dürfen? Die *zweite* Begründung besteht in der Ablehnung einer engen erkenntnistheoretischen Position, die Plantinga „klassischen erkenntnistheoretischen Fundationalismus" (KEF) nennt und die praktisch die gesamte neuzeitliche und einen guten Teil der früheren Philosophie irregeführt habe[21] – inklusive vieler religiöser Denker. Der klassische Fundationalist nach Plantingas Definition behauptet zwei Thesen:

KEF-1 Alle rationalen Meinungen sind entweder berechtigt basale Meinungen oder vollständig aus berechtigt basalen Meinungen begründbar.

KEF-2 Berechtigt basale Meinungen sind nur logisch-begrifflich selbstverständliche Meinungen (wie: „Teile sind nie größer als das Ganze"), unkorrigierbare Meinungen (wie „ich habe Schmerzen") oder Meinungen über evidente Sinneswahrnehmungen (wie „ich sehe etwas Rotes").

KEF ließe kaum Spielraum für akzeptable religiöse Meinungen: Denn wie sollte man sie auf irgendwelche berechtigt basale Meinungen gemäß KEF-2 zurückführen können? Dennoch hätten sich nicht nur Religionskritiker, sondern auch religionsfreundliche Denker auf KEF eingelassen – aber sehr zu Unrecht: Denn der KEF sei offenkundig falsch. Erstens widerlege er sich

selbst. KEF-2 z. B. ist nämlich weder eine berechtigt basale Meinung (sie ist weder logisch-begrifflich selbstverständlich, noch unkorrigierbar, noch aus der Sinneswahrnehmung evident!), noch erscheint sie aus irgendwelchen berechtigt basalen Meinungen ableitbar. Zweitens sei er völlig realitätsfern, da er zahllose völlig unverdächtige basale Alltagsüberzeugungen dubios erscheinen ließe: „Emma ist zornig", „ich habe heute um 8 Uhr gefrühstückt", „dort steht ein Baum" wären Beispiele dafür. Sie sind rational, aber nicht basal gemäß KEF-2: Weder sind sie logisch-begrifflich selbstverständlich noch unkorrigierbar (Emma könnte ihren Zorn nur spielen, meine Erinnerung könnte irrig und der Baum nur eine Attrappe sein!), noch Meinungen der evidenten Sinneswahrnehmung (sinnlich wahrnehmbar ist z. B. allenfalls das Rot auf Emmas Wangen, die Einordnung als Zornesröte geht weit darüber hinaus). Wenn man den KEF also getrost aufgeben darf, sieht es wieder besser aus für akzeptable religiöse Meinungen.

Die *dritte* Begründung hängt mit Plantingas genereller Auffassung von Erkenntnistheorie zusammen, die er ähnlich wie sein Lehrer Alston „von unten" aufbauen will. Man solle nicht mit großen, allgemeinen Theorien beginnen, sondern besser mit einer Art Beispielsliste von Kombinationen aus ⟨Situation, dort gebildeter Meinung⟩, etwa ⟨Wahrnehmung von Rauchgeruch, Meinung „in der Nähe brennt etwas"⟩. Ausgehend von solchen Beispielen vernünftiger bzw. unvernünftiger Meinungsbildung könne man dann allgemeinere erkenntnistheoretische Hypothesen entwickeln, etwa Kriterien für akzeptable basale Meinungsbildung. Plantinga meint nun, solche Beispielslisten könnten sich von einer „Erkenntnisgemeinschaft" zur anderen durchaus unterscheiden. Christen mögen also ruhig von ihren eigenen Beispielslisten ausgehen und jene religionsfeindlicher Kreise ignorieren. Ähnlich wie sein Lehrer Alston rechnet Plantinga mit etablierten sozialen Erkenntnispraktiken auch im religiösen Bereich (man denke etwa an gebetsbegleitete Entscheidungsfindungsprozesse in Ordensgemeinschaften oder bestimmte Meditationspraktiken); sie funktionieren, auch wenn sie Außenstehenden nicht zugänglich sind. Vernünftigkeitsansprüche im religiösen Bereich sind nach Plantingas früher Auffassung also letztlich gemeinschaftsrelativ.

In der Emanzipation von oktroyierten allgemeinen Vernunftansprüchen, aber vor allem im Aufbrechen der Dominanz des Evidentialismus und des klassischen Fundationalismus sieht Plantinga ein „reformiertes" Element seines Denkens – es geht hier also nicht nur um die Einbringung reformiert-theologischer Sichtweisen, sondern um eine Reform der philosophischen Erkenntnistheorie insgesamt durch die Verschiebung von Beweislasten.

3.4 Warranted Christian Belief und die A/C-Modelle: Plantingas neuere Position

Plantingas Position legt einen Relativismuseinwand („The Great Pumpkin Objection") nahe: Bewegte sich jemand, der zutiefst überzeugt von Manifestationen Zeus' oder des Großen Halloween-Kürbisses wäre, dann also auch innerhalb seiner epistemischen Rechte? Man möchte kontern, für die Existenz Zeus' oder des Großen Kürbisses spräche doch nichts, aber genügt dies? Unter anderem derlei Einwände waren es, die Plantinga seine Position in den 90er-Jahren weiterentwickeln und externalistische Aspekte stärker betonen ließen.[22] Bisher hatte er eine eher internalistische Position vertreten: Wer basale religiöse Meinungen hegt, verstößt gegen keine erkenntnistheoretischen Sorgfaltspflichten, kann in seinen Meinungen gerechtfertigt sein und ist von außerhalb seiner *community* schwer kritisierbar. Gleichzeitig rückt die Frage der *Wahrheit* jetzt deutlicher in den Mittelpunkt. Bislang war es Plantinga um die *Rechtfertigung* von Meinungen gegangen, weitgehend unabhängig von deren Wahrheit (man kann ja sehr gut gerechtfertigt in einer letztlich falschen Meinung sein – z. B. bei geschickt inszenierten Täuschungen). *Warranted beliefs* im Sinne von Plantingas neuer Position (zum Begriff *warrant* siehe sogleich) sollen dagegen tendenziell auch *wahre* Meinungen sein.

Der neue externalistische Zentralbegriff ist die *proper function* des Erkenntnisapparates, d. h. sein korrektes, bauplangemäßes Funktionieren. (Ob ein Erkenntnisapparat bauplangemäß funktioniert, kann nur von außen, d. h. nicht aus der Sicht des von ihm erzeugten Meinungssystems beurteilt werden!) Plantingas neuere Position kann etwa so zusammengefasst werden: Wenn eine Person, deren Erkenntnisapparat bauplangemäß funktioniert, in einer passenden Umgebung ohne Störfaktoren und aus dem Streben nach Wahrheit heraus Meinungen bildet (egal ob basal oder abgeleitet), dann haben diese Meinungen *warrant*, und zwar umso stärkeren *warrant*, je stärker sich diese Meinungen der Person aufdrängen. Und idealisierter *warrant* verschafft den Meinungen gleichzeitig die Qualitäten des Wissens und damit der Wahrheit. „*Warrant*" ist kaum übersetzbar; gemeint ist eine allgemeine Güteeigenschaft für basale ebenso wie für abgeleitete Meinungen. Am ehesten könnte man vielleicht sagen, *warranted beliefs* seien vertretbare, epistemisch untadelige Meinungen.[23] Umgelegt auf religiöse Kontexte hieße das: Wer bei funktionierendem Erkenntnisapparat in passenden Situationen religiöse Manifestationsmeinungen bildet (die sich oft stark aufdrängen), dessen Meinungen haben *warrant*. Nun besagt aber ein klassischer religionskritischer Einwand, dass religiöse Meinungen gerade ein Zeichen gestörter Erkenntnis-

funktionen seien (ähnlich wie Wunschdenken oder psychologische Projektionsmechanismen). Dem hält Plantinga zwei abgestufte Modelle entgegen, wie es eben doch *warranted Christian belief* geben könne: die beiden *Thomas/Calvin-Modelle* (englisch: *Aquinas/Calvin models* oder kurz *A/C models*).[24] Das Modell der Stufe 1 nimmt eine kleine göttlich eingestiftete Erweiterung unseres Bauplans an, nämlich den sogenannten *sensus Divinitatis*, eine Art spezielles Wahrnehmungsvermögen für göttliche Manifestationen. Wenn er funktioniert und in gewissen Situationen religiöse Meinungen erzeugt, dann arbeitet unser Erkenntnisapparat folglich bauplangemäß. (Das heißt nicht, dass es nicht auch verfehlte bis krankhafte religiöse Meinungen geben könnte; nur ist dies eben nicht immer die Erklärung erster Wahl.) Nach dem Thomas/Calvin-Modell sind allgemeine theistische Meinungen vertretbar, wie sie z. T. auch andere Religionen teilen, z. B. Manifestationsmeinungen wie „Gott hat all dies geschaffen" oder „Gott missbilligt, was ich tue".

Dieses Modell hat allerdings zwei Leistungseinschränkungen. Zum einen sind viele typische religiöse Manifestationsmeinungen spezifisch christlichen (oder muslimischen, jüdischen o. a.) Inhalts und gehen damit über allgemein-theistische Meinungen hinaus (man denke an Meinungen wie „Jesus Christus ist wirklich auferstanden", „durch Christus sind wir erlöst", „Mohammed ist Allahs Prophet"). Der *sensus Divinitatis* wäre damit inhaltlich überfordert. Zum anderen gibt es hier ein theologisches Problem: Gemäß christlicher Auffassung wäre ein *sensus Divinitatis* durch die Erbsünde in seiner Funktion getrübt. Wie kann es also noch *warranted Christian belief* geben? Plantinga schlägt als Stufe 2 das *extended Aquinas/Calvin model* vor, das den Beistand des Heiligen Geistes ins Spiel bringt. Er repariere zum einen den *sensus Divinitatis*, zum andern löse er in charakteristischen Situationen (vor allem geistliche Lesung, persönliches Gebet, Gottesdienst etc.) die freudige, engagierte Zustimmung zu den spezifisch christlichen religiösen Meinungen (Dreifaltigkeit Gottes, Gottessohnschaft Jesu Christi, Erlösung, Auferstehung etc.) aus. Und damit könne es auch unter postlapsarischen Bedingungen *warranted Christian belief* geben.

4. Resultat: Eine Möglichkeitsthese – aber sind die Thomas/Calvin-Modelle auch wahr?

Der erfolgs-suggerierende Buchtitel „*Warranted* Christian Belief" könnte den Blick drauf verstellen, dass damit nach wie vor nur eine *Möglichkeit*sthese begründet wurde: *Wenn* die Thomas/Calvin-Modelle realisiert sind, *dann* kann es *warranted Christian belief* geben. Plantinga räumt ein, dass die Frage, *ob*

sie faktisch realisiert sind, nicht mehr philosophisch entscheidbar ist. Aber immerhin bietet er – teils wieder mit der Figur der Beweislastumkehr – einige indirekte Argumente dafür an, indem er bekannten religionskritischen Argumenten entgegentritt. Zunächst durch den Hinweis, dass die beliebte religionskritische These „Das Christentum mag ja vielleicht wahr sein – wer könnte das ausschließen? –, aber es ist in jedem Fall erkenntnistheoretisch unverantwortbar" schon durch sein *Möglichkeit*sresultat widerlegt wird: „If it's true, it's also warranted", so Plantinga, weil die christliche Lehre eben auch Aussagen über das Zustandekommen religiöser Meinungen enthält. Der Religionskritiker müsste demnach den Nachweis erbringen, dass all diese Aussagen falsch sind – womit ihm eine schwer einlösbare Beweislast zugeschoben wird.

Vorsorglich bringt Plantinga dazu gleich einige weitere Einwände gegen bekannte religionskritische Positionen („defeater defeaters") in Stellung[25]: (i) Die klassischen Projektionstheorien („the Freud & Marx complaint") vermengen Fragen des *warrant* von Meinungen unzulässigerweise mit Fragen nach deren natürlicher Erklärbarkeit. (ii) Bezüglich der historisch-kritischen Bibelwissenschaft könne man zunächst abwarten, wie gut sich die These von der rein natürlichen Erklärbarkeit der Entstehung der Bibel empirisch gesehen bewähre. Ein religionskritischer Einwand wäre sie erst dann, wenn sie göttliche Eingriffe dezidiert ausschlösse – aber das sei eine *petitio principii*, die der Verfechter der Thomas/Calvin-Modelle eben nicht mitmachen müsse. (iii) Der postmoderne Wahrheitsskeptizismus und Relativismus sei mit unserer täglichen Lebenspraxis unvereinbar. Postmodernisten verlören angesichts erkenntnistheoretisch schwieriger Situationen einfach zu früh die Nerven und neigten zu defätistischen Thesen. (iv) Der Einwand des religiösen Pluralismus ändert nichts daran, dass Gläubige nach den Thomas/Calvin-Modellen einfach in einer besseren erkenntnistheoretischen Situation wären und sich auch keiner moralischen Arroganz schuldig machten, wenn sie ihre Glaubensgewissheit nicht herunterschrauben. (Ähnlich wie ein Unschuldiger nicht arrogant ist, der ungeachtet erdrückender äußerer Indizien von seiner Unschuld überzeugt ist.)[26] (v) Das Übel in der Welt impliziert zwar nicht Gottes Nichtexistenz, ist aber als Wahrscheinlichkeitsbeleg gegen Gott natürlich ernst zu nehmen. Wie stark dieser Beleg wiegen mag, wissen wir allerdings nicht, da wir die Alternativen nicht kennen.

5. Wissenschaft und Weltanschauung

Bereits in der *Warrant*-Trilogie angelegt waren einige weitere Themenbereiche, die Plantinga später näher entfaltet hat, und die wiederum mit der

erkenntnistheoretischen Abwägung zwischen weltanschaulichen Großoptionen zu tun haben: Das *evolutionäre Argument gegen den Naturalismus*[27] sollte zeigen, dass eine naturalistisch-evolutionsbiologische Anthropologie ihre eigenen Fundamente unterminiert, weil sie das Auftreten *wahrer* Meinungen letztlich nicht erklären kann: Denn aus evolutionsbiologischer Sicht werde nur das Auftreten *überlebensnützlicher* Meinungen plausibel; ob sie auch *wahr* sind, ist bestenfalls unentscheidbar. Das betrifft alle unsere Meinungen, und damit wird aber auch die Wahrheit der Evolutionsbiologie und der Naturalismusthese unwahrscheinlich oder unentscheidbar. Die christliche Anthropologie mache hier ein plausibleres Angebot: Wenn Gott allwissend ist und die Menschen gottebenbildlich geschaffen wurden, dann legt es sich nahe, dass ihre Erkenntnisfähigkeiten ebenfalls auf *Wahrheit* hingeordnet sind.

Läuft dies auf einen Konflikt zwischen Naturwissenschaft und Religion hinaus? Plantinga meint, dem sei nicht so:[28] Der eigentliche Konflikt bestehe nicht etwa zwischen Religion und Wissenschaft, sondern vielmehr zwischen Wissenschaft und ihren pseudowissenschaftlichen Anbauten bis quasi-religiösen weltanschaulichen Ausdeutungen, etwa der Soziobiologie, dem „wissenschaftlichen Weltbild" des Naturalismus oder der eigentlich außerbiologischen These vom Zufallscharakter und der Ziellosigkeit des Evolutionsgeschehens. Wieweit Plantinga dieses schiedlich-friedliche Bild von Wissenschaft und Weltanschauung durchhält, ist eine andere Frage: Mit seinen erkennbaren Sympathien für die These vom „Intelligent Design" bewegt er sich selbst in ein problematisches Grenzgebiet.

6. Umrisse einer Kritik

Beachtenswert an Plantingas Philosophie ist u. a. die Kritik an unhinterfragten weltbildhaften Ausdeutungen, die oft mit Darlegungen wissenschaftlicher Erkenntnisse amalgamiert werden. Dass schlichte Materialismen und Szientismen (gut 200 Jahre nach der Kritik seitens Hume und Kant!) mit breitem Applaus auch in einer gebildeten Öffentlichkeit rechnen können, während religiöse Weltbilder *a priori* eher im Verdacht der Rückständigkeit und Irrationalität stehen, ist eine bedenkenswerte Schieflage, in der Plantinga zu Recht die Frage nach der Beweislastverteilung erhebt. Allerdings ist an seine Philosophie der Beweislastumkehr selber die Frage zu stellen, ob sie nicht mehr an theologischen Voraussetzungen macht, als für ein dialogorientiertes Philosophieren zuträglich ist: In ihren „konstruktiven" Komponenten, also seinem eigenen Deutungsvorschlag, wirkt Plantingas Philosophie nämlich eher wie eine kommunitäre theologische Anthropologie. Das hat klarerweise mit

dem oben unter 2. geschilderten „augustinischen“ Philosophieverständnis zu tun.

Viele der bemerkenswertesten Erträge seines Denkens sind aber eher seinen „destruktiven“ Komponenten zuzuordnen, wo nämlich Plantinga die Fragwürdigkeiten herrschender, aber zu wenig hinterfragter Gegenpositionen zu Recht kritisiert: Zu nennen sind hier u. a. die Fundationalismuskritik, die Betonung der Rolle basaler Meinungen, das evolutionäre Argument gegen den Naturalismus und die Rehabilitierung der erkenntnistheoretischen Rolle weltanschaulicher Rahmenüberzeugungen. All diese Positionen Plantingas scheinen übrigens ohne seine speziellen „augustinischen“ Voraussetzungen begründbar; vermutlich käme also bei näherer Analyse auch so etwas wie „Plantinga's hidden Thomism“ als weitere tragende Säule seines Denkens zutage.

Anmerkungen

1 Siehe dazu Leinsle, Ulrich G.: Das Ding und die Methode. Methodische Konstitution und Gegenstand der frühen protestantischen Metaphysik, Augsburg (Maro) 1985.
2 Wo in diesem Artikel in unbestimmter Weise von „Autoren“ (u. a.) gesprochen wird, sind Autorinnen (u. a.) immer mitgemeint.
3 „Reformatorisch“ wird hier als Sammelbezeichnung für sämtliche aus den Reformationsbestrebungen des 16. Jahrhunderts hervorgegangenen Kirchen verwendet, also lutheranische, reformierte, anglikanische, presbyterianische, baptistische u. a.
4 Weniger auf philosophischer als auf religionssoziologischer Ebene scheint auch das Phänomen eines evangelikalen Katholizismus auf dem Vormarsch zu sein; einen gewissen Anhalt findet es u. a. an den Neuevangelisierungsbestrebungen der letzten Pontifikate. Für eine (sympathisierende) Analyse siehe Weigel, George: Die Erneuerung der Kirche. Tiefgreifende Reform im 21. Jahrhundert, Illertissen (Media Maria) 2015. Die amerikanische Originalausgabe (2013) war unter dem Haupttitel „Evangelical Catholicism“ erschienen.
5 Craig, William Lane / Smith, Quentin: Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology, Oxford (Clarendon Press) 1993.
6 Siehe seine ausführliche Internetseite www.reasonablefaith.org.
7 On Guard. Mit Verstand und Präzision den Glauben verteidigen, München (Christlicher Veranstaltungs- und Mediendienst) 2015. Auf der Verlagshomepage http://cvmd.eu findet sich vertiefendes argumentatives Material.
8 Beyond “Justification”. Dimensions Of Epistemic Evaluation, Ithaca (Cornell University Press) 2005.
9 Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Ithaca (Cornell University Press) 1991.
10 Im deutschen Sprachraum zuletzt etwa: Beckermann, Ansgar: Glaube, Berlin/Boston (De Gruyter) 2013.
11 Geivett, R. Douglas / Sweetman, Brendan (Hgg.): Contemporary Perspectives on Religious Epistemology, New York u. a. (Oxford University Press) 1993.
12 Plantinga, Alvin: Spiritual Autobiography (1992), https://www.calvin.edu/125th/wolterst/p_bio.pdf (18.12.2016), 6–7.

13 The Ontological Argument, London (MacMillan) 1968; The Nature of Necessity, Oxford (Oxford University Press) 1974, Kap. X (dort entwickelt Plantinga eine bis heute diskutierte modallogische Version des ontologischen Arguments).
14 God and Other Minds, Ithaca (Cornell University Press) 1967, revidierte Version 1990.
15 Faith and Philosophy 1 (1984), 253–271. Der Text ist mehrfach im Internet auffindbar, u. a. mit einem neuen Vorwort unter http://www.faithandphilosophy.com/article_advice.php (18.12.2016). Siehe auch „Augustinian Christian Philosophy", in: The Monist 75 (1992), 291–320. Dieser Text ist ebenfalls mehrfach im Internet auffindbar.
16 Damit knüpft Plantinga an eine berühmte Debatte der späten 1920er- und frühen 1930er-Jahre an, die durch den zweiten Weltkrieg etwas in Vergessenheit geraten ist. Siehe meinen Artikel „Two Kinds of Christian Philosophy", European Journal for Philosophy of Religion 5 (2013), 111–127.
17 „Belief" bereitet ein notorisches Übersetzungsproblem ins Deutsche. Ich werde es meist mit „Meinung" übersetzen, „beliefs" können aber durchaus auch sehr stark sein.
18 Siehe als kompakte Einführung Bartelborth, Thomas / Scholz, Oliver: Kohärenzkonzeptionen in der analytischen Philosophie, in: Information Philosophie 5/2001, 24–31.
19 Angemerkt sei, dass Internalismen und Externalismen prinzipiell mit Fundationalismen ebenso wie mit Non-Fundationalismen vereinbar sind, es werden daher in der Literatur verschiedenste Theoriekombinationen vertreten.
20 Reason and Belief in God, in: Plantinga, Alvin / Wolterstorff, Nicholas (Hgg.): Faith and Rationality: Reason and Belief in God, Notre Dame (Notre Dame University Press) 1983, 16-93. Meine Analyse orientiert sich z. T. an Sennett, James F.: Modality, Probability, and Rationality. A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy, New York/Wien (Peter Lang) 1992.
21 Wirklich eingelöst hat Plantinga diese starke philosophiegeschichtliche These nirgends, soweit ich sehe.
22 In seiner „Warrant"-Trilogie: Warrant: The Current Debate, New York/Oxford (Oxford University Press) 1993; Warrant and Proper Function, New York/Oxford (Oxford University Press) 1993; Warranted Christian Belief, New York/Oxford (Oxford University Press) 2000.
23 Joachim Schulte schlägt in seiner Plantinga-Übersetzung den Ausdruck „Gewährleistung" vor: Gewährleisteter Christlicher Glaube, Berlin/Boston (De Gruyter) 2015. Zur Übersetzungsproblematik siehe meine Rezension in ZKTh 139 (2017) (in Druck).
24 Plantinga sieht beide Modelle in Thomas' *Summa Theologica* und Johannes Calvins *Institutio Christianae Religionis* vorgebildet; gegen diese Annahme gibt es aber hermeneutische Einwände: STh I, 2, 1 führt die natürliche Gotteserkenntnis als *Gegen*argument ein und kommentiert sie im *responsum* als getrübt; dass Calvin keinen *Sensus Divinitatis* lehrt, hat Georg Plasger nachgewiesen: „Does Calvin teach a Sensus divinitatis?" In: Schönecker, Dieter (Hg.): Plantinga's Warranted Christian Belief. Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga, Berlin/Boston (De Gruyter) 2015, 169–189. Plantinga räumt in seiner Antwort ein, dass seine Position eine Interpretation sei: Ebd., 254–257.
25 Platinga (Warranted Christian Belief), 357–499.
26 Freilich würde sich an dieser Stelle eine nähere Diskussion über Plantingas Position zur Prädestination nahelegen: Ist diese bessere erkenntnistheoretische Position ein Geschenk Gottes oder (auch) eine Sache eigenen Verdienstes?
27 Siehe etwa Beilby, James (Hg.): Naturalism defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism, Ithaca (Cornell University Press) 2002.
28 Where the Conflict Really Lies. Science, Religion, and Naturalism, New York (Oxford University Press) 2011.

Winfried Löffler

Gott als die beste Erklärung der Welt: Richard Swinburnes probabilistischer Gottesbeweis

1. GOTT UND DIE TRADITIONEN ANALYTISCHEN PHILOSOPHIERENS

Im Rahmen dieses Bandes zur Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts sollte ein Blick in die verschiedenen Traditionen analytischen Philosophierens nicht fehlen: Gerade auf diesem Bereich ist in den letzten Jahrzehnten eine massive Renaissance religionsphilosophischer Untersuchungen zu beobachten, die teilweise auch interessante Neuansätze hervorgebracht haben. Als den vermutlich bekanntesten europäischen Exponenten, der direkt die Frage der Existenz und der Eigenschaften Gottes thematisiert, greife ich Richard Swinburne (geb. 1934) heraus.

Freilich: Es ist nicht leicht abzugrenzen, was eigentlich „analytische" Philosophie ausmacht. Eine Standardantwort lautet, es sei die Wende zur Sprache, der *linguistic turn*. Fragt man weiter, worin denn dieser bestehe, so fällt die Antwort bereits zwiespältig aus – es lässt sich nämlich eine *ideal-* bzw. *formal*sprachliche von einer *normal*sprachlichen Tradition unterscheiden. Obgleich bei fast allen Autoren Motive aus beiden Traditionen zusammenwirken, kann man den Unterschied etwa so festmachen: Die formalsprachliche Richtung sieht in der Anwendung künstlicher, formaler Sprachen, besonders jener der verschiedenen Logiken, eine Art Schlüssel zur Wirklichkeit; als paradigmatisches Beispiel wird hier immer wieder auf Russell und seinen Aufsatz „On Denoting" (1905) verwiesen, der verschiedene unklare Formen der Bezugnahme auf existierende und nichtexistierende Objekte („der gegenwärtige König von Frankreich", „ein Mann" etc.) dadurch in ihrer Bedeutung zu klären versuchte, dass er sie auf eine Form der Prädikatenlogik zurückführte. Autoren der normalsprachlichen Linie (etwa Wittgenstein, Austin und die Oxforder Schule der „ordinary language philosophy") legen ihr Augenmerk dagegen auf die Vielfalt der alltags- und bereichssprachlichen Sprachverwendungsweisen, auf die Vielfalt dessen, was man mit der Sprache außer dem Faktenbehaupten und -bestreiten noch alles tun kann, aber auch auf die vielfältigen Wege, wie uns die Alltagssprache narrt und Scheinprobleme aufbindet. Ein gutes Ergebnis philosophischer Analyse liegt aus dieser Sicht z. B. dann vor, wenn verschiedene teils ähnliche, teils unähnliche Redeweisen in eine übersichtliche Darstellung eingeordnet werden können. Diese beiden Traditionen also machen den sachlichen Kern des *linguistic turn* aus, und in erster Näherung kann man auch heute noch sagen, „analytisch" philosophiere man dann, wenn man deutlichere sachliche Anleihen bei mindestens einer dieser Traditionen macht. In diesem groben Bild wären bei näherer Betrachtung noch etliche Differenzierungen von Traditionsrichtungen und Affi-

nitäten zu anderen Richtungen möglich. Von „der" analytischen Philosophie sollte man tunlichst also nicht mehr sprechen; die verschiedenen Schulen analytischer Philosophie dominieren heute quantitativ gesehen nicht nur in der philosophischen Landschaft der angelsächsischen Länder, Israels und Skandinaviens, sondern auch im deutschsprachigen Raum. Mit dem revolutionären Impetus der Anfangsjahrzehnte ist auch die klare Abgrenzbarkeit verloren gegangen.

Innerhalb der analytischen *Religions*philosophie lässt sich im 20. Jahrhundert eine Verschiebung von formalsprachlichen zu normalsprachlichen Tendenzen und in jüngerer Zeit wieder zurück beobachten. Den Ausgang bildeten die *formal*sprachlich begründeten Sinnlosigkeitsverdachte gegenüber aller Metaphysik und auch der religiösen Rede, etwa bei Carnap.[1] Metaphysische und religiöse Sätze hätten keinen kognitiven Sinn, so hieß es, und zwar deshalb nicht, weil sie entweder syntaxwidrige Sprachkonstrukte sind oder weil keine Verifikations- oder zumindest Bestätigungsmethode für solche Sätze angebbar ist. Schon Carnap deutete jedoch die Vermutung an, solche Sätze könnten vielleicht einen anderen, z. B. emotionalen, Sinn haben – bekannt ist sein Diktum: Metaphysiker sind Musiker ohne musikalische Fähigkeit. Diese Vermutung nun wurde von *normal*sprachlich geprägten Philosophen in vielfacher Richtung näher entfaltet: Religiöse Sätze seien in Wahrheit, von ihrer logischen Tiefengrammatik her, Ausdrücke eines grundlegenden Weltgefühls, einer Lebensform, Ausdrücke der Selbstverpflichtung oder der Einladung anderer zu einer bestimmten Lebenspraxis, Ausdrücke von Hoffnungen, Wertsetzungen, gruppenpsychologischen oder sozialen Idealzuständen und anderem mehr.[2] Diese Deutung religiöser Sätze genießt nach wie vor hohen Kredit, beileibe nicht nur unter analytischen Philosophen und überhaupt nicht nur in der Philosophie. Soweit ich sehe, hat sie auch in der Theologie eine bedeutende Karriere gemacht. Kritisch anzumerken ist allerdings, dass diese Deutung eine Suspendierung epistemologischer und ontologischer Fragen der Religion begünstigt hat, die religions*phänomenologisch* nicht ganz unproblematisch ist. Religiöse Gläubige verbinden mit ihren Aussagen eben auch gewisse ontologische Geltungsansprüche, auch wenn deren genauer Inhalt oft schwer zu präzisieren sein mag, und sie haben für ihre Überzeugungen typischerweise auch irgendwelche Gründe.

Seit drei Jahrzehnten machen sich jedoch massive Gegenbewegungen bemerkbar. Es gibt einen regelrechten Boom an analytischer Literatur zum Gottesbegriff und zu den Gottesbeweisen, zu Gottes Handeln in der Welt und zum Problem des Übels, zur Erkenntnistheorie religiöser Meinungen etc. Als vermutlich bekannteste Namen seien hier Richard Swinburne, William Alston, Alvin Plantinga und William Lane Craig erwähnt. Bei diesen Autoren macht sich das Erbe der *formal*sprachlichen Tradition wieder deutlicher bemerkbar. Und bei aller berechtigter Kritik im Einzelnen haben diese Autoren das Verdienst, einige wichtige systematisch-philosophische Fragen rehabilitiert zu haben.

1 Eine nützliche Zusammenstellung der wichtigsten Texte bietet Carnap 2004.

2 Immer noch gut brauchbar als Übersichten sind Kaempfert 1983, Dalferth 1974 und Muck 1967/1999. Aus der neuen Literatur siehe Laube.

2. RICHARD SWINBURNE: EIN KURZPORTRÄT

Ein Markstein dieser neueren Entwicklung ist Richard Swinburnes Buch *The Existence of God* (1979, erweitert 1991, zweite Auflage 2004. Die Erstauflage wurde auch ins Deutsche übersetzt: *Die Existenz Gottes*. Stuttgart: Reclam 1987). Swinburnes Œuvre überspannt ein weites Gebiet, von der Wissenschaftstheorie über die Philosophie des Geistes und die allgemeine Ontologie bis eben hin zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie. Und dort geht es neben der Frage nach Gott und seinen Eigenschaften auch um Themen wie das Problem des Übels, die Möglichkeit von Offenbarung und Inkarnation, von moralischer Verantwortung, von Buße und Versöhnung.[3] Insgesamt geht es Swinburne um einen umfassenden Ausweis der Vernünftigkeit des Christentums angesichts der Anfragen der Gegenwartsphilosophie ebenso wie des Weltbildes, das die Naturwissenschaften nahezulegen scheinen. Allerdings: Theologen haben auf sein Werk mit teilweise vehementer Kritik reagiert. Viele irritiert der Anthropomorphismus in Swinburnes Gottesbild (Gott lebt in der Zeit und er plant seine Handlungen nach recht menschlichen Moralmaßstäben und Nutzenkalkülen). Damit verbunden, irritiert viele auch Swinburnes philosophische Lösung für das Problem des Übels in der Welt, die zwar klassische Argumente aufgreift, aber dennoch manchem als geradezu zynisch erscheinen mag: Gewisse physische Übel in der Welt sind nötig, damit unsere freien Entscheidungen überhaupt einen Unterschied nach mehr oder minder gut machen können, und das moralische Übel ist die unausweichliche Folge, wenn es ernsthaft freie Wesen gibt. Der Kern des Theodizeeproblems sei eher das Ausmaß des Übels, und dazu meint Swinburne, insgesamt spreche dieses Ausmaß nicht gegen die Existenz eines gütigen Gottes.

Auch Swinburnes expliziter Leib-Seele-Dualismus irritiert viele, nicht nur deshalb, weil er philosophisch eine Minderheitenmeinung darstellt, sondern auch, weil er theologisch weder unbedenklich noch erforderlich ist.

Lassen wir diese kritischen Anfragen aber einstweilen beiseite und konzentrieren wir uns auf die Gottesfrage im engeren Sinne. Swinburne betrachtet die Existenz Gottes als eine Art großräumige wissenschaftliche Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit im Lichte verschiedenster Erfahrungsbelege eingeschätzt werden kann. Damit unterscheidet sich Swinburnes Denken von den traditionellen Gottesbeweisen in zumindest drei Punkten:

3 Wichtigste Monographien: Space and Time (1968), An Introduction to Confirmation Theory (1973), The Coherence of Theism (1977), Faith and Reason (1983), The Evolution of the Soul (1986), Responsibility and Atonement (1989), Revelation: From Metaphor to Analogy (1992), The Christian God (1994), Providence and the Problem of Evil (1998), Epistemic Justification (2001), The Resurrection of God Incarnate (2003).

Erstens sind Swinburnes Argumente induktiv, sie etablieren nur eine Wahrscheinlichkeit, dass Gott existiert; anders gesagt, Gott ist nicht notwendigerweise anzusetzen, sondern nur die vorläufig beste, aber prinzipiell austauschbare Erklärung für die Welt. Zweitens möchte Swinburne nicht mit synthetisch-apriorischen Grundsätzen operieren, besonders nicht mit dem metaphysischen Kausalprinzip („jedes kontingente Seiende hat eine entsprechende Wirkursache"). Im Gegenteil, Swinburne hält die traditionellen deduktiven Argumente für Gottes Existenz (etwa die „fünf Wege" bei Thomas oder sonstige Kontingenzargumente wie bei Leibniz) fraglos für gescheitert, weil die Annahme der Nichtexistenz Gottes mit der Existenz unserer Welt, wie sie eben ist, durchaus logisch vereinbar sei. Drittens kritisiert Swinburne an der traditionellen philosophischen Gotteslehre, dass man die Möglichkeit der Verbindung mehrerer Argumente bislang übersehen und damit der Religionskritik unnötige Angriffsflächen eröffnet habe.

Freilich lehnt Swinburne die traditionellen deduktiven Argumente nicht rundweg ab. Er rekonstruiert sie jedoch als probabilistische Argumente und gibt durchaus zu, dass sie *isoliert betrachtet* jeweils nur schwach sind. Verbindet man sie jedoch zu einem Kumulativargument, sieht es anders aus. Solche Kumulativargumente sind u. a. aus dem gerichtlichen Bereich wohlbekannt: Richter haben sich angesichts einer Anzahl von Indizien eine Meinung über ein Geschehen zu bilden. Diese Meinung ist dann zwar nicht deduktiv aus den Indizienbeschreibungen ableitbar, sie erscheint aber doch sehr oft als gut begründet. Schon Basil Mitchell, Swinburnes Vorgänger in Oxford, hatte diese Technik des Kumulativarguments auf die Frage der Existenz Gottes angewandt, und die Vorgeschichte solcher Überlegungen ließe sich zumindest bis Kardinal Newman ins 19. Jahrhundert zurückverfolgen. Ob man eine allgemeine Logik hinter solchen Kumulativargumenten angeben kann, ist bis heute umstritten. Mitchell hatte diese Frage bewusst offengelassen.[4] Swinburnes Buch kann nun als der Versuch gelesen werden, genau diese logische Rekonstruktion zu liefern. An einigen Stellen bedient er sich dazu einer Theorie der Hypothesenbestätigung, deren formale Struktur der Wahrscheinlichkeitskalkül ist. Und er kommt abschließend zu dem Ergebnis, dass die epistemische Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes im Lichte der Belege höher als 0,5 sei; der auf 1, die volle Gewissheit, fehlende Rest ist das Betätigungsfeld für den persönlichen Glauben. Dieses moderate Ergebnis könne, so Swinburne, attraktiv für den Gläubigen erscheinen: es ist einerseits nicht irrational, an Gott zu glauben – wir glauben ja auch sonst öfters an nicht vollständig gesicherte Theorien –, andererseits werde dem theologischen Rationalismus ausgewichen und dem persönlichen Glauben ein legitimer Ort bewahrt.

Ich hatte weiter oben von kritischen Anfragen an Swinburne berichtet; durchwegs waren das *externe* Kritiken, d. h. die Adäquatheit von Swinburnes Thesen wurde aufgrund anderweitiger Maßstäbe kritisiert. Vermutlich sind etliche dieser Kritikpunkte durchaus stichhaltig, in den Abschnitten 5 und 6 dieses Beitrags soll aber exemplarisch vorgeführt

4 Mitchell 1973.

werden, dass man Swinburne auch *intern* bzw. *immanent*, d. h. im Rahmen seiner eigenen Voraussetzungen kritisieren kann. Ich möchte Ihnen nämlich zeigen, dass Swinburnes Überlegungen de facto auf ein wesentlich stärkeres Ergebnis hinsteuern: die Existenz Gottes hätte eine Wahrscheinlichkeit von annähernd 1, wenn wir Swinburnes Argument ernst nehmen. Ich möchte allerdings *nicht* behaupten, dass dieses Ergebnis religiös gesinnten Philosophen sonderlich willkommen sein sollte; eher sollte man darin einen Hinweis auf fragwürdige Punkte in Swinburnes Argumentation sehen. Nebenbei wird sich zeigen, dass Swinburne den traditionellen Gottesbeweisen doch näher ist, als ihm vielleicht lieb ist.

Als Einschränkung muss weiters vorausgeschickt werden, dass auch Swinburne selbst in der zweiten Auflage seines Buches (2004) auf eine wesentlich stärkere Konklusion hinsteuert, allerdings wohl aus anderen Gründen: Swinburne macht nun u. a. deutlichere Voraussetzungen darüber, dass ein Gott im Sinne des Theismus beinahe zwangsläufig eine Welt hervorbringen müsse. Dies würde – in Swinburnes wahrscheinlichkeitstheoretischem Rahmen – den Erklärungswert und damit die Gesamtwahrscheinlichkeit des Theismus erhöhen. Allerdings mag manchen LeserInnen diese (fast an Emanationsthesen erinnernde) Position wohl aus theologischen Gründen unplausibel erscheinen. Meine Überlegungen beziehen sich also auf die auch in deutscher Sprache verfügbare Erstauflage (und an einem Punkt auf einen Anhang zu ihr in der englischen Nachauflage 1991). Auch einige weitere Änderungen im Detail würden eine detailliertere Analyse der Neuauflage nötig machen, die den Rahmen dieses Beitrags sprengen würde.

3. Wissenschaftstheoretische Hintergründe: Bestätigungstheorie, Probabilismus und „Bayesianischer" Probabilismus

Dass manche Hypothesen besser und manche schlechter mit der Erfahrung vereinbar scheinen, das gehört zu den Grundintuitionen hinter der wissenschaftlichen Tätigkeit überhaupt. Viele würden noch etwas weiter gehen und eine inhaltsreichere These akzeptieren: nämlich die, dass manche Hypothesen stärker und manche schwächer durch die Erfahrung *gestützt* oder *bestätigt* werden. Ob unsere spontanen Annahmen solcher Stützungsbeziehungen einer bestimmten Logik folgen (oder ihr zumindest idealerweise folgen sollten), ob es also so etwas wie eine *Bestätigungstheorie* gibt, ist seit Jahrhunderten umstritten.[5] Sie ist Teil einer umfassenderen Frage, nämlich der nach einer möglichen allgemeinen Logik für die vernünftige Meinungsbildung und -revision angesichts von Erfahrungszuwachs. Eine der Traditionen von Antwortversuchen auf diese Frage – sie reicht bis in die Zeiten von Pascal und Huygens zurück – geht von der zentralen Idee aus, dass Meinungen, Überzeugungsgrade u. dgl. in irgendeiner Weise auf Wahrscheinlichkeiten abbildbar sein

5 Für eine Einführung siehe die entsprechenden Kapitel in Schurz (2006) und Lambert/Brittan (1991).

müssen und dass Prozesse der Meinungsbildung und -revision dementsprechend mittels Anwendungen der Wahrscheinlichkeitsrechnung rekonstruierbar sein sollten. Nennen wir diese Tradition – einer verbreiteten Terminologie folgend – *Probabilismus*. Dass das Wort „wahrscheinlich" zur Umgangssprache und ein wenig Wahrscheinlichkeitsrechnung heute zum Gymnasialstoff gehört, das sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass der Probabilismus kein fragloser Gemeinplatz ist, sondern eine gewichtige philosophische These. Und es ist zu ergänzen, dass sich von Francis Bacon über John Stuart Mill bis Karl Popper eine ebenso gewichtige Gegenströmung hinzieht, die den Konnex von Meinungen und Wahrscheinlichkeiten ablehnt.

Wie dem auch sei: Dem Probabilismus haftet seit jeher eine gewisse Zweideutigkeit an, ob man ihn nun deskriptiv oder normativ verstehen sollte: Liefert der Probabilismus eher eine Beschreibung und Erklärungsmodell dafür, was in unserem Denken *faktisch* vorgeht, insbesondere ein Modell dafür, wie unser Erkennen mit unserem praktischen Entscheiden und Bewerten zusammenhängt, oder geht es eher um den normativen Vorschlag einer Logik, der vernünftige Subjekte dabei folgen *sollten?* Und ist der subjektive und historische Kontext, in dem sich Meinungsbildung und -revision notgedrungen immer abspielen, ein wesentlicher Teil des Modells oder ist er möglichst auszublenden? – Als „bayesianisch" werden probabilistische Ansätze der Bestätigungstheorie dann bezeichnet, wenn sie auf diese letzteren Fragen etwa folgende fünf Punkte zur Antwort geben: (1) Bestätigung ist die Zunahme der subjektiven, epistemischen Wahrscheinlichkeit einer Hypothese; (2) Die Bestätigung ist abhängig vom neuen Erfahrungsmaterial und der bisherigen Einschätzung der Hypothesenwahrscheinlichkeit; (3) die beteiligten Wahrscheinlichkeiten sind subjektiv und haben einen weiten Spielraum. Nur zur Ausklammerung gänzlich irrationaler subjektiver Wahrscheinlichkeitszuordnungen gibt es ein ganz schwaches Kriterium (auf das ich hier nicht näher eingehe).[6] Daher vertreten Bayesianer (4): dass langfristig, angesichts derselben Erfahrungsbelege, die Wahrscheinlichkeitsurteile verschiedener Beobachter konvergieren werden, so unterschiedlich sie anfangs auch gewesen sein mögen (dies ist das vielapostrophierte „washing out of prior probabilities", d. h. das „Herauswaschen"

6 Dies ist das sogenannte „Dutch book-Kriterium": Man darf seinen Meinungen keine solchen Wahrscheinlichkeiten zuordnen, dass man, wenn man darauf zu wetten gezwungen wäre, gegen einen gewitzten Wettgegner in jedem Fall verlieren würde (so eine Wettkonstellation nennt man ein Dutch book). Ein sehr simples Beispiel für einen Verstoß gegen das Kriterium: Eine irrationale Person habe unter ihren Meinungen (vielleicht ohne es zu bemerken) auch die folgenden: „Der Yeti existiert" und „Der Yeti existiert nicht". Beiden Meinungen ordnet sie die Wahrscheinlichkeit 0.75 zu, d. h. sie würde 3:1 auf jede dieser Meinungen wetten. 3:1 wetten bedeutet, dass sie ihrer Meinungen so sicher ist, dass sie 3 Werteinheiten riskieren würde, um eine zusätzliche dazuzugewinnen. Solche Personen sind ein lohnendes Opfer für einen gewitzten Wettgegner: Er müsste nämlich nichts anderes tun, als beide dieser Wetten anzunehmen und jeweils 1 dagegenzusetzen. Existiert der Yeti, verliert er aus der ersten Wette 1 Einheit und gewinnt aus der zweiten Wette 3 dazu. Existiert der Yeti nicht, gewinnt er aus der ersten Wette 3 Einheiten und verliert aus der zweiten 1 Einheit. Wie immer also die Wette ausgeht, immer verdient der Wettgegner 2 Einheiten.

der Anfangswahrscheinlichkeiten). Damit räumt der Bayesianismus den persönlichen und historischen Kontextbedingungen der wissenschaftlichen Tätigkeit einen deutlichen Platz ein, ohne in einen unplausiblen Relativismus oder Kontextualismus zu verfallen. (5) die mathematische Struktur zur Handhabung der Wahrscheinlichkeiten ist der klassische Wahrscheinlichkeitskalkül, insbesondere verschiedene Versionen des darin ableitbaren sogenannten „Bayesschen Theorems" (benannt nach Thomas Bayes [1702–1761]).

Ich versuche im Folgenden ganz kurz, das Bayessche Theorem zumindest intuitiv ein wenig zu plausibilisieren. In einer seiner einfachsten Versionen hat es folgende Gestalt:

$$P(h/e\,\&\,k) = \frac{P(h/k) \times P(e/h\,\&\,k)}{P(e/k)}$$

Dabei bezeichnet $P(x/y)$ ganz allgemein die bedingte Wahrscheinlichkeit von x angesichts eines gegebenen y, h steht für Hypothesen, e für Indizien (evidence) und k für das Hintergrundwissen (knowledge). Das Theorem scheint tatsächlich unsere Vorgangsweise bei derartigen Wahrscheinlichkeitseinschätzungen zu explizieren: Es geht insgesamt um $P(h/e\,\&\,k)$, also um die sogenannte *Nachwahrscheinlichkeit* der Hypothese, gegeben die Indizien und das Hintergrundwissen. Das ist der Term links vom Gleichheitszeichen. Zum Term rechts: Wenn die Hypothese schon vorgängig, d. h. ohne neue Indizien wahrscheinlich ist, dann steigert das natürlich auch ihre Nachwahrscheinlichkeit, die *Ausgangswahrscheinlichkeit* $P(h/k)$ steht daher im Zähler des rechten Terms. Ebenso steht $P(e/h\,\&\,k)$ im Zähler, die Erwartbarkeit der Indizien bei gegebener Hypothese und gegebenem Hintergrundwissen. Denn wenn die Indizien besonders aufgrund der fraglichen Hypothese zu erwarten waren, steigert dies natürlich die Hypothesenwahrscheinlichkeit. $P(e/k)$ dagegen, die Wahrscheinlichkeit der Indizien schon aufgrund des Hintergrundwissens, steht im Nenner. Ein hohes $P(e/k)$ würde die Nachwahrscheinlichkeit also senken. Denn Indizien, die schon rein aufgrund unseres Hintergrundwissens mit hoher Wahrscheinlichkeit zu erwarten sind, sind uninteressante Indizien und tragen zur Hypothesenbestätigung nur wenig bei. Umgekehrt sind Indizien, die rein vom Hintergrundwissen her kaum zu erwarten wären, also ein niedriges $P(e/k)$ haben, gute Indizien.

Veranschaulicht an einem Krimi-Beispiel, wie sie auch Swinburne gerne benützt: am Tatort eines Einbruchs wurden Schuhabdrücke der Größe 47 gefunden. Das sei das Indiz e. Die Hypothese h sei, dass Jones, 2,13 m groß und Träger von 47er-Schuhen, den Einbruch begangen hat. Das Hintergrundwissen k umfasse unser allgemeines Wissen über die Durchführung von Einbrüchen, das Zustandekommen von Schuhabdrücken, die Verteilung von Schuhgrößen in der Bevölkerung etc. $P(e/k)$ ist sehr niedrig – dass zufällig 47er-Schuhe am Tatort gefunden würden, ist sehr nach allgemeinem Hintergrundwissen sehr unwahrscheinlich. Umgekehrt ist $P(e/h\,\&\,k)$ recht hoch: wenn Jones der Täter war, dann lässt das 47er-Schuhabdrücke am Tatort erwarten. Wenn nun die Ausgangswahrscheinlichkeit von Jones'

Täterschaft, also *P (h/k)*, nicht gerade extrem klein oder gar null ist, dann wird die Nachwahrscheinlichkeit *P (h/e & k)* ziemlich groß werden. 47er-Schuhabdrücke sind ein gutes Indiz, das die Hypothese stark bestätigt. Wären dagegen Abdrücke der Größe 43 gefunden worden und hätte Jones diese Größe, würde dies die Hypothese seiner Täterschaft nur ganz schwach bestätigen. *P(e/k)* im Nenner wäre ziemlich hoch, denn Abdrücke der häufigen Größe 43 finden sich mit hoher Wahrscheinlichkeit an verschiedensten Plätzen. Der Wert des Bruches, d. h. die Nachwahrscheinlichkeit der Hypothese, würde dadurch insgesamt kleiner.

4. SWINBURNES KUMULATIVARGUMENT

Kommen wir jetzt zu den wesentlichen Schritten von Swinburnes Argumentation. In einer ganz untechnischen Form kann man sie wie folgt zusammenfassen:

1. Erfahrungen und Erfahrungsberichten ist so lange zu trauen, als ihr Inhalt nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (das sind die sog. *Principles of Credulity* bzw. *Testimony*).
2. Einige religiöse Gläubige machen Erfahrungen bzw. berichten von Erfahrungen, die, sofern sie wahrheitsgemäß sind, die Existenz Gottes implizieren würden.
3. Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, sofern die Existenz Gottes nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (aus [1] und [2]).
4. Die Behauptung der Existenz Gottes ist nicht in sich widersprüchlich.
5. Sechs allgemeine Züge der Welt werden am besten durch die Existenz Gottes erklärt, und daher sind sie (wenngleich schwache) Belege für Gottes Existenz: (a) die Existenz eines komplexen physikalischen Universums; (b) die erkennbare Ordnung im Universum; (c) die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen; (d) die Übereinstimmung zwischen menschlichen und tierischen Bedürfnissen einerseits und Umweltgegebenheiten andererseits; (e) (möglicherweise) das Vorkommen von Wundern; (f) die auffällige Feinabstimmung etlicher grundlegender Naturkonstanten (ohne die es keine stabilen Atomkerne gäbe, damit kein Leben auf Kohlenstoffbasis etc.).
6. Die Existenz und das Ausmaß des Übels in der Welt stellen dagegen keinen entscheidenden Beleg gegen die Existenz Gottes dar, da ein Gott (im Sinn der traditionellen theistischen Konzeption) durchaus gute Gründe haben könne, eine Welt wie die unsere zu schaffen.
7. Neben dem Übel gibt es keine weiteren signifikanten Belege, die gegen Gottes Existenz sprechen.
8. Also ist Gottes Existenz nicht höchst unwahrscheinlich, sondern sie hat eine gewisse (wenngleich auch vielleicht kleine) Wahrscheinlichkeit (aus [5], [6] und [7]).
9. Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, d. h. Gottes Existenz ist wahrscheinlicher als seine Nichtexistenz (aus [3] und [8]. Das bedeutet, dass die Exis-

tenzwahrscheinlichkeit irgendwo zwischen 0,5 und 1 liegt, und der auf 1 fehlende Raum ist das Betätigungsfeld des persönlichen Glaubens.

Freilich könnte man sehr viel zu jeder der Prämissen sagen, ich konzentriere mich aber auf zwei Punkte: die Rechtfertigung von These (5) und den Schritt von (5), (6) und (7) auf (8). Dies sind die Stellen, wo bestätigungstheoretische Überlegungen ins Spiel kommen (siehe Swinburne 1973 und 1987, Kap. 3–6, 14). Swinburne versteht sein Argument nicht als zwingend stichhaltig, sondern lediglich als den Vorschlag einer „besten Erklärung" für bestimmte Eigenschaften der Welt. Als eine solche Erklärung ist sie immer noch offen für persönliche Zustimmung oder Ablehnung – Verhältnisse also, wie sie etwa auch in peripheren und unsicheren Gebieten der Naturwissenschaften herrschen.

Nebenbei sei erwähnt, dass die in These (5) erwähnten sechs Merkmale lediglich der Begründung dienen sollen, dass die Hypothese der Existenz Gottes *nicht höchst unwahrscheinlich* ist (siehe Schritt [8]); also ruht der entscheidende Teil der Beweislast eigentlich auf der religiösen Erfahrung und auf Swinburnes erkenntnistheoretischen Glaubwürdigkeitsprinzipien *(Principle of Credulity / of Testimony)*. Man ersieht dies leicht an den Schritten (2) und (9), die die wesentliche argumentative Klammer im Argument bilden. Die religiöse Erfahrung ist also nicht ein siebter, gleichrangiger Beleg zusätzlich zu den sechs anderen.

5. EIN IMMANENTER EINWAND GEGEN DAS ARGUMENT

Bevor ich zu meinem Einwand gegen Swinburnes Argument komme, sollte ich ein mögliches Grundsatzbedenken entkräften, das meine Interpretation von Swinburnes Buch treffen könnte. Ich unterstelle im folgenden Kapitel nämlich, dass sich sein Vorgehen als – wenngleich atypischer – Bayesianismus verstehen lässt. Mit dieser Deutung bin ich nicht allein, sondern z. B. in der guten Gesellschaft von John Earman in seiner führenden kritischen Bayesianismus-Studie (Earman 1992, 154). Erwähnt sei dies deshalb, weil Swinburne die Einordnung als subjektivistischer Bayesianer zurückweisen und darauf insistieren würde, dass die beteiligten Wahrscheinlichkeiten nicht subjektiv, sondern völlig objektiv sind. Ich teile dagegen *erstens* die traditionelle Auffassung, dass objektive Wahrscheinlichkeiten irgendwie mit relativen Häufigkeiten zu tun haben müssten und damit mit wiederholbaren Ereignissen. *Zweitens* teile ich aber auch Swinburnes Abneigung gegen Spekulationen über multiple Universen. Universen als per definitionem einzige Objekte sind daher – ebenso wie ihre Schöpfer – keine vielversprechenden Anwendungsfelder für objektive Wahrscheinlichkeiten. Sätze wie der obige Schritt (6) handeln daher wohl nicht von objektiven Wahrscheinlichkeiten, sondern von subjektiven.

Auf dem Hintergrund dieser Interpretation soll im Folgenden in mehreren Anläufen ein Argument entwickelt werden, demzufolge Swinburnes Kumulativargument de facto auf eine wesentlich stärkere Konklusion hinausläuft.

a) Ein erster Anlauf: Versuchsweise Abschätzungen

Wahrscheinlichkeitsbehauptungen können qualitativ sein („Hypothese *x* ist wahrscheinlich"), sie können komparativ sein („Hypothese *x* ist wahrscheinlicher als Hypothese *y*") und sie können quantitativ sein („Hypothese *x* hat die Wahrscheinlichkeit 0.8"). Swinburne stellt klar, dass sein Gebrauch von Wahrscheinlichkeiten nur komparativ und nicht etwa quantitativ ist. Für die Zwecke seines Arguments braucht es also keine genauen Zahlen – es genügen ein paar deutliche Größenunterschiede zwischen den einzelnen Termen, die ins Bayessche Theorem eingehen. Im Folgenden sei aber einmal probeweise untersucht, was passiert, wenn wir genau dies tun, also den Termen einige willkürliche Zahlen zuordnen, Zahlen, die im Lichte der Absichten Swinburnes als vernünftig und fair erscheinen könnten. Aus Gründen der Kürze übernehme ich dabei ein Theorem von Swinburne, das einen wesentlichen Schritt seines Gedankengangs wiedergibt (1987, 401). Es folgt ziemlich direkt aus dem Bayesschen Theorem.[7] Sei *h* die fragliche Hypothese (hier: der Theismus), seien *e* die gebotenen Belege und *k* unser allgemeines Hintergrundwissen, dann berechnet sich *P (h/e & k)* nach folgendem Bruch:

$$P(h/e\,\&\,k) = \frac{P(e/h\,\&\,k)\times P(h/k)}{\{P(e/h\,\&\,k)\times P(h/k)\} + P(e\,\&\,\neg h/k)}$$

Schätzen wir ein wenig die Größen der Terme ab. Im Bruch auf der rechten Seite ist *P (e & ¬h/k)* (rechts unten im Nenner) die bei weitem kleinste Wahrscheinlichkeit, während *P (h/k)* und *P (e/h& k)* wesentlich größer sind: denn relativ zu unserem allgemeinen Hintergrundwissen sei es extrem unwahrscheinlich, dass z. B. ein komplexes physikalisches Universum (*e*), aber kein Gott existiert *(¬h)*. Die Ausgangswahrscheinlichkeit von Gottes Existenz, also *P (h/k)*, oder der Existenz eine komplexen Universums, gegeben Gottes Existenz, also *P (e/h & k)*, sind wesentlich größer. Der Grund ist laut Swinburne der folgende. Das wesentliche Kriterium für Wahrscheinlichkeitsbeurteilungen ist die Einfachheit. Nun ist Gott aber in gewisser Hinsicht höchst einfach: seine Eigenschaften und Fähigkeiten sind nicht irgendwie limitiert, sondern unendlich: Gott ist allmächtig, allwissend, ewig, omnipräsent und allgütig. Mit der Nullausprägung und der Unendlich-Ausprägung von Eigenschaften ist jedoch eine gewisse Einfachheit verbunden, die limitierte Ausprägungen nicht haben: Wäre etwa Gottes Wissen und Macht irgendwie beschränkt, würde das nach

7 Der Beweis lautet etwa wie folgt:

1. $P(h/e\,\&\,k) = P(e/h\,\&\,k)\times P(h/k)\,/\,P(e/k)$	Bayessches Theorem
2. $P(e/k) = P(e\,\&\,h/k)\times P(e\,\&\,\neg h/k)$	Eliminationsregel
3. $P(e\,\&\,h/k) = P(e/h\,\&\,k)\times P(h/k)$	Konjunktionsaxiom
4. $P(h/e\,\&\,k) = P(e/h\,\&\,k)\times P(h/k)/\,P(e/h\,\&\,k)\times P(h/k) + P(e\,\&\,\neg h/k)$	Aus 1, 2, 3

einer Erklärung schreien, warum genau diese Beschränkung besteht und nicht eine andere. Gottes Unendlichkeit dagegen macht ihn zu einem vergleichsweise einfachen Gegenstand, und daher ist *P (h/k)* relativ groß im Vergleich zu *P (e & ¬h/k)*. Dass ein komplexes Universum wie das unsere existieren könnte, aber kein Gott, diese Wahrscheinlichkeit ist verschwindend gering. Andererseits hat *P (e/h & k)* doch eine gewisse Höhe: Einmal angenommen, Gott existiert, dann ist die Existenz eines Universums wie des unsrigen gar nicht so unwahrscheinlich. Soviel zur Abschätzung der Größenunterschiede der Terme in unserem Theorem.

Wir bemerken weiters, dass der Zähler und der erste Summand im Nenner identisch sind, und zwar $[P(e/h \wedge k) \times P(h/k)]$. Setzen wir *Y* für dieses Produkt ein, so erhalten wir:

$$P(h/e\,\&k) = \frac{Y}{Y + P(e\,\&\,\neg h/k)}$$

Die LeserInnen ahnen nun vielleicht schon, was passiert: Swinburne schätzt, wie erwähnt, den Term *P (e & ¬h/k)* im Nenner des Bruches als sehr, sehr klein ein. Aber mit sehr kleinen Werten für diesen Term konvergiert der Zahlenwert für den gesamten Bruch rapide gegen 1, wie man an den beispielhaften Berechnungen in Tabelle 1 sieht. [*P (h/k)* und *P (e/h & k)* seien dabei gleichermaßen mit 0,01 angenommen, zumindest für den Moment):

P (h/k) (Annahme)	P (e/h & k) (Annahme)	P(e & ¬h/k) (Beispiele)	P (h/e & k)
0,01	0,01	0,0001	0,5
0,01	0,01	0,00008	0,555...
0,01	0,01	0,00005	0,666...
0,01	0,01	0,00003	0,7692307...
0,01	0,01	0,00001	0,909090...
0,01	0,01	0,000001	0,99009900...
0,01	0,01	0,0000001	0,999000999000...
0,01	0,01	0,00000001	0,9999000099990000...

Tabelle 1

Wenn wir also Swinburnes Intuition teilen, dass $P(e\,\&\,\neg h/k)$ extrem klein ist, dann sieht es günstig aus für den Theismus. Je kleiner wir diesen Wert annehmen, desto näher kommen wir an eine Wahrscheinlichkeit 1.

Freilich mag man sofort einwenden, dass eine Ausgangswahrscheinlichkeit von 0,01 für den Theismus viel zu hoch gegriffen sei, etwa angesichts des Übels in der Welt, und dass die bisherige Berechnung damit in verborgener Weise parteilich für den Theismus sei. Allerdings ändert sich nicht viel, wenn wir $P(h/k)$ auf z. B. 0,0001 senken; der schnelle Anstieg beginnt dann lediglich etwas später (Tabelle 2). Das macht aber nicht viel aus. Denn *P(e*

& $\neg h/k$) ist nach Swinburnes Einschätzung ja wirklich extrem klein sein. So werden wohl ohnehin eher die unteren Zeilen der Tabelle relevant sein:

P (h/k)	P (e/h & k)	P (e & ¬h/k)	P (h/e & k)
0,0001	0,01	0,0001	0,0099009...
0,0001	0,01	0,00008	0,0123456...
0,0001	0,01	0,00005	0,0196078...
0,0001	0,01	0,00003	0,0322580...
0,0001	0,01	0,00001	0,0909090...
0,0001	0,01	0,000001	0,5
0,0001	0,01	0,0000001	0,9090909...
0,0001	0,01	0,00000001	0,99009900...

Tabelle 2

Zusammengefasst: Wenn wir die Korrektheit von Swinburnes Formalismus unterstellen und seine Einschätzung über signifikante Wahrscheinlichkeitsunterschiede teilen, dann dürfte die Existenz Gottes eine Wahrscheinlichkeit von fast 1 haben und nicht nur 0,5.

b) Ein zweiter Anlauf: Bayesianismus ernstgenommen

Dieses Argument wird nicht jeden überzeugen. Zu viel scheint von den gewählten Zahlen abzuhängen, und vielleicht sind sie ja immer noch unplausibel. Daher hier ein zweites Argument; es geht von einer geringfügigen Adaptierung von Swinburnes Argumentationsstrategie aus.

Wie erwähnt, kombiniert Swinburne sechs verschiedene Belege und verwertet sie kumulativ. Bemerkenswert ist dabei, dass der zuletzt genannte Beleg (die erstaunliche „Feinabstimmung" der Naturkonstanten) erst in einem Anhang zur ansonsten unveränderten erweiterten Auflage des Buches 1991 herangezogen wird.[8] Interessanterweise wird jedoch die Gelegenheit nicht ausgenützt, diese „new evidence" als bestätigenden Beleg zu benützen. Denn an sich würde man ja erwarten, dass eine Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit bereits nach der ersten Auflage ca. ½ war, durch ein derart erstaunliches neues Indiz wie

8 Wie stark dieses Feinabstimmungsargument wirklich ist, ist eine weitergehende Frage, die hier dahingestellt bleiben muss. Das Grundproblem dabei ist, relativ zu welchem Vergleichsmaßstab wir die Abstimmung der Naturkonstanten denn als unwahrscheinlich oder wahrscheinlich einschätzen könnten. Da wir nur dieses eine Universum und keine Vergleichsklasse zur Verfügung haben, sind solche Vergleiche eher spekulativer Natur. Zur ersten Orientierung in dieser Frage siehe die – allerdings von einem Verteidiger des Feinabstimmungsarguments besorgte – Anthologie von Manson 2003.

die Feinabstimmung im Kosmos massiv bestätigt wird. Es ändert sich allerdings zwischen der 1. Auflage und der erweiterten Auflage nichts an Swinburnes Endurteil über die Wahrscheinlichkeit des Theismus. In der 2. Auflage 2004 wird das Feinabstimmungsargument dann in die Reihe der sonstigen Belege eingearbeitet, und es gibt keine Hinweise, dass aufgrund dieses neuen Arguments der Theismus seit 1979 wahrscheinlicher geworden wäre.[9]

Diese Beobachtungen entspringen und dienen nicht etwa nur einer bibliophilen Freude am Detail; sie sind insofern höchst überraschend, als ein zeitlicher Aspekt ja ein entscheidender theoretischer Bestandteil der Bayesianischen Bestätigungstheorie ist.[10] Dieser zeitliche Aspekt wird ausgedrückt durch sogenannte *Konditionalisierungsregeln*, in einfachster Version etwa so:

$$\text{Konditionalisierungsregel: } P\,(h/e\ \&\ k)_{\text{alt}} = P\,(h/k)_{\text{neu}}$$

d. h. die „neue" Ausgangswahrscheinlichkeit, die wir für unsere zukünftige Hypotheseneinschätzung im Lichte zukünftiger Belege nützen, ist ihre „alte" Nachwahrscheinlichkeit, d. h. ihre Nachwahrscheinlichkeit im Lichte des zuletzt erhaltenen Erfahrungsbelegs, und so weiter. Im Folgenden möchte ich untersuchen, was passiert, wenn wir diesen zeitlichen Aspekt des Bayesianismus ernst nehmen und auf Swinburnes Argument anwenden.

Meine Grundidee ist dabei, Swinburnes Bündel von Belegen für Gottes Existenz gleichsam aufzuschnüren und so zu tun, als hätten wir sie alle in zeitlicher Abfolge gewonnen (ich benenne die Belege daher mit e_1 bis e_7).[11]

Als intuitive Hinführung wieder ein kriminalistisches Beispiel: Nehmen wir an, wir müssten einen Täter aus einer riesigen Personenmenge überführen, etwa aus der Weltbevölkerung. Und nehmen wir an, sechs (zugegeben schwache) Indizien deuten auf die Schuld von Herrn Müller hin, etwa Autotype, Haarfarbe, Augenfarbe des Täters und noch drei ähnliche. Außerdem gebe es noch einen etwas unsicheren Zeugenbericht (entfernt vergleichbar der religiösen Erfahrung bei Swinburne). Wenn man diese sieben Belege in sieben Etappen zur Neuberechnung der Nachwahrscheinlichkeit von h benutzt – immer unter der Annahme, dass $P\,(e\ \&\ \neg h/k)$ ziemlich klein ist –, dann kommen wir zu einer

9 Die eingangs erwähnte neuartige These, dass Gott eine Welt mit hoher Wahrscheinlichkeit schaffen musste, liegt auf einer ganz anderen Ebene.

10 Und, nebenbei gesagt, die wissenschaftsgeschichtlich durchaus bedeutsame Bestätigung aufgrund von „old evidence" ist für sie ein hartnäckiges theoretisches Problem. Zum „old evidence-problem" siehe Earman 1992, Kap 5, Howson & Urbach 1993², Kap. 15 g, und Löffler 1999.

11 Zulässig erscheint das deshalb, weil bei Swinburne der Inhalt der theistischen Hypothese ja von Beginn an klar definiert ist und sich im Lichte neuer Belege nichts mehr an ihrem Inhalt ändert. (Ich erwähne das deshalb, weil es nicht nur im normalen Wissenschaftsbetrieb oft anders ist, sondern auch z. B. bei den klassischen „fünf Wegen" bei Thomas: Dort stehen die Eigenschaften Gottes ja gerade nicht von Anfang an fest, sondern sie werden im Lauf der Argumente erst konstruktiv eingeführt. Siehe etwa Siegwart 1998.)

wesentlich höheren Nachwahrscheinlichkeit als bloß ca. 0,5. So wie sieben voneinander unabhängige, wenngleich schwache Indizien normalerweise einen sehr starken Verdacht gegen eine Person begründen, so würden sie auch ein ziemlich starkes Argument für den Theismus bilden – vielleicht eben ein zu starkes. In Tabelle 3 sind die Wahrscheinlichkeiten für die jeweiligen „Belege ohne Gott" $P(e_{1-7} \,\&\, \neg h/k)$ willkürlich mit einem Zehnmillionstel ($0{,}0000001/10^{-7}$) angenommen, viel niedriger also als die Wahrscheinlichkeit dieser Belege, falls Gott existiert $P(e_{1-7}/h \,\&\, k)$, die (eher bescheiden) mit einem Hunderttausendstel ($0{,}00001/10^{-5}$) angesetzt werden. Die Ausgangswahrscheinlichkeit von Gottes Existenz sei (ebenso bescheiden) mit einem Hunderttausendstel ($0{,}00001/10^{-5}$) angenommen. Parteilichkeit für den Theismus wird man diesen Zahlen kaum vorwerfen können.[12]

nach dem ...	P (h/k)	P (e_{1-7}/h& k)	P (e_{1-7} & ¬h/k)	P (h/ e_{1-7} & k)
1. Beleg	0,00001	0, 00001	0,0000001	0,000999000999...
2. Beleg	0,000999000999...	0, 00001	0,0000001	0,090826521344...
3. Beleg	0,090826521344...	0, 00001	0,0000001	0,900819745968...
4. Beleg	0,900819745968...	0, 00001	0,0000001	0,989020879219...
5. Beleg	0,989020879219...	0, 00001	0,0000001	0,989990199196...
6. Beleg	0,989990199196...	0, 00001	0,0000001	0,989999901990...
7. Beleg	0,989999901990...	0, 00001	0,0000001	0,989999999019...

Tabelle 3

Wir erhalten ein Resultat wie zuvor: die Wahrscheinlichkeit von Gottes Existenz konvergiert rasant gegen 1.[13]

c) Ein Gegeneinwand und seine Zerstreuung

Freilich – ein Einwand liegt auf der Hand: Jemand könnte sagen, dass die „späteren" Belege doch nicht mehr interessant sind, weil sie uns nicht mehr so überraschend erscheinen. Angenommen etwa, man hätte bereits die folgenden beiden Belege für mein theistisches Argument benützt: die Existenz eines komplexen, geordneten Universums und die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen. Aber gegeben ein geordnetes Universum mit bewusstseinsbegabten Wesen darin, dann werden wir wohl auch eine Übereinstimmung zwischen den Bedürfnissen dieser Wesen und der Umwelt erwarten können, und damit natürlich auch die Feinabstimmung der Naturkonstanten. Wer das nicht tut, der scheint den häufigen Trugschluss zu begehen, voneinander *abhängige* Indizien so zu behandeln, als wären sie voneinander *unabhängig*. Technisch gesehen heißt das, dass das anfangs (mit 0,0000001) verschwindend kleine $P(e \,\&\, \neg h/k)$ nach den ersten Schritten auf einen wesentlich höheren Wert ansteigt – und folglich steigt der Nenner stark an, und insgesamt liegt der Wert des Bruches damit wohl nicht mehr nahe bei 1.

Zu diesem Einwand ist Folgendes zu sagen: Zugegeben, wir neigen dazu, die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen mit Ordnung im Universum zu assoziieren, damit wohl auch mit der Feinabstimmung seiner Grundkräfte etc. Dies geschieht ganz einfach wegen der Vertrautheit mit unserer faktischen Welt, in der all dies der Fall ist – ja es bedarf sogar einiger intellektueller Anstrengung, sich eine Welt vorzustellen, in der es anders ist. Dennoch: man *kann* das tun, man kann sich Welten vorstellen, in denen einige dieser Merkmale fehlen, denn eine *begriffliche* Verbindung zwischen diesen Merkmalen der faktischen Welt gibt es nicht. Also liegt in der Betrachtung unserer sechs oder sieben Belege als voneinander unabhängig kein Fehler.[14]

6. WAS IST PROBLEMATISCH AN SWINBURNES ARGUMENT?

Es scheint also, dass Swinburnes Prämissen eine wesentlich stärkere Konklusion als beabsichtigt erlauben. Die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes liegt im Lichte der Belege nicht nur etwas über 0,5, sondern nahe bei 1, also nahe der völligen Gewissheit. Das wäre ein überaus bemerkenswertes Resultat, denn in den religionsphilosophischen Diskussionen der letzten Jahrzehnte haben sich auch die Verfechter von Argumenten für Gottes Existenz im Durchschnitt eher vorsichtig gezeigt, was die Stärke ihrer Konklusionen angeht. Soll man als religionsfreundlich gesinnter Philosoph mit diesem Resultat glücklich sein? Haben wir damit endlich das lang gesuchte zwingende Argument für Gottes Existenz vor uns? Vermutlich nicht. Das Resultat ist eher als ein Hinweis zu lesen, dass in der Konzep-

12 Ich überspringe Swinburnes detailliertes Argument, warum die Existenz und das Ausmaß des Übels keine entscheidenden Einwände gegen Gottes Existenz bilden bzw. gegen die Wahrscheinlichkeit, dass er ein Universum ähnlich dem unsrigen schaffen könnte.

13 Die Konvergenz könnte vielleicht noch schneller als in diesem vereinfachten Modell eintreten, und zwar aus dem folgenden Grund: Da $P(h/k)$ mit jedem Schritt steigt, muss $P(\neg h/k)$ entsprechend sinken. Also muss $P(e_{1-7} \,\&\, \neg h/k)$ ebenso mit jedem Schritt sinken. Aus Einfachkeitsgründen habe ich hier aber angenommen, dass $P(e_{1-7} \,\&\, \neg h/k)$ für das gesamte Argument gleich bei 0,0000001 bleibt.

14 Und falls einer darin liegt, dann belastet er natürlich auch Swinburnes ursprüngliches Argument. Dieser Gegeneinwand vermag vielleicht noch nicht zu überzeugen. Es gibt allerdings auch noch einen zweiten, technischen Gegeneinwand. Sollte es doch eine begriffliche oder zumindest probabilistische Abhängigkeit zwischen diesen verschiedenen Belegen geben, dann existiert diese Abhängigkeit ganz unabhängig davon, wie die Welt ins Dasein gelangte. Wenn es Gott war, der die Welt mit ihren bewusstseinsbegabten Wesen erschuf, dann steigt z. B. die Wahrscheinlichkeit, dass er auch eine Feinabstimmung im Universum schuf. Also beeinflusst eine erhöhte Wahrscheinlichkeit der „später einbezogenen" Belege nicht nur den Nenner von Swinburnes Theorem, sie erhöht auch den Wert von $P(e/h \,\&\, k)$, und dieser Term erscheint im Zähler *und* im Nenner. Also wird ein Ansteigen von $P(e \,\&\, \neg h/k)$ im Nenner teilweise durch das Ansteigen von $P(e/h \,\&\, k)$ im Zähler kompensiert. – (Der ausführliche Beweis mag hier ausgeklammert bleiben.)

tion von Swinburnes Argument etwas schiefgegangen ist. In den abschließenden Bemerkungen möchte ich diese Vermutung etwas konkretisieren.

a) Ästhetischer und moralischer Objektivismus als Voraussetzung

Einige der Teilüberlegungen aus Schritt 5 setzen voraus, dass es objektive, unabhängig von der Existenz der Welt bestehende und auch für Gott geltende ästhetische und moralische Werte gibt. Deutlich wird dies etwa an Swinburnes Thesen, Ordnung sei intrinsisch schön (1987, 146ff.), und die Zahlenwerte Null und Unendlich hätten eine Natürlichkeit, Schlichtheit und Schönheit, die anderen Werten fehle (1987, 120, 393). Weiters sei es in sich gut, wenn Wesen (wie die Tiere) existieren, die offensichtlich ihr Dasein (Nahrungsaufnahme, Fortbewegung, Fortpflanzung) im Wesentlichen genießen. Ebenso ist die Existenz von bewusstseinsbegabten Lebewesen, die die Welt erkennen und teilweise beeinflussen und sogar mit Gott in Kontakt treten können, in sich gut (1987, 206–214). Ein extremes Beispiel für Swinburnes ästhetischen und moralischen Objektivismus ist die These, dass den Tieren durch die Erschaffung des Menschen und Tieren Formen der Kooperation und interessanter Arbeit ermöglicht werden, die ihnen ansonsten verschlossen blieben, ebenso wie den Menschen durch die Erschaffung der Tiere neue Formen der Freundschaft erschlossen werden. Alle diese Möglichkeiten sind in sich gut und ein Grund, eine Welt wie die unsere zu erschaffen. – Es ist fraglich, ob es für solche Vorstellungen von ästhetischen und moralischen Werten eine personenunabhängige Begründung gibt oder ob sie nur die Wertewelt eines bestimmten Personenkreises zu einer bestimmten Zeit in einer bestimmten Kultur widerspiegeln.

b) Das Problem der unabschätzbaren Wahrscheinlichkeiten

Der entscheidende Einwand gegen Swinburnes Argument richtet sich aber gegen seine Wahrscheinlichkeitszuordnungen. Was könnten denn vernünftige Kriterien zur Einschätzung der epistemischen Wahrscheinlichkeit von, sagen wir, e bei gegebenem (h und k) sein? Oder von e bei gegebenem (k, aber $\neg h$)? Was wäre also eine vernünftige epistemische Wahrscheinlichkeit dafür, dass, unter der Annahme, dass Gott existiert, er auch bewusstseinsbegabte Wesen schaffen wird? Oder ein feinabgestimmtes Universum eher als ein anderes oder vielleicht gar ein völlig chaotisches? Und was ist eine vernünftige epistemische Wahrscheinlichkeit dafür, dass ein Universum wie das unsere ganz zufällig, ohne Gottes Eingreifen in Existenz gelangen könnte? All das scheint doch extrem schwierig abzuschätzen. Bekannt ist das *bon mot* von Niels Bohr, demzufolge Prognosen eine schwierige Sache sind, speziell die für die Zukunft; man könnte hinzufügen, dass auch die Retrodiktion äußerst heikel wird, sobald man sich auf Vorgänge vor der Existenz des Universums bezieht. Der einzige Ausweg scheint dann die Voraussetzung eines großen Wissensbestandes über das Wesen Gottes und seine Handlungsmotive zu sein, und damit verbunden jene

stark objektivistische Konzeption ästhetischer, moralischer, methodologischer und anderer Werte, wie sie Swinburne vertritt. Erst aufgrund solcher Werte könnte man dann nicht nur partielle Voraussagen über Gottes Handeln treffen, sondern auch die Wahrscheinlichkeit von Gottes Existenz (zumindest komparativ) beurteilen. Tatsächlich ist Swinburnes Buch voll von Bemerkungen in dieser Richtung. Spezielle Beachtung verdient dabei seine aprioristische Konzeption der Einfachheit. Wie er selbst hervorhebt (1987, 67), ist *simplex sigillum veri* (etwa: Einfachheit ist ein Zeichen für Wahrheit) ein zentrales Motiv seines Buches. Es sind Einfachheitsüberlegungen, die das primäre Kriterium zur Beurteilung von Wahrscheinlichkeiten darstellen, etwa auch zur Beurteilung der Existenzwahrscheinlichkeit eines unendlichen und in diesem Sinne einfachen Wesens wie Gott.

Es ist nun allerdings schwer zu sehen, dass nicht die Vertrautheit mit unserer Welt, wie sie eben ist, solche Einfachheits- und Wahrscheinlichkeitsspekulationen beeinflussen wird. Wir können kaum anders, als solche Wahrscheinlichkeiten anhand unserer Welt, wie sie eben ist, zu beurteilen. Vor allem werden auch weltanschaulich-religiöse Hintergrundannahmen solche Beurteilungen beeinflussen. Eine Person mit theistisch geprägter Weltanschauung mag ihre Wahrscheinlichkeiten vielleicht so zuordnen, wie Swinburne dies skizziert. Anders Denkende können hier allerdings – da die Wahrscheinlichkeiten subjektiv sind – mit gutem Recht anders denken, der Appell an Einfachheitsüberlegungen dürfte also keine weltanschauungsübergreifende argumentative Kraft haben.

Soweit ich sehe, trifft sich diese Einschätzung übrigens auch mit den Resultaten der wissenschaftstheoretischen Debatte der letzten Jahrzehnte um das Einfachheitskriterium. Stark vereinfacht hat diese Debatte erbracht, dass es objektive Maßstäbe für die Einfachheit von Hypothesen nicht zu geben scheint.[15] Die behauptete Einfachheit einer Hypothese stellt sich meist als die Vertrautheit der Hypothesenbenützer mit ihr heraus, und diese ist wiederum abhängig von der Wahl einer Bezugssprache, eines Begriffsrahmens etc. Mir scheint, dass hier – im Bereich von Swinburnes Einfachheitsannahmen und ihrer Abhängigkeit von unklaren Hintergrundannahmen – das Grundproblem von Swinburnes Ansatz liegt. Dass verschiedene Personen ihre Wahrscheinlichkeitszuordnungen unterschiedlich verteilen, scheint jedenfalls eine immanente Grenze zu sein, der sich eine probabilistische Gotteslehre im Stile Swinburnes bewusst bleiben sollte.

c) Ein getarntes Kontingenzargument?

Man kann aus dieser Abhängigkeit des Arguments vom weltanschaulichen Hintergrund aber wohl noch etwas lernen, und zwar in einem allgemeineren religionsphilosophischen Punkt. Wie erwähnt, lehnt Swinburne es ja an sich ab, Argumente für Gottes Existenz auf Prinzipien wie jenes vom zureichenden Grund oder das metaphysische Kausalprinzip aufzubauen. Stattdessen schlägt er eben die Umformulierung in Wahrscheinlichkeitsargumente

15 Zur ersten Orientierung über die Einfachheits-Debatte siehe Baker 2004.

vor. Wenn man also immer wieder liest, Swinburne sei der zeitgenössische Fortsetzer der traditionellen Gottesbeweise, so stimmt das nur sehr bedingt: sein Denken hat – zumindest oberflächlich betrachtet – mit der Physikotheologie und den *design arguments* des späten 17. und des 18. Jahrhunderts wesentlich mehr gemein als etwa mit den Scholastikern.

Dennoch: Wenn man Swinburnes Argument näher betrachtet, so dürfte es doch wieder auf ein großangelegtes Argument aus der Kontingenz der Welt hinauslaufen. Zunächst wird dieser Verdacht durch unsere Beobachtung genährt, dass Gottes Existenz fast zur Gewissheit werden müsste, wenn man Swinburnes Prämissen ernst nimmt.

Aber auch an einigen einzelnen Punkten, vor allem im Wege über seine Einfachheitsurteile, scheint der Inhalt dieser traditionellen Prinzipien doch wieder durch die Hintertür eingeschleust zu werden. Beispielsweise scheinen Urteile wie „*P (e/h & k)* ist viel größer als *P (e/¬h & k)*" oder „*P (h/ k)* ist viel größer als *P (e/¬h & k)*" den Gehalt dieser Prinzipien in verdeckter Form zu enthalten, probabilistisch maskiert und hauptsächlich begründet mit dem Verweis auf „Einfachheit". Im Grunde bedeuten solche Behauptungen aber doch, dass diese Fakten kaum ohne einen zureichenden Grund bzw. eine entsprechende Ursache existieren können.

Wie gesagt: Dass verschiedene Personen ihre Wahrscheinlichkeitszuordnungen unterschiedlich verteilen, scheint eine Grenze probabilistischer Ansätze in der Gotteslehre à la Swinburne zu sein. Auf der anderen Seite: wenn es wirklich so ist, dass traditionelle Ideen wie das Kausalprinzip so hartnäckig sind, dass sie auch in Swinburnes probabilistischer Theologie in verdeckter Form wieder auftauchen, dann ist das vielleicht ein Hinweis für ihre bleibende Relevanz. Vielleicht sind solche Ideen ja sogar unverzichtbar für eine Religionsphilosophie, die auch ihren metaphysischen Ambitionen nachkommen möchte. Und es könnte lohnend sein, solchen Prinzipien und ihrer Rolle auch in den modernen Wissenschaften nachzugehen. Aber das wäre schon wieder ein anderes, sehr weitläufiges Thema.

7. LITERATUR

Baker, Alan: Simplicity, in: Edward N. Zalta (Hrsg.), *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, http://plato.stanford.edu/entries/simplicity/, 2004.

Carnap, Rudolf: Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften. Hrsg. von Th. Mormann. Hamburg: Meiner 2004.

Dalferth, Ingolf U. (Hrsg.): *Sprachlogik des Glaubens.* Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. München: Kaiser 1974.

Earman, John: *Bayes or Bust? A Critical Examination of Bayesian Confirmation Theory.* Cambridge/Mass. – London: MIT Press 1992.

Howson, Colin/Urbach, Peter: *Scientific Reasoning: The Bayesian Approach.* La Salle: Open Court 1993².

Kaempfert, Manfred (Hrsg.): Probleme der religiösen Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1983.

Lambert, Karel / Brittan, Gordon G.: *Eine Einführung in die Wissenschaftsphilosophie.* Berlin/New York: De Gruyter 1991.

Laube, Martin: *Im Bann der Sprache.* Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert. Berlin – New York: De Gruyter 1998.

Löffler, Winfried: Eine vermutlich unerwünschte Konsequenz von Swinburnes probabilistischer Gotteslehre, in: Ansgar Beckermann / Christian Nimtz (Hrsg.), *Argument und Analyse.* Paderborn: mentis 2002, 474–484 (elektronische Publikation http://www.gap-im-netz.de/gap4Konf/Proceedings4/Proc.htm 2002).

Manson, Neil (Hrsg.): *God and Design:* The Teleological Argument and Modern Science. London/New York: Routledge 2003.

Mitchell, Basil: *The Justification of Religious Belief.* London: Macmillan 1973.

Muck, Otto: Zur Logik der Rede von Gott, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 89 (1967), 1–28. Nachdruck in O. Muck, *Rationalität und Weltanschauung.* Philosophische Untersuchungen. Innsbruck – Wien: Tyrolia 1999, 14–44.

Schurz, Gerhard: *Einführung in die Wissenschaftstheorie.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2006.

Siegwart, Geo: „Et hoc dicimus Deum". Eine definitionstheoretische Betrachtung zu SthIq2a3, in: Friedo Ricken (Hrsg.), *Klassische Gottesbeweise in der Sicht der gegenwärtigen Logik und Wissenschaftstheorie.* Stuttgart u. a.: Kohlhammer 1998, 85–108.

Swinburne, Richard. 1979 (revised edition 1991, 2004²). *The Existence of God.* Oxford: Clarendon Press; dt. *Die Existenz Gottes*, Stuttgart: Reclam 1987.

—. 1973. *An Introduction to Confirmation Theory.* London: Methuen.

ZKTh 131 (2009) 375–395

Religiöse Erfahrung und ihre argumentativen Rollen

Winfried Löffler, Innsbruck

1. »Religiöse Erfahrung« – Hinführungen und Klassifikationen

Der Rekurs auf religiöse Erfahrung ist einer der wesentlichen Wege, auf denen die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen zu rechtfertigen versucht wird. Für manche Menschen, etwa Menschen mit intensiven Bekehrungserlebnissen, steht und fällt die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen vermutlich sogar mit dem Vorkommen solcher Phänomene. In der Religionsphilosophie gilt das Thema dagegen als notorisch schwierig, und der Verdacht von Projektion, Autosuggestion und anderen psychologischen Mechanismen ist ein naheliegender Einwand, der nicht leicht abzuweisen ist. Dem entspricht, dass auch institutionalisierte Religionsgemeinschaften mit der Anerkennung religiöser Erfahrungen als authentisch häufig zurückhaltend sind, nicht zuletzt wohl auch deshalb, weil Individuen und Gruppen, die sich auf starke religiöse Erfahrungen berufen, zuweilen als Bedrohung der sozialen Kohäsion einer Gemeinschaft erlebt wurden. Religionsphilosophisch kann zunächst festgehalten werden, dass solche Phänomene nur unter einigen Zusatzvoraussetzungen zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen dienlich sind, und dass dazu durchaus verschiedene Wege eingeschlagen wurden und werden. Auch Otto Muck hat sich in einigen Arbeiten aus den 1990er und 2000er Jahren[1] intensiv mit dieser Problematik befasst und gezeigt, das religiöse Erfahrungen erst durch ihre Integration in einen weltanschaulichen Rahmen ihre Erschließungsfunktion für die betroffene Person haben und die Deutung religiöser Erfahrung als ein simples, nicht weiter interpretationsbedürftiges Gegebenes, das seine Botschaft unmissverständlich an sich trüge, ein Missverständnis wäre.

Drei prominente Religionsphilosophen der Gegenwart, die der religiösen Erfahrung eine wichtige argumentative Rolle zuweisen, sind Richard Swinburne, Alvin Plantinga und William P. Alston. Diese drei Denker kommen darin überein, dass sie Religionsphilosophie in engem Anschluss

1 *O. Muck*, Weltanschauliche Bedingungen religiöser Erfahrung (1997); Bedingungen religiöser Erfahrung (1999), beides wieder abgedruckt in O. Muck, Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen: *W. Löffler* (Hg.), (Innsbruck 1999), 352–372 bzw. 373–378; *O. Muck*, Sinn und Grenzen einer Erklärung religiöser Erfahrung: *F. Uhl - A. R. Boelderl* (Hg.), Zwischen Verzückung und Verzweiflung. Dimensionen religiöser Erfahrung, Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie 2 (Düsseldorf 2001), 43–55.

an die aktuelle Erkenntnistheorie betreiben, und bei allen zeigt sich eine – problematische – Nähe der Deutung der religiösen Erfahrung zur Wahrnehmungserfahrung. Ich möchte zum einen die jeweiligen argumentativen Rollen der religiösen Erfahrung herausarbeiten, andererseits aber auch aufzeigen, dass alle drei Ansätze unter der von Muck betonten Rücksicht defizitär sind. Vorausgeschickt seien aber einige grobe und phänomenologische (d. h. die Geltungsfrage ausklammernde) Klassifikationen.

a. Gewöhnliche und außergewöhnliche religiöse Erfahrungen

Menschen beurteilen verschiedenste Erfahrungssituationen als irgendwie bedeutsam für die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen. Es kann sich dabei durchaus um wiederholbare Situationen handeln, die den normalen Lauf des Lebens nicht überschreiten, und es werden sogar meistens solche sein. Beispiele wären Naturerfahrungen, Erfahrungen zwischenmenschlicher Liebe, Erfahrungen von Geburt, Krankheit, Gesundung und Tod, Gemeinschaftserfahrungen im Gottesdienst oder im gemeinsamen wohltätigen Engagement, Erlebnisse persönlichen Gebets, Erlebnisse von Gefahr und Errettung, die Konfrontation mit eigenem oder fremdem Leid, und viele andere mehr.[2] Nennen wir sie vorläufig *gewöhnliche* religiöse Erfahrungen. *Außergewöhnliche* religiöse Erfahrungen hingegen überschreiten, in erster Näherung gesprochen, den normalen Lauf der Dinge, ähnlich wie es von Wundern gesagt wird. Was dies näher heißt, kann verschieden verstanden werden und wurde auch verschieden umschrieben: Mitunter wurde von nicht durch die üblichen Ursachen erklärbaren Ereignissen gesprochen (etwa bei einer plötzlichen religiösen Vision), mitunter von der Durchbrechung von Naturgesetzen (etwa bei Auferstehungs- oder ähnlichen Wunderberichten), mitunter auch nur von extrem unwahrscheinlichen, aber grundsätzlich naturgesetzlich gedeckten Vorgängen (etwa bei plötzlichen, unerwarteten Heilungen, rettenden Wetterumschwüngen oder ähnlichem).

Eine dritte Gruppe von Erfahrungsargumenten sei hier nur kurz erwähnt: Viele Gläubige, aber auch Religionsphilosophen und Theologen schlagen vor, religiöse Überzeugungen als die beste Erklärung für unsere *Gesamterfahrung* zu betrachten, also für alles, was uns im Leben begeg-

2 Im Deutschen würde man manche dieser Beispiele vielleicht spontan eher als religiöses *Erleben* bezeichnen. Hier liegt allerdings ein Übersetzbarkeitsproblem vor: Das Englische verfügt über kein Wort, dessen Bedeutung dem deutschen »Erleben« entspräche, »erleben« und »erfahren« würden gleichermaßen mit »to experience« wiedergegeben. Daher würden angelsächsische Autoren diese Beispiele schon rein mangels Alternative als »religious experiences« bezeichnen. Der sachliche Punkt, um den es hier geht, und der die Bezeichnung »religiöse Erfahrung« auch im Deutschen nahelegt, ist jedoch, dass manche dieser Erlebnisse eben als Rechtfertigung für irgendwelche Überzeugungen verstanden werden. – Ich danke Gerhard Leibold für den Hinweis auf dieses Problem.

net: von Freud und Leid, Erfahrungen von Sinn und Sinnlosigkeit über die historischen Erfahrungsberichte religiöser Traditionen bis hin zu der Kontingenzerfahrung, dass es die Welt und uns überhaupt gibt. Diese an sich fruchtbare Argumentationslinie sei hier allerdings ausgeklammert, denn sie funktioniert an sich auch ohne spezifisch religiöse Erfahrungen in dem Gesamtbündel an Erfahrung. Ich möchte mich hier aber auf spezifisch religiöse Erfahrungen konzentrieren.

b. Private und öffentliche religiöse Erfahrungssituationen

Manche religiöse Erfahrungssituationen sind öffentlich insofern, als mehrere Menschen in derselben Situation prinzipiell dieselbe Erfahrung machen könnten. Das wäre etwa bei religiös signifikanten Wundern der Fall, wie sie in der Religionsgeschichte zahlreich behauptet werden. Unter normalen Beobachtungsbedingungen wäre ihr Vorkommen für mehrere Menschen wahrnehmbar. Andere religiöse Erfahrungssituationen sind dagegen privat, d. h. dass sich jeweils nur eine Person bzw. eine eng begrenzte Personengruppe in dieser Situation befindet. Andere Personen können allenfalls aus den *Berichten* und dem *Verhalten* der betreffenden Personen etwas über diese religiöse Erfahrung erschließen, man denke etwa an die Berichte von Mystikern. Gewöhnliche religiöse Erfahrungen werden typischerweise privat sein. Man denke etwa an zwei Personen, die ein und demselben grandiosen Natureindruck ausgesetzt sind; die eine mag diese Situation als religiös signifikant erleben, etwa als ein tiefes Verbundenheitsgefühl mit der Schöpfung, die andere nicht.

c. Eine Inhaltstypologie (außergewöhnlicher) religiöser Erfahrungen

Es ist nicht leicht, religiöse Erfahrungen inhaltlich zu beschreiben und zu vergleichen, erst recht quer über verschiedene Religionen hinweg. Die folgende Typologie stammt von Caroline Franks Davis[3] und ist vor allem an außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen orientiert. Es gibt allerdings auch gewöhnliche religiöse Erfahrungen ähnlichen Inhalts.

(1) *Interpretative Erfahrungen* liegen vor, wenn jemand bestimmte einschneidende Lebenssituationen als religiös bedeutsam interpretiert, indem er etwa seine Krankheit als Teilhabe am Leiden Jesu Christi erfährt, seine Entscheidungen in einer Weichenstellung seines Lebens als Führung Gottes erfährt, etc.

(2) *Quasi-sinnliche Erfahrungen* kommen in Form von Visionen, Träumen, Auditionen (Einsprachen, d. h. dem Hören von Stimmen etc.), Berührun-

3 *C. Franks Davis*, The evidential force of religious experience (New York 1989), Kap. II. Auch diese Typologie ist rein phänomenologisch und klammert die Geltungsfrage aus.

gen, Geschmacks- und Schmerzerlebnissen, Levitationen (Leichtigkeitserfahrungen) vor. Inhalt solcher Erfahrungen können sowohl Visionen einer Gottheit (mit Kommunikationsangebot) als auch »gesandte Bilder« oder Sinnesgehalte ohne direkt religiösen Gehalt sein, etwa Lichterfahrungen.
(3) *Offenbarungserfahrungen* treten typischerweise kurz und unangekündigt auf und führen beim betroffenen Menschen zum Eindruck einer direkt erworbenen Überzeugung, die gleichsam von außen eingegossen und von völliger Gewissheit gekennzeichnet ist.
(4) *Erneuerungs-* oder *Regenerationserfahrungen* führen zur Erneuerung oder Auffrischung religiöser Lebensprägungen. Sie haben Auswirkungen auf die weitere Lebensführung des betroffenen Menschen, etwa für seinen Weg durch eine Krise. Die Grenze zu »gewöhnlichen« religiösen Erfahrungen ist fließend, denn Erneuerungserfahrungen können gleichermaßen stürmisch wie unspektakulär sein.
(5) *Numinose Erfahrungen* sind Erfahrungen der heiligen Wirklichkeit, wie sie in sich ist (d. h. sie erscheint nicht als speziell bezogen auf den Menschen, etwa als liebend, leitend oder befehlend). Es wird auch von vergleichbaren Erfahrungen des Übels berichtet. Da der Inhalt dieser Erfahrungen oft als unaussprechlich erscheint, werden sie mitunter in Gesang und anderen Formen ausgedrückt.
(6) *Mystische Erfahrungen* sind Erfahrungen glückhafter Vereinigung mit einer letztlich bedeutsamen Wirklichkeit, die von einem Gefühl der Freiheit von Zeit, Raum und individuellem Ego getragen sind.

d. Inferential und evidential arguments aus religiöser Erfahrung

Was könnte aus religiösen Erfahrungen nun für die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen folgen? Man könnte (ähnlich wie bei Wundern) versuchen, zugunsten der Existenz Gottes und seines Handelns als der besten Kausalerklärung solcher Erfahrungen zu argumentieren. Man nennt das oft das *inferential argument from religious experience* (übersetzbar etwa als *Schlussfolgerungsargument*). Man könnte aber auch manche religiösen Erfahrungen als eine Art spezieller Wahrnehmungserlebnisse verstehen und sich fragen, wie verlässlich solche Wahrnehmungen erkenntnistheoretisch gesehen sind, ähnlich wie wir auch sonstige Wahrnehmungen kritisch auf ihre Verlässlichkeit hin untersuchen. Wenn die spontane Meinungsbildung aufgrund von Wahrnehmungen im Normalfall völlig vernünftig und gerechtfertigt ist, dann könnte dies doch auch für Überzeugungen aufgrund religiöser Erfahrung gelten. Wer so argumentiert, vertritt das *evidential argument from religious experience* (etwa übersetzbar als *Erfahrungsbelegsargument*).

Wenden wir uns nach diesen vorbereitenden Überlegungen den drei genannten Autoren zu.

2. Richard Swinburne: Religiöse Erfahrung als Säule des Kumulativarguments

a. Die Existenz Gottes als Hypothese und die Idee des Kumulativarguments

Die Werke des Oxforder Philosophen Richard Swinburne überspannen ein weites Gebiet, von Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie über die Philosophie des Geistes und die allgemeine Ontologie bis hin zur Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie, ja sogar zur Dogmatik. Freilich werden sein vergegenständlichendes Gottesbild mit mythologischen Zügen, sein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis und sonstige begriffliche Probleme oft kritisiert. Die folgenden Überlegungen sind von diesen Problemen allerdings kaum tangiert.

Swinburne betrachtet die Existenz eines theistisch gedachten Gottes (also, vereinfacht gesagt, eines körperlosen, allmächtigen, allwissenden, omnipräsenten, moralisch vollkommenen personalen Wesens) als eine Art großräumige wissenschaftliche Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit im Lichte verschiedenster Erfahrungsbelege eingeschätzt werden kann.[4] Damit unterscheidet sich Swinburnes Denken von den traditionellen Gottesbeweisen in zumindest drei Punkten: Erstens sind Swinburnes Argumente induktiv, sie etablieren nur eine Wahrscheinlichkeit, dass Gott existiert. Anders gesagt: Gott ist nicht notwendigerweise anzusetzen, sondern nur die vorläufig beste, aber prinzipiell austauschbare Erklärung für die Welt.[5] Zweitens möchte Swinburne nicht mit synthetisch-apriorischen Grundsätzen wie dem metaphysischen Kausalprinzip operieren. Im Gegenteil, Swinburne hält die traditionellen deduktiven Argumente für Gottes Existenz (etwa die »fünf Wege« bei Thomas oder sonstige Kontingenzargumente wie bei Leibniz) für gescheitert, weil die Annahme der Nichtexistenz Gottes mit der Existenz unserer Welt durchaus logisch vereinbar sei. Drittens kritisiert Swinburne an der traditionellen philosophischen Gotteslehre, dass man die Möglichkeit der Bündelung mehrerer Argumente bislang übersehen und damit der Religionskritik unnötige Angriffsflächen eröffnet habe.

Freilich lehnt Swinburne die traditionellen deduktiven Argumente nicht rundweg ab. Er rekonstruiert sie jedoch probabilistisch und gibt durchaus zu, dass sie *isoliert betrachtet* jeweils nur schwach sind. Verbin-

4 *R. Swinburne*, The existence of God (Oxford² 2004); Seine Konzeption des Theismus entwickelt Swinburne ausführlich in: The coherence of theism (Oxford 1977).

5 Diesen Punkt hat Otto Muck in einem gemeinsamen Dubliner Symposium mit Swinburne besonders deutlich herausgearbeitet: *O. Muck*, Voraussetzungen einer klassischen Philosophischen Gotteslehre (engl. Original 1994): W. *Löffler* (Hg.), Rationalität und Weltanschauung, 337–351.

det man sie allerdings zu einem Kumulativargument, sieht es anders aus. Solche Kumulativargumente sind u. a. aus dem gerichtlichen Bereich bekannt. Richter haben sich angesichts einer Anzahl von Indizien eine Meinung über ein Geschehen zu bilden. Diese Meinung ist dann zwar nicht deduktiv aus den Indizienbeschreibungen ableitbar, sie erscheint aber doch sehr oft als gut begründet. Die Vorgeschichte solcher Überlegungen ließe sich zumindest bis John Henry Newman ins 19. Jh. zurückverfolgen. Swinburne bedient sich einer Theorie der Hypothesenbestätigung, deren formale Struktur der Wahrscheinlichkeitskalkül ist. Und er kommt abschließend zu dem Ergebnis, dass die epistemische Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes im Lichte der Belege höher als 0,5 sei; der auf 1, die volle Gewissheit, fehlende Rest ist das Betätigungsfeld für den persönlichen Glauben. Dieses moderate Ergebnis könne, so Swinburne, attraktiv für den Gläubigen erscheinen: Es sei einerseits nicht irrational, an Gott zu glauben (wir glauben ja auch sonst öfters an nicht vollständig gesicherte Theorien), andererseits werde dem theologischen Rationalismus ausgewichen und der persönlichen Glaubenszustimmung ein legitimer Ort bewahrt.

b. Das eigentliche Kumulativargument

Man kann die wesentlichen Schritte von Swinburnes Argumentation ganz untechnisch wie folgt zusammenfassen:

1 Erfahrungen und Erfahrungsberichten ist solange zu trauen, als ihr Inhalt nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist. Das sind die sog. *Principles of Credulity* bzw. *Testimony*.

2 Einige religiöse Gläubige machen Erfahrungen bzw. berichten von Erfahrungen, die, sofern sie wahrheitsgemäß sind, die Existenz Gottes implizieren würden.

3 Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, sofern die Existenz Gottes nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (aus 1 und 2).

4 Die Behauptung der Existenz Gottes ist nicht in sich widersprüchlich, ihre Wahrscheinlichkeit ist also nicht 0.

5 Sechs allgemeine Züge der Welt werden am besten durch die Existenz Gottes erklärt, und daher sind sie (wenngleich schwache) Belege für Gottes Existenz: (a) die Existenz eines komplexen physikalischen Universums; (b) die erkennbare Ordnung im Universum; (c) die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen; (d) die Übereinstimmung zwischen menschlichen und tierischen Bedürfnissen einerseits und Umweltgegebenheiten andererseits; (e) möglicherweise das Vorkommen von Wundern; (f) die auffällige Feinabstimmung etlicher

grundlegender Naturkonstanten, ohne die es beispielsweise keine stabilen Atomkerne gäbe, damit kein Leben auf Kohlenstoffbasis etc.

6 Existenz und Ausmaß des Übels in der Welt stellen keinen entscheidenden Beleg gegen die Existenz Gottes dar: Gott könnte durchaus gute Gründe haben, eine Welt wie die unsere zu schaffen.

7 Neben dem Übel gibt es keine weiteren signifikanten Belege, die gegen Gottes Existenz sprechen.

8 Also ist Gottes Existenz nicht höchst unwahrscheinlich, sondern sie hat eine gewisse, wenngleich auch vielleicht kleine, Wahrscheinlichkeit (aus 5, 6 und 7).

9 Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, d. h. Gottes Existenz ist wahrscheinlicher als seine Nichtexistenz (aus 3 und 8). Das bedeutet, dass die Existenz-Wahrscheinlichkeit irgendwo zwischen 0,5 und 1 liegt.[6]

c. Die entscheidende Rolle religiöser Erfahrung

Nicht immer wird gesehen, dass die religiöse Erfahrung in Swinburnes Argument nicht etwa als ein Beleg unter anderen fungiert. Denn die in These 5 erwähnten sechs Merkmale sollen nur mehr der Begründung dienen, dass die Hypothese der Existenz Gottes *nicht höchst unwahrscheinlich* ist (siehe Schritt 8). Also ruht der entscheidende Teil der Beweislast eigentlich auf der religiösen Erfahrung und den erkenntnistheoretischen Glaubwürdigkeitsprinzipien (*Principle of Credulity / of Testimony*, Schritt 1). Ersichtlich bilden ja Schritte 2 und 9 die wesentliche Klammer im Argument. Die religiöse Erfahrung ist also nicht ein siebter, gleichrangiger Beleg zusätzlich zu den sechs anderen. Sie spielt vielmehr die Rolle, die Beweislast von vornherein so zu verteilen, dass religiöse Behauptungen prima facie als glaubwürdig zu betrachten sind und es nur mehr darauf ankommt, grundlegende Zweifel daran abzuweisen. Ähnliches wird uns auch bei Plantinga und Alston wieder begegnen.

Welche Arten religiöser Erfahrungen Swinburne hierfür als geeignet erachtet, führt er nicht allzu breit aus. In unserer obigen Klassifikation denkt er wohl eher an außergewöhnliche religiöse Erfahrungen mit relativ reichem Inhalt, da er sagt, dass sie nur wenigen Menschen zukommen (daher die Erwähnung des *Principle of Testimony*). Sie müssen jedenfalls reich genug sein, um die Existenz Gottes zu implizieren. Weitere Ansätze, etwa einer sozialen doxastischen Praxis wie bei Alston, finden sich meines Wissens nicht. Es sieht also insgesamt so aus, dass an religiösen Erfahrungsepisoden, die nur einzelnen Menschen zu Verfügung stehen, die

6 In der zweiten Auflage von *The existence of God* schätzt Swinburne diese Wahrscheinlichkeit vermutlich deshalb etwas höher ein als in der ersten, weil er die Wahrscheinlichkeit, dass Gott überhaupt eine Welt schaffen würde, nunmehr etwas größer einschätzt als früher.

epistemische Wahrscheinlichkeit der religiösen Hypothese für alle Menschen hängt. Das Argument könnte im Prinzip sogar für jene Menschen interessant sein, die gar nicht der engeren eigenen »religiösen Erkenntnisgemeinschaft« angehören.

3. Alvin Plantinga, die »Reformierte Erkenntnistheorie« und die prima-facie-Rechtfertigung religiöser Erfahrungsmeinungen

a. »Religious belief can be properly basic«

Alvin Plantinga[7] ist die Zentralfigur einer Strömung namens »Reformierte Erkenntnistheorie«. Sie heißt nicht nur deshalb so, weil ihre Pioniere durchwegs reformierte Christen sind, sondern auch, weil sie auf die Umkehrung einiger traditioneller Sichtweisen in der Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie abzielt. Eine Kernthese, die zu einer Art Slogan geworden ist, lautet: »Religious belief can be properly basic«, das heißt – frei übersetzt – religiöse Meinungen können akzeptable Basismeinungen im Meinungs- und Überzeugungssystem einer Person sein. Insbesondere müssen religiöse Gläubige, so Plantinga, nicht auf die übliche Dialogkonzeption einsteigen, wonach der Gläubige dem Skeptiker oder Religionskritiker *in dessen Verständnisrahmen* erklären müsse, warum seine religiösen Überzeugungen vernünftig sind. Plantinga will den Spieß umdrehen und die Beweislast dem Religionskritiker zuweisen. Solange dieser nicht den Unmöglichkeitsbeweis erbracht hat, dass es nämlich keine akzeptablen religiösen Erfahrungsmeinungen geben könne, dürfe der Gläubige bei seinen Meinungen bleiben. Die Generalstrategie dahinter besteht wohl darin, dem Kritiker, etwa dem Naturalisten, möglichst uneinlösbare Beweislasten aufzuerlegen, etwa einen Beweis der Nichtexistenz Gottes, den Nachweis der Unverlässlichkeit religiöser Erfahrungen in jedem einzelnen Fall und Ähnliches mehr. Aus der weitläufigen Diskussion um die Reformierte Erkenntnistheorie möchte ich nur einige wenige Punkte herausgreifen, die mit der Rolle religiöser Erfahrung zu tun haben.

Die basalen religiösen Meinungen, an die Plantinga denkt, sind nicht etwa Meinungen wie »Gott existiert« oder »Gott ist dreifaltig«, sondern sogenannte *manifestation beliefs*, Meinungen über die Manifestationen des

7 *A. Plantinga*, Warranted christian belief (Oxford 2000). Für eine Autobiographie, kommentierende Darstellungen seines Werkes und eine Sammelreplik Plantingas (alles freilich mit Stand Mitte der 1980er Jahre) siehe *J. E. Tomberlin – P. van Inwagen* (Hg.), Alvin Plantinga, Profiles 5 (Dordrecht 1985). Eine Auswahl von Primärtexten bietet *J. F. Sennett* (Hg.), The analytic theist. An Alvin Plantinga reader (Grand Rapids 1998). Eine neuere Gesamtdarstellung von Plantingas Werk bietet *Ders.*, Modality, probability, and rationality. A critical examination of Alvin Plantinga's philosophy (New York 1992).

Göttlichen, die in bestimmten Erfahrungssituationen zuweilen auftreten. In meiner obigen Klassifikation entspräche dies also gewöhnlichen religiösen Erfahrungen, wie sie viele Menschen von sich berichten. Plantinga selber nennt als Beispiele Meinungen wie »Gott hat all das geschaffen« beim Anblick von Naturschönheiten, »Gott missbilligt, was ich da tue« wenn man sich bewusst wird, eine schlechte Handlung zu setzen, »Gott spricht jetzt zu mir« beim Lesen der Bibel oder »Gott soll gelobt werden« während eines Gottesdiensts. »Basic beliefs«, also basale Meinungen, sind sie deshalb, weil sie ohne irgendwelche Schlüsse aus anderen Meinungen in uns entstehen – ganz ähnlich wie wir z. B. auch dauernd basale Wahrnehmungs- oder Erinnerungsmeinungen bilden. Wenn ich z. B. eine Person treffe, dann wäge ich nicht irgendwelche Merkmalsbündel gegeneinander ab, sondern bilde spontan die Meinung »Hier kommt Otto«, und wenn ich mich erinnere, heute um 7 gefrühstückt zu haben, dann bilde ich diese Meinung ohne Schlüsse aus anderen Meinungen. Überhaupt ist Plantinga (zu recht!) der Meinung, dass die meisten unserer Alltagsmeinungen in diesem Sinne basal sind. Erst bei Hinweisen auf Unsicherheit, Irrtum, Täuschung oder Widerspruch beginnen wir zu schließen und bilden sogenannte abgeleitete Meinungen (inferential beliefs).

Natürlich räumt Plantinga ein, dass nicht jedes Auftreten solcher Meinungen wirklich *properly* basic ist, also *akzeptablerweise* basal, und dass es auch bedenkliche Fälle religiöser Meinungsbildung gibt, von Projektionen über Wunschdenken bis zum religiösen Wahn. Aber das ist eben nicht immer die Erklärung erster Wahl, wie der Religionskritiker meint. Vielmehr können religiöse Meinungen zumindest grundsätzlich durchaus akzeptabel und eine beachtenswerte Erkenntnisquelle sein.

b. Die Begründung der »Reformierten« Position

Wie begründet Plantinga diese Position? Hier sind zwei Strategien erkennbar, man könnte sagen, eine destruktive und eine konstruktive. Die *destruktive* Strategie besteht im Wesentlichen darin, ein philosophisches Feindbild namens klassischer Fundationalismus zu widerlegen, das Plantinga hinter vielen religionskritischen Positionen am Werk sieht. Der Fundationalist glaube, dass vernünftige Meinungen letztlich immer auf sinnliche Evidenz, unkorrigierbare innere Wahrnehmung oder begriffliche Selbstverständlichkeiten zurückführbar sein müssen – das seien die wenigen Arten basaler Meinungen, die der Fundationalist akzeptiert. »Ich sehe etwas Weißes«, »Ich habe Bauchweh« oder »Teile sind nicht größer als das Ganze« wären Beispiele dafür. Der Rest unseres Meinungsbestandes müsse auf solche Basismeinungen zurückführbar sein. Religiöse Meinungen haben aus dieser Sicht natürlich schlechte Begründungsaussichten.

Gegen den klassischen Fundationalismus gibt es aber massive Einwände, und auch hier besteht Plantingas Kritik zu Recht. Erstens missachtet der Fundationalismus seine eigenen Rationalitätsstandards, denn seine These ist weder den Sinnen evident, noch unkorrigierbar, noch eine begriffliche Selbstverständlichkeit, noch irgendwie aus solchen Basismeinungen ableitbar. Zweitens muss es viel mehr Typen basaler Meinungsbildung geben, als der Fundationalist zulassen will. Mein obiges Beispiel »Ich habe heute um 7 gefrühstückt« wäre so eine: Sie ist weder den Sinnen evident, noch unkorrigierbar (vielleicht war es ja doch erst um 8), noch begrifflich selbstverständlich. Und dennoch ist es völlig rational, so etwas zu glauben, und man glaubt es basal. Drittens gibt es viele völlig rationale Meinungen, die unser Weltbild prägen, die aber unter fundationalistischen Standards niemals zu rechtfertigen wären. »Es gibt materielle Objekte«; »Es gibt andere Bewusstseine außer meinem«, »Materielle Objekte existieren weiter, auch wenn niemand hinschaut« und »Die Welt besteht seit mehr als fünf Minuten« gehören dazu. Niemand gilt als irrational, wenn er so etwas glaubt, aber ein Argument dafür wäre nach Plantinga ungefähr so gut oder so schlecht wie die besten Argumente für die Existenz Gottes. Plantinga destruiert mit solchen Überlegungen nicht nur den Fundationalismus, sondern räumt gleichzeitig den metaphysischen Rahmenannahmen unseres Weltbildes ihre eigene Rationalität ein – ein Thema, mit dem sich auch Otto Muck Jahrzehnte lang beschäftigt hat.

Bezogen auf religiöse Meinungen läuft Plantingas destruktive Strategie auf ein Paritätsargument hinaus: Religiöse Meinungen sind in ihren Rechtfertigungen nicht grundsätzlich anders oder schlechter gestellt als viele andere Meinungen, die gemeinhin als völlig rational gelten. Es ist also grundsätzlich möglich, dass eine Person religiöse Basismeinungen aufgrund religiöser Erfahrung hat und dabei völlig rational ist. Aber gibt es »properly basic religious beliefs« nun wirklich?

Hier setzt nun die *konstruktive* Strategie Plantingas ein. Sie ist ein Vorschlag, wie man sich das Zustandekommen religiöser Manifestationsmeinungen vorstellen kann. Plantinga nennt diesen Vorschlag das Aquinas/Calvin-Modell und räumt ganz offen ein, dass dieses Modell eine theologische Prämisse involviert. Nehmen wir einmal an, so Plantinga, die christliche Theorie von der Schöpfung sei wahr, und Gott habe uns eine Art sechsten Sinn für religiöse Erfahrungen eingestiftet, um mit uns in Kommunikation zu treten. Das sei der *sensus Divinitatis* bei Johannes Calvin, ein Gedanke, der sich in Spuren auch bei Thomas v. Aquin finde. Unter dieser Voraussetzung sei es leicht verständlich, dass es überhaupt religiöse Erfahrung gibt, auch wenn diese Fähigkeit zum Teil getrübt und verstellt sein mag. Es ließe sich weiters auch zeigen, dass religiöse Meinungsbildung dann im Normalfall sämtliche Kriterien für akzeptable Meinungsbildung erfüllt, die wir auch sonst in der Erkenntnistheorie fordern würden.

Plantinga untersucht dies ausführlich in seiner viel apostrophierten *Warrant*-Konzeption, deren Details zu erläutern hier nicht der Ort ist.[8]

c. Reformierte Erkenntnistheorie als »Augustinische Christliche Philosophie«

Aber darf man als Philosoph eine theologische Prämisse in seine Überlegungen einbauen? Plantinga bejaht dies aufgrund seiner eigentümlichen Auffassung von christlicher Philosophie, die er »augustinisch« nennt. Als christlicher Philosoph dürfe man auch von dem ausgehen, was man aus dem Glauben wisse, und man solle keine Energie in fruchtlose Vermittlungsprojekte mit Opponenten verschwenden, die das doch nie akzeptieren werden. Es sei z. B. müßig, Materialisten die Vernünftigkeit des Christentums »in terms of materialism« zu erklären. Als christlicher Philosoph habe man vielmehr die Aufgabe, ein möglichst abgerundetes christliches Weltbild unter der Voraussetzung, dass die christlichen Lehren wahr sind, zu entwickeln.[9] Auch die religiöse Erfahrung hat für Plantinga nicht die Funktion, irgendetwas nach außen hin zu begründen; ihre philosophische Reflexion im Rahmen von Plantingas Reformierter Position hat eher die Aufgabe, den Gläubigen ein Modell anzubieten, warum sie auf ihre religiösen Erfahrungen vertrauen können, zumindest grundsätzlich. Ob die christlichen Lehren aber wahr sind, das ist keine rein philosophische Frage mehr, und auf sie gibt Plantinga nur eine negative Teilantwort, indem er nämlich fünf gängige religionskritische Einwände zu relativieren trachtet.

4. William P. Alston: Mystisch-religiöse Erfahrung als soziale doxastische Praxis

Zentral für William P. Alstons Erkenntnistheorie[10] ist der Begriff der sozial etablierten, bisher nicht als unzuverlässig erkannten doxastischen Praxis, d. h. Meinungsbildungspraxis. Einfache Beispiele sind z. B. Wahrnehmung, Introspektion, Messen, Schlussfolgern etc.; sie alle verschaffen den darin erzeugten Meinungen eine *prima facie*-Rechtfertigung, die durch Widerlegungsinstanzen (*overriders*) wiederum zunichte gemacht werden kann. Die Grundabsicht Alstons ist es, auch religiöse doxastische Praktiken als dazu zumindest nicht grundsätzlich untauglich herauszustellen.

8 Siehe dazu z. B. *W. Löffler*, Plantingas ›Reformierte Erkenntnistheorie‹ und die neue Debatte um eine ›Christliche Philosophie‹: *K. Dethloff - R. Langthaler - L. Nagl* (Hg.), »Die Grenze des Menschen ist göttlich«. Beiträge zur Religionsphilosophie (Berlin 2006), 181–224.

9 Zu den historischen Hintergründen und den Schwächen einer solchen Position siehe ebd.

10 *W. P. Alston*, Perceiving God. The epistemology of religious experience (Ithaca 1991).

Bestimmte verfestigte Formen religiöser Erfahrung können nach Alston durchaus Erkenntnischarakter haben und vielleicht sogar Wissen produzieren. Ein Beispiel wäre etwa der Prozess der »Unterscheidung der Geister« nach Ignatius von Loyola. Ähnliches gilt aber auch für spontan über das Subjekt hereinbrechende religiöse Erfahrungen. Alstons Erkenntnistheorie hat einen stark pragmatistischen Zug. Letztbegründungsversuche für doxastische Praktiken oder Versuche, den Skeptiker stringent zu widerlegen, scheitern nach Alston immer an irgendeiner Form der epistemischen Zirkularität. Also sei es zumindest pragmatisch rational, den etablierten doxastischen Praktiken zu folgen, die daraus erwachsenden Meinungen vorläufig zu akzeptieren – aber man müsse natürlich auch die möglichen Schwachstellen dieser Praktiken im Auge behalten.[11] Das gilt nach Alston auch für religiöse doxastische Praktiken.

a. Merkmale »Mystischer Erfahrung«

Alston[12] konzentriert sich auf jene Arten religiöser Erfahrung, die man am ehesten mit Wahrnehmungserfahrungen vergleichen kann, mystischen Erfahrungen, wo der Gläubige also subjektiv den Eindruck hat, als träte gleichsam ein Objekt eigener Art in sein Wahrnehmungsfeld. Seine zum Klassiker gewordene Monographie heißt denn auch *Perceiving God*. Er schreibt solchen mystischen Erfahrungen folgende Merkmale zu:

aa) »Mystische Erfahrungen« haben *Gegenwärtigkeits- bzw. Anwesenheitscharakter*[13], unterscheiden sich also vom bloßen Denken-an-etwas.

bb) In der sprachlichen Beschreibung solcher Phänomene ist Vorsicht geboten: Wenn von »sehen«, »fühlen« etc. die Rede ist, dann sind die

11 Der pragmatistische Zug hat sich in Alstons späteren Werken noch verstärkt, wo die Fokussierung der Erkenntnistheorie auf Rechtfertigung zugunsten einer ganzen Liste »epistemischer Desiderata« von Meinungen, die je nach Kontext unterschiedliche Bedeutsamkeit haben, aufgegeben wurde. Siehe insbesondere *W. P. Alston*, Beyond »justification«. Dimensions of epistemic valuation (Ithaca 2005). Die möglichen Auswirkungen dieses neuen Ansatzes auf Alstons religiöse Erkenntnistheorie hat untersucht: *A. Comino*, Religion »Beyond Justification« (Diplomarbeit, Universität Innsbruck 2008).

12 Meine Alston-Darstellung orientiert sich in vielem an *W. P. Alston*, Mystical perception and perceptual awareness of God: *W. E. Mann* (Hg.), The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion (Malden 2005), 198–219. Dieser Text hat mehrere Vorteile: Er ist positionell-verteidigend, er fasst vieles in Alstons weitläufigem Schrifttum (besonders 1991) knapp zusammen, und er ist hinreichend lange Zeit nach Alstons erwähnter Wende von einer auf Fragen der Rechtfertigung hin fokussierten Erkenntnistheorie hin zu einer offeneren Auffassung von »epistemischen Desiderata« (siehe Anm. 11) verfasst.

13 Die Übersetzung ist nicht ohne Tücken: »Like sense experience, it seems to involve a *presentation* of the object«. Es wäre ganz irreführend, hier an »Vorstellungen« zu denken (die auch mit bloßem Denken-an und Urteilen verbunden sind); meine Übersetzung »Gegenwärtigkeitscharakter« ist nur ein Vorschlag.

Wahrnehmungsverben im rein phänomenologischen Sinne gemeint, ohne dass die Frage schon entschieden wäre, ob das Wahrgenommene auch existiert.

cc) Die mystische *Wahrnehmung* (wie wahrheitshaltig sie immer sein mag) ist *direkt*. Beispiele indirekter Wahrnehmung sind Fernsehbilder oder (im religiösen Bereich) Berichte von Menschen, die Gott im Sonnenschein und Regen zu fühlen meinen. Alston streitet nicht ab, dass es auch solches gibt, im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht aber die direkte Form. Erkenntnistheoretisch würde sich Alston wohl als Vertreter des *direct realism* einordnen.

dd) Die Wahrnehmung ist häufig *nicht-sinnlich*. Manche Menschen berichten, dass sie niemanden sehen, hören oder taktil fühlen, aber doch die deutliche Wahrnehmung machen, dass eine Person im Raum ist, die es gut mit ihnen meint. Nirgends ist ja festgelegt, dass unsere fünf Sinne den Bereich möglicher Wahrnehmungen begrenzen.

ee) Es handelt sich um *fokale Erfahrungen*, in denen die Wahrnehmung Gottes alle anderen Inhalte überdeckt bzw. ausblendet. Freilich stellt Alston nicht in Abrede, dass es auch so etwas wie begleitende religiöse Erfahrungen gibt, die sogar den Hintergrund der Alltagserfahrung bilden.

ff) Solche Erfahrungen können *spontan* auftreten *oder bewusst gesucht* werden, und beide Formen haben ihre epistemischen Vorteile. Anders als bei sonstigen Wahrnehmungsformen stehen bewusst gesuchte religiöse Wahrnehmungen von vornherein eher im Verdacht, nicht wahrheitshaltig, sondern Produkte psychologischer Mechanismen wie Projektionen, Wunschdenken etc. zu sein; spontan hereinbrechende und dem Subjekt quasi aufgezwungene Wahrnehmungen schneiden unter dieser Rücksicht besser ab. Andererseits sind die bewusst gesuchten Wahrnehmungen dieser Art – wie sie etwa in monastischen Orden und anderen religiösen Gemeinschaften auftreten – stabiler, und die entsprechenden spirituellen Praktiken sind oft über viele Jahrhunderte lang geprüft und verfeinert worden.

b. Warum mystische Wahrnehmung zu *justified rational beliefs* führen kann: ein Paritätsargument

Wie soll man sich nun zu solchen Erfahrungsbehauptungen stellen? Alston sieht natürlich, dass nicht alle Meinungen, die sich auf mystische Erfahrung berufen, wahr sein können (schon aus Konsistenzgründen!), und dass es allerlei bizarre religiöse Behauptungen dieser Art gibt. Die ihn interessierende Frage ist, ob es *grundsätzlich* möglich ist, dass mystische Erfahrung zu gerechtfertigten rationalen Meinungen führen kann. Alston

bejaht diese Frage[14] und geht dazu von einem allgemeinen epistemischen Glaubwürdigkeitsprinzip PF (von *prima facie*) aus, das er auch bei Swinburne angewandt sieht:

(PF) Die Tatsache, dass ein Subjekt *S* eine Erfahrung hat, die ein Fall davon zu sein scheint, dass *x* dem *S* so-und-so erscheint, macht die Meinung, dass *x* (existiert und) so-und-so ist, *prima facie* gerechtfertigt.

Natürlich ist das nur eine Art epistemische Unschuldsvermutung (innocent-until-proven-guilty-Prinzip) oder eine Beweislastregel. Eine solche *prima facie* gerechtfertigte Meinung kann durch *overriders* jederzeit ihre Rechtfertigung verlieren.[15] Aber entscheidend ist, dass solche Meinungen keine weitere positive Stützung brauchen, um gerechtfertigt zu sein. Jedenfalls für die normale Sinneswahrnehmung ist PF ein weithin akzeptiertes Prinzip.

PF ist – wie viele gehaltvolle philosophische Einsichten – zwar nicht beweisbar, aber doch verteidigbar, denn die Alternative zu PF wäre ein unplausibler radikaler Skeptizismus. Jeder Versuch dagegen, PF stärker zu rechtfertigen, wäre früher oder später epistemisch zirkulär. Etwa wäre das nahe liegende Argument, PF habe sich doch vielfach bewährt, zirkulär: Bewährung heißt z. B., dass Prognosen eintreffen, aber dieses Eintreffen überprüft man wiederum durch Hinschauen, Nachmessen etc., also durch Sinneswahrnehmung und damit unter Zugrundelegung von PF.
Soviel zur grundsätzlichen Verteidigbarkeit von PF. Aber gilt ein ähnliches Prinzip auch für Wahrnehmungen Gottes?

(PFG) Die Tatsache, dass ein Subjekt *S* eine mystische Erfahrung hat, die ein Fall davon zu sein scheint, dass *Gott* dem *S* so-und-so erscheint, macht die Meinung, dass *Gott* (existiert und) so-und-so ist, *prima facie* gerechtfertigt.

PFG ist nicht so einfach verteidigbar wie PF. Wer PFG ablehnt, ist deshalb noch lange kein Skeptiker in allen Dingen. Aber Alston plädiert dafür, für mystische Wahrnehmungen auch keinen unfair erhöhten epistemologi-

14 Ob man dabei auch schon von »Wissen« von Gott sprechen sollte, lässt Alston offen und schickt voraus, dass man Vorkommnisse von ›knowledge‹ in diesem Text als stilistische Varianten von ›justified (rational) belief‹ verstehen solle (*Alston*, Mystical and Perceptual Awareness, 204).

15 ›Overriders‹ sind Plantingas ›defeaters‹ ähnlich; die ausführlichere defeater-Theorie Plantingas kann hier beiseite bleiben.

schen Standard einzuführen.[16] Das nähere Argument Alstons gegen diese Doppelstandards ist meines Erachtens dreifach.

(1) Die Lehrsysteme der monotheistischen Religionen enthalten auch Doktrinen darüber, dass sich Gott zuweilen in Form von mystischen Wahrnehmungen zeigen wird, und dass diese Wahrnehmungen verlässlich sind.[17] Wer verlässliche mystische Wahrnehmungen als grundsätzlich unmöglich erweisen will, wer also PFG bestreiten will, der müsste auch lückenlos beweisen können, dass diese monotheistischen Lehrgebäude falsch sind und dass Gott niemals zur Ursache religiöser Wahrnehmung werden kann. Alstons Strategie ist jener Plantingas ähnlich: Es geht um die Zuweisung einer kaum einlösbaren Beweislast an den Gegner.

(2) Alston versucht, die Unterschiede zwischen »normaler« Sinneswahrnehmung (SW) und mystischer Wahrnehmung (MW) zu nivellieren, indem er vier Einwände entkräftet.

(i) *SW mache jeder, MW nur wenige.* – Alston erwidert, dass es epistemische Praktiken und Ereignisse gibt, die wichtige Informationen zutage fördern, obwohl sie nur selten und gelegentlich vorkommen und demographisch ungleich verteilt sind. Man denke an wissenschaftliche oder philosophische Einsicht, die Intuitionen gewiefter Kriminalisten oder das absolute Gehör eines Klavierstimmers. Häufigkeit ist also kein Parameter für Verlässlichkeit.

(ii) *SW erfolge kontinuierlich, MW nur selten.* – Dagegen erhebt Alston im Wesentlichen den gleichen Gegeneinwand wie zu (i).

(iii) *SW sei lebendig und detailreich, während MW typischerweise inhaltlich mager und dunkel bleibe.* – Alston wendet ein, dass dies zwar für die Sehwahrnehmung gelten mag, für Hören und Tasten allerdings schon viel weniger und für andere Wahrnehmungskanäle vielleicht noch weniger. Dennoch würde niemand bestreiten, dass z. B. Tast- und Geruchssinn trotz ihrer relativen Magerkeit doch wahrheitshaltig (veridical) sind.

16 Die Kritik an unbegründeten Doppelstandards zuungunsten religiöser Meinungen ist besonders in der US-amerikanischen Religionsphilosophie ein häufiger Topos. Auch in den Debatten um Evolutionsbiologie, Kreationismus und Intelligent Design im Schulunterricht spielt er (audiatur et altera pars!) eine gewisse Rolle. Wieweit er im Ethos der amerikanischen Verfassung und ihrer Betonung von ›free speech‹ verankert ist, wäre eine interessante kulturphilosophische Frage.

17 Dies ist ein ähnlicher Gedanke wie bei Plantinga: If Christian doctrine ist true, then it's also warranted (weil die christliche Lehre auch Punkte über die religiöse Erfahrung enthält). Daraus folgt per contrapositionem: if it's not warranted, then it's not true. Wer die Irrationalität bzw. unwarrantedness des Christentums behaupten möchte, der müsste auch ein Argument für die Falschheit der christlichen Lehre verfügbar haben.

(iv) *Die Meinungen aufgrund von SW ergeben ein intersubjektiv sehr stimmiges Bild, während MW notorischerweise zu inkompatiblen religiösen Behauptungen führe.* – Alston nimmt diesen Einwand sehr ernst, aber seine Antwort ist hier weniger überzeugend als zu (i) bis (iii). Er scheint mit der Position John Hicks zu sympathisieren: Gott oder die *ultimate reality* könne zwar in sich, sozusagen von ihren primären Qualitäten her, immer dieselbe bleiben, sich aber in radikal unterschiedlichen sekundären Qualitäten äußern, sodass die unterschiedlichen Beschreibungsweisen eben doch nur vordergründiger Anschein sind; aber dennoch sei es immer die ultimate reality, die man wahrnimmt. Wenig überzeugend ist diese Antwort u. a. deshalb, weil es eben zum doktrinären Kern mancher Religionen gehört, ob und wie sich die höchste Realität zeigt. Im Hinayana-Buddhismus etwa ist es geradezu ein Glaubensartikel, dass die höchste Realität impersonal ist und jede gegenteilige Wahrnehmung eine Illusion sei.

Alston zieht aus seinen Überlegungen dennoch das Fazit, dass PFG haltbar ist und Meinungen über Wahrnehmungen Gottes, die aus mystischer Erfahrung gewonnen wurden, solange als gerechtfertigt gelten können, als sie nicht durch hinreichend starke *overriders* entkräftet werden.[18]

(3) Religiöse Wahrnehmungen sind in einem gewissen Sinne sogar »testbar« oder abgleichbar, ähnlich wie man andere Wahrnehmungsformen mit sonstigen doxastischen Praktiken abgleicht. Hier kommt nun Alstons »Social-doxastic-practice«-Ansatz ins Spiel. Es gibt zwar gerade innerhalb spezialisierter religiöser Gemeinschaften so etwas wie einen öffentlichen Abgleich und einen Test von Wahrnehmungsbehauptungen; Hauptkriterien hier sind seiner Meinung nach die Konformität zum Doktrinenbestand der Gemeinschaft, bestimmte »geistliche Früchte« wie ein stabiler innerer Frieden und spirituelles Wachstum, sowie die Neuigkeit des Erfahrungsinhalts, die reine Projektion und Wunschdenken als Ursache unplausibel macht. Alston räumt aber ein, dass die Testbarkeitsmethoden bei religiösen Wahrnehmungen drastisch schlechter sind und auch die Erfüllung der genannten Kriterien nicht leicht überprüfbar ist. Erneut kommt hier ein Paritätsargument in Anschlag: Auch die Introspektion oder die rationale Intuition sind in ihrem Erfolg nicht leicht objektiv prüfbar, dennoch können sie objektive Wahrheiten zum Inhalt haben.

18 *Alston*, Mystical and perceptual awareness, 213.

Alston warnt insgesamt vor einem »epistemischen Imperialismus« durch unangemessen hohe Kriterien. Religiöse Erfahrung sei – auch wenn sie manche Eigenarten mit ihr teile – doch nicht unbesehen mit den Kriterien für Sinneswahrnehmung zu messen; überhaupt solle man nicht alle unsere Meinungsbildungspraktiken an der Sinneswahrnehmung messen.

5. Der weltanschauliche Rahmen religiöser Erfahrung

Abschließend soll der Vorschlag entwickelt werden, dass Mucks Arbeiten zum weltanschaulichen Rahmen religiöser Erfahrung einige Schwachstellen der drei analysierten Positionen beheben könnte; vorbereitend dazu sollen zunächst einige Vergleiche angestellt werden.

a. Drei Varianten des *evidential argument*

Gemeinsam ist allen drei Positionen, dass es jeweils um *evidential* und nicht *inferential arguments* aus der religiösen Erfahrung geht, d. h. um deren unmittelbaren Erkenntniswert und nicht um deren Ursache oder beste Erklärung. Das gilt auch für Swinburne, obwohl er den Theismus deutlich als Hypothese und als Erklärung für etwas behandelt. Sein *evidential argument* aus der religiösen Erfahrung wird daher mit einem *inferential argument* verknüpft, das auf den übrigen Indizien aufbaut. Die Hauptlast der Begründung liegt aber, wie gesehen, bei der religiösen Erfahrung.

b. *Ad-intra-* und *Ad-extra*-Argumentationen

Die gedachten Adressaten der Argumente aus der religiösen Erfahrung sind unterschiedlich: Von allen drei Autoren argumentiert Swinburne am deutlichsten *ad extra*, d. h. er strebt einen Glaubwürdigkeitsausweis des Christentums auch gegenüber Andersdenkenden an. Das hängt nicht nur mit der *inferential-argument*-Komponente seines Kumulativarguments zusammen, sondern betrifft auch das Teilargument aus der religiösen Erfahrung. Sämtliche Schritte seiner Argumentation sind – zumindest vom Versuch her – so angelegt, dass sie keine theologischen Vorleistungen seitens des Dialogpartners benötigen. Gefordert ist allenfalls, dass jemand nicht grundsätzlicher und unerschütterlicher Atheist oder starker Agnostiker[19] ist und religiöse Erfahrung nicht von vornherein als in jedem Falle unglaubwürdig zurückweist. Ansonsten sind sämtliche Schritte weltanschauungsneutral angelegt: Das Glaubwürdigkeitsprinzip ist nichts spezifisch Religiöses, die

19 Starker Agnostizismus ist die These, dass es in religiösen Fragen keinerlei gute Erkenntnisgründe gibt, dass solche Fragen also keiner rationalen Diskussion zugänglich sind.

Masse an historisch greifbaren religiösen Erfahrungsberichten durchaus rationaler Menschen ist dicht genug, um auch von Andersdenkenden zumindest als Faktum kaum wegdiskutierbar zu sein, und von den übrigen sechs Beleggruppen sollten zumindest einige für Anhänger verschiedenster Weltanschauungen akzeptabel sein. Durch die Verteilung der Beweislast bzw. die Festlegung der zu beantwortenden Frage (Ist der Theismus nicht extrem *un*wahrscheinlich?), die das Glaubwürdigkeitsprinzip leistet, kommt der religiösen Erfahrung bei Swinburne unter allen drei Autoren auch die bedeutsamste apologetische Rolle zu. Bei Plantinga dagegen wird die religiöse Erfahrung vor allem in ihrer Rolle *ad intra* betrachtet: Dem christlichen Gläubigen wird eine erklärende Theorie angeboten, warum er seinen religiösen Wahrnehmungen durchaus vertrauen kann, wenngleich er natürlich wachsam und prüfend bleiben sollte, was mögliche Selbsttäuschungen etc. angeht. Eine bedeutsame argumentative Konsequenz *ad extra* sind jedoch die geänderten Beweislasten für jemanden, der religiöse Meinungen als grundsätzlich unzuverlässig betrachten wollte: Er müsste praktisch, sofern Plantinga recht hat, einen umfassenden Beweis der Nichtexistenz Gottes und der Falschheit der christlichen Lehren liefern. Diese geänderten Beweislasten ergeben sich aber nicht mehr aus der religiösen Erfahrung an sich, sondern aus der Struktur der christlichen Lehre, die auch Aussagen über die religiöse Wahrnehmung enthält. Alston vertritt eine interessante Mittelposition: Natürlich kann man sie zunächst als *ad intra*-Theorie lesen, also eine Theorie für erkenntnistheoretisch interessierte Christen, wie religiöse Wahrnehmungen zustande kommen, sofern man theologische Prämissen dazunehmen wollte. Als solche wäre die Theorie dann ähnlich leistungsfähig wie jene Plantingas. Alstons Paritätsüberlegungen zwischen religiös-mystischen und sonstigen doxastischen Praktiken sind jedoch auch ohne solche theologische Prämissen einigermaßen attraktiv, d. h. sie sind vom Prinzip her auch *ad extra* wirksam.

c. Religiöse Erfahrung als Quelle isolierter Erfahrungsmeinungen?

Allen drei Autoren wird zuweilen ein unplausibler Atomismus oder Isolationismus bezüglich religiöser Meinungen (besonders jener aus religiöser Erfahrung) vorgeworfen. Diese Kritik trifft, in unterschiedlichem Maße, auch zu, und gerade hier wird sich Otto Mucks Betonung der weltanschauliche Einbettung religiöser Erfahrung als weiterführend erweisen. Auf Plantinga dürfte der Atomismus- bzw. Isolationismus-Vorwurf am deutlichsten zutreffen: Das religiöse Subjekt erscheint gleichsam wie eine gut geölte Erkenntnismaschine, die unter passenden Bedingungen zuweilen religiöse Manifestationsmeinungen produziert, ähnlich wie man beim Gehen durch eine Landschaft einzelne Wahrnehmungsmeinungen produziert. Dass jedoch in der begrifflichen Fassung und Einordnung solcher

religiöser Meinungen allerlei an theologischen Hintergrundannahmen und Deutungsleistungen einfließen, wird nicht ausreichend deutlich. Plantingas Philosophie dürfte auf dem Hintergrund einer stark gefestigten und stabilen Gemeindepraxis, also einer epistemisch überaus freundlichen Umgebung mit gemeinsamen theologischen Selbstverständlichkeiten, am plausibelsten wirken. Religiöse Meinungen erfahren auf diesem Hintergrund gleichsam eine direkte Rechtfertigung aus der Erfahrung. Für Menschen in anderen Situationen – etwa weltanschaulich Suchende und Verunsicherte – sind indirekte, reflexive Vergewisserungen, ob man einzelnen oder auch allen religiösen Erfahrungen trauen kann, aber wohl viel wichtiger, als Plantinga dies einschätzt.

Bei Swinburne wird die implizite Hintergrundtheologie ebenfalls nicht ausreichend deutlich, zumindest nicht in dem Werk *Die Existenz Gottes*. Die religiöse Erfahrung erscheint – ähnlich wie bei Plantinga – als eine allein stehende und relativ problemlos funktionierende Erkenntnisquelle, deren begriffliche Voraussetzungen (die sicherstellen, dass solche Erfahrungen wirklich mit Gott zu tun haben können) wohl unterschätzt werden. Damit ergibt sich für die Gesamtarchitektonik von Swinburnes Überlegungen aber ein Problem: Ob Gott überhaupt existiert, welche Eigenschaftszuschreibungen ihm angemessen sein könnten und welche erfahrungswirksamen Äußerungsformen man von ihm eventuell erwarten könnte, das mag für den normalen Gläubigen vielleicht aus religiöser Sozialisation heraus selbstverständlich sein. Im Kontext philosophischer Reflexion sind diese Einsichten aber Ergebnisse gerade jener Argumente, die Swinburne erst entfalten will. Freilich findet man Ansätze eines solchen kritischen Potenzials in anderen Werken Swinburnes, etwa zum Gottesbegriff oder zur Offenbarung.

Am deutlichsten ist die Einbettung der religiösen Wahrnehmung in größere epistemische Zusammenhänge noch bei Alston, zumal in seinen jüngeren Werken. Alston streicht die Vielfalt der doxastischen Praktiken und die Diffizilität, wie in einem Meinungssystem *overriders* für Erfahrungsmeinungen zustande kommen können, stark heraus. In dieses Bild passt auch, dass das Problem der Diversität religiöser Erfahrungen gerade von Alston am ernstesten genommen wird. Der Vorwurf des Erfahrungsatomismus trifft Alston also nur bedingt.

d. Können religiöse Erfahrungsmeinungen epistemisch rational sein?

Aber folgt bei Alston aus der *pragmatischen* Rationalität des Vertrauens auf die Ergebnisse einer bislang unwiderlegten doxastischen Praxis und der Rationalität ihrer Beibehaltung auch die *epistemische* Rationalität der dort gebildeten Meinungen? Inwieweit ist also der Geltungsanspruch sol-

cher Meinungen gerechtfertigt?[20] Hier sollte die eingangs erwähnte Gefahr einer Missdeutung der religiösen Erfahrung als unmissverständlich Gegebenes im Auge behalten werden, und gerade hier könnte Mucks Begriff der für eine Behauptung relevanten Fragen als auch seine Konzeption von »Weltanschauung« helfen, Alstons Ansätze weiterzuführen. Der Bezug auf religiöse Erfahrung hat nach Muck nur innerhalb des weltanschaulichen Rahmens einer Person und dessen Konzeptualisierungen rechtfertigende Kraft.[21] Das mag zunächst subjektivistisch klingen. Allerdings unterstehen auch religiöse Erfahrungsbehauptungen Mucks Geltungskriterium, dass für sie – im Idealfall – keine relevante Frage offen sein sollte (also keine, zu deren sinnvollen Antwortmöglichkeiten auch das Gegenteil der Behauptung gehört). Ist dem so, dann ist die Behauptung wahr und bezieht sich auf die Wirklichkeit.[22] Dieses pragmatische Geltungskriterium zeigt, dass epistemische und (ideale) pragmatische Rationalität letztlich nicht auseinanderfallen: Denn was hieße Wahrheit und Wirklichkeitsbezug einer Behauptung anderes, als dass sie jedem denkbaren Widerlegungsversuch standhält (dass keine relevante Frage offen ist)? Angewandt auf eine religiöse Erfahrungsbehauptung, wären relevante Fragen etwa, ob ihr Inhalt mit sonstigen Überzeugungen über Gott kompatibel ist (ob sie nicht z. B. unangemessene Vergegenständlichungen oder Einseitigkeiten involviert), und ob sie mit dem sonstigen Orientierungsrahmen einer Person vereinbar ist – mit ihren wissenschaftlichen Einschätzungen, aber eben auch dem, was Muck ihre Weltanschauung nennt. Nun sind Weltanschauungen zwar zu einem gewissen Grad persönlich, Personen sind in ihren Erkenntnis- und Orientierungsbemühungen aber auch nicht allein. Daher kann die interpersonale kritische Reflexion von Weltanschauungen ebenso wie von religiöser Erfahrung und ihrer Konzeptualisierungen ein Korrektiv gegen fragwürdige private Meinungsbildung sein (nicht nur in Form regelrechten Dialogs, sondern z. B. auch in der Konsultation schriftlicher Zeugnisse und Überlegungen anderer, des Sich-Einarbeitens in eine Tradition etc.). Alston sieht diesen Punkt zum Teil, indem er die soziale Bewährung doxa-

20 Diese Frage hat aufgeworfen: *C. Jäger*, Religiöse Erfahrung und epistemische Zirkularität: DZPh 53 (2005), 223–238; siehe auch *ders.*, Religious experience and epistemic justification: Alston on the reliability of ›mystical perception‹: *C.U. Moulines - K.-G. Niebergall* (Hg.), Argument und Analyse (Paderborn 2002), 403–423. Siehe dazu auch den Beitrag von C. Jäger in diesem Heft. Kritisch zur Problematik der begrifflichen Voraussetzungen auch bei Alston: *T. M. Schmidt*, Gott wahrnehmen. William Alstons Epistemologie religiöser Überzeugungen: *W. Löffler - P. Weingartner* (Hg.), Knowledge and Belief / Wissen und Glauben. Akten des 26. Internationalen Wittgenstein Symposiums Kirchberg am Wechsel 2003 (Wien 2004), 399–407.

21 Siehe die in Anm. 1 erwähnten Arbeiten Mucks.

22 *Muck*, Wahrheit und Verifikation (1976), abgedruckt in: *Löffler* (Hg.), Rationalität und Weltanschauung, 81–100, hier: 95. Die Umkehrung gilt nicht: Es kann wahre Behauptungen geben, für die aus Sicht des Beurteilers noch relevante Fragen offen sind (92); es sei denn, man weiß, dass die Aussage wahr ist (94).

stischer Praktiken fordert. Stärker als Alston dies tut, wäre aber auch auf die Inhalte der philosophischen Gotteslehre zu verweisen, die traditionell als Korrektiv gegen Einseitigkeiten der Deutung der Rede von Gott fungiert hat;[23] denn letztlich weist die epistemologische Analyse religiöser Erfahrung, wie sie hier exemplarisch an drei gegenwärtigen Autoren gezeigt wurde, über sich hinaus und sollte ergänzt werden durch metaphysische Überlegungen.

Summary

Religious experience is a notoriously difficult topic in the philosophy of religion. Suspicions of projection or psychological mechanisms make it difficult to integrate the phenomenon into a philosophical justification of religious beliefs. Swinburne, Plantinga, and Alston are three examples of philosophers of religion who – each in his way – try to assign religious experience a place in their defences of the rationality of religious belief. Their positions are analyzed and compared, and a common deficit is pointed out. Otto Muck's conception of »Weltanschauung« as the embedding framework of religious experience is proposed as a possible remedy.

23 *Muck*, Bedingungen religiöser Erfahrung, 377: »Darin, den umfassenden Horizont offen zu halten, sehe ich [...] die Bedeutung des Anliegens einer natürlichen Theologie.«

Swinburne, Plantinga und Alston über religiöse Erfahrung: Drei analytisch-philosophische Zugänge im Vergleich

Winfried Löffler

In: Lerch, Magnus / Stoll, Christian (Hg.): Religiöse Erfahrung. Bestandsaufnahmen und Perspektiven zu einer strittigen Kategorie (Quaestiones Disputatae 333). Freiburg i. Br. - Basel - Wien: Herder 2023, 290 - 322.

1. „Religiöse Erfahrung" als philosophisch-theologisches (Nicht-)Thema

Dem Thema der religiösen Erfahrung (sofern man das Wort „Erfahrung" in einem manifesteren Sinne expliziert, der sich eher auf einzelne, zeitlich fassbare Episoden bezieht und nicht auf eine allgemeine Tönung oder einen begleitenden Aspekt unserer Gesamtlebenserfahrung) ist seit langer Zeit ein merkwürdig gespaltenes Dasein beschieden: In der katholischen und auch evangelischen Mainstreamtheologie kommt ihm eher die Rolle eines Randphänomens zu, das wissenschaftlicher Befassung offenbar kaum wert ist. Religiöse Erfahrungen, zumal solche deutlicherer Art, scheinen eher dem Privatbereich, wenn nicht sogar randständiger religiöser Praxis zugeordnet zu werden und der Verdacht überschießender Frömmigkeit ist ebenso schnell bei der Hand wie individual- oder sozialpsychologische Erklärungen. Überhaupt dürfte man als bevorzugten wissenschaftlichen Zugang zur religiösen Erfahrung eher die Psychologie vermuten als die Theologie. Auch liegen einige klarer benennbare Vorbehalte nahe: Zum Ersten scheinen Argumente aus religiöser Erfahrung bedenkliche strukturelle Ähnlichkeiten zu Wunderargumenten zu haben, die gegenwärtig aber keinen guten Ruf genießen (aufgrund von Einwänden wie „Wunder wären ein Verstoß gegen die Erhaltungssätze der Physik", die weithin als Gemeinplatz gelten). Zum Zweiten könnte man sich fragen, ob man nicht besser von „religiösen Erlebnissen" statt „religiöser Erfahrung" sprechen sollte, weil religiöse Erfahrungen eben in der Regel privater und subjektiver Natur seien; was aber privater und subjektiver Natur ist, könne kaum Wert als Rechtfertigungsbasis haben – am ehesten noch für die Betroffenen, aber kaum für andere. Es wundert also nicht, dass religiöse Erfahrung (zumindest im deutschsprachigen Raum) kaum Thema der akademischen Theologie ist. Wenn sie dort zum Thema wird, dann tendenziell in Form schwächerer, weniger manifesterer Formen von „Erfahrung",

etwa der so apostrophierten (aber hochgradig explikationsbedürftigen) „transzendentalen Erfahrung“[1] oder der Gesamtlebenserfahrung als Bewährungsfeld theologischer Behauptungen.[2] – Im Kontrast zu diesem Schattendasein als Thema der Theologie steht allerdings die hohe Bedeutsamkeit, die (eigene oder auch fremde bzw. berichtete) religiöse Erfahrungen und als religiös signifikant eingeordnete Begebnisse meinem Eindruck nach in praxi für die Glaubensbegründung vieler Menschen haben. Ebenfalls im Kontrast dazu steht der bemerkenswerte Zulauf zu pentekostalen, charismatischen u. a. religiösen Gruppierungen (sowohl im protestantischen wie im katholischen Raum), deren Gebets- und Feierformen, Bibellesungspraktiken u. a. jener Nachfrage nach „erfahrungsintensiveren“ religiösen Formen entgegenkommen, die Gläubige im herkömmlichen kirchlichen Betrieb nicht ausreichend zu finden scheinen. Von der akademischen Theologie werden diese Phänomene, sofern sie überhaupt Aufmerksamkeit und Beachtung finden, eher mit Unbehagen verfolgt.[3] Dass der vorliegende Sammelband eine der ersten größeren Publikationen zum Thema ist, passt in dieses Bild.[4]

Religionsphilosoph:innen aus den analytisch-philosophischen[5] Traditionen, vor allem solche aus dem angelsächsischen Raum, greifen die Fragen der Analyse und der Beurteilung des möglichen Erkenntniswertes religiöser Erfahrung aus mehreren Gründen etwas unbefangener auf: Erstens ist das Thema durch die weite Verbreitung von William James' Buch *The Varieties of Religious Experience* (1902)[6] im angelsächsischen Raum grundsätzlich und seit langem

---

[1] *K. Rahner*, Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1976.

[2] *W. Pannenberg*, Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt 1973.

[3] Für einen teilweise offeneren Zugang s. kürzlich *W. Sandler*, Charismatisch, evangelikal und katholisch. Eine theologische Unterscheidung der Geister, Freiburg i. Br. 2021.

[4] S. aber *P. K. Moser/C. Meister* (Hrsg.), The Cambridge Companion to Religious Experience, Cambridge u. a. 2020.

[5] Die Frage, inwieweit Abgrenzungen wie „analytisch/nicht-analytisch“ oder „analytisch/kontinental“ heute noch trennscharf sind, sprengt den Rahmen dieses Artikels. Meine Position dazu habe ich zuletzt festgehalten in: *W. Löffler*, Analytische Philosophie und Theologie, in: M. Blay u. a. (Hrsg.), ‚Stets zu Diensten?' Welche Philosophie braucht die Theologie heute?, Münster 2019, 199–227.

[6] *W. James*, The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature, New York u. a. 1902. Deutsch: Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur. Übers. v. E. Herms, Olten u. a. 1979. Zu seiner Rolle

viel präsenter als im deutschsprachigen Bereich. Zweitens haben etliche dieser Philosoph:innen selbst einen konfessionellen persönlichen Hintergrund im protestantisch-evangelikalen Bereich (im weiteren Sinne), wo der Verweis auf manifestere religiöse Erfahrungen weniger Berührungsängste auslöst; in der Regel trachten sie diesen konfessionellen Hintergrund auch nicht zu verbergen, bzw. sie forcieren teilweise sogar offensiv Konzeptionen eines christlichen Philosophieverständnisses, bei dem die Grenzen zur Theologie und Apologetik zuweilen verschwimmen[7]. Der dritte Grund hängt mit dem zweiten zusammen: Traditionell und aus mehreren Gründen haben die protestantischen Traditionen Vorbehalte gegen Formen natürlicher Theologie;[8] es lag daher nahe, „Epistemology of Religious Belief", also die Erkenntnistheorie religiöser Überzeugungen als großes wissenschaftliches Alternativprojekt zur natürlichen Theologie zu forcieren, wobei der religiösen Erfahrung eine Schlüsselrolle zukommt. Basis sind dabei (meist) eher „außergewöhnliche" religiöse Erfahrungen (siehe dazu unten Abschnitt 2); wir werden sehen, dass das im Wesentlichen auch bei den drei unten ausführlicher besprochenen Autoren Swinburne, Alston und (noch am wenigsten) Plantinga so ist. Man könnte sich freilich fragen, inwieweit ihre Überlegungen auch auf „gewöhnliche" Formen religiöser Erfahrung übertragbar sind.

Ich werde im Folgenden zunächst kurz einige phänomenologische und argumentationsstrukturelle Präliminarien streifen (Abschnitt 2) und dann kurz die drei prominenten Positionen von Richard Swinburne, Alvin Plantinga und William Alston im Hinblick auf die genaue Rolle religiöser Erfahrung darin analysieren (3 bis 5). Ein Vergleich dieser Rollen und Überlegungen zur möglichen Relevanz ihrer Argumente (6 und 7) schließen den Beitrag ab.

---

s. kürzlich *M. Riedenauer*, Am Ende der modernen Sicherheit. William James über religiöse Erfahrung, in: Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society 5 (2019) 52–75.

[7] Am bekanntesten ist Alvin Plantingas Antrittsvorlesung in Notre Dame 1983 *Advice to Christian Philosophers*, die auch mehrfach im Internet verfügbar ist. Erschienen in Faith and Philosophy 1 (1984) 253–271.

[8] Das gilt nicht ausnahmslos: Man denke etwa an William Lane Craigs nachhaltige Verteidigung des kosmologischen Arguments für die Existenz Gottes aus dem expandierenden Universum. Vgl. ders., The Kalam Cosmological Argument, New York 2000.

2. „Religiöse Erfahrung“: Phänomenologien und Argumentstrukturen

Was könnte überhaupt als „religiöse Erfahrung“ in Frage kommen? Eine erste vage, aber hilfreiche Unterscheidung könnte die zwischen *gewöhnlichen* und *außergewöhnlichen* religiösen Erfahrungen sein: Es kommt vor, dass Menschen gewisse normale, wiederholbare, nicht über den gewöhnlichen Gang der Dinge hinausgehende Situationen als irgendwie religiös signifikant erleben und einstufen – dies können Naturerfahrungen und Erfahrungen zwischenmenschlicher Liebe sein, aber z. B. auch Erfahrungen der Geburt von Kindern, Krankheit und Gesundung, Gefahr und Errettung, die Konfrontation mit eigenem oder fremdem Leid und Tod, Gemeinschaftserfahrungen im Gottesdienst oder im gemeinsamen wohltätigen Engagement, oder auch Erfahrungen persönlichen Gebets, des Angesprochenseins von heiligen Schriften, besonderen Plätzen, Zeiten, vollzogenen Ritualen oder ähnliches mehr. Grundsätzlich sind diese Formen wiederholbar bzw. man kann sich in solche religiös signifikanten Erfahrungssituationen bewusst hineinbegeben und sie sogar mit einiger Erfolgsaussicht suchen. – Außergewöhnliche religiöse Erfahrungen hingegen überschreiten den normalen Lauf der Dinge, sind daher kaum bis gar nicht herbeiführbar oder begünstigbar und kommen den betroffenen Menschen quasi von außen zu. Dementsprechend ist es auch schwer, solche außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen zu beschreiben, ohne bereits in Geltungsbeurteilungen oder kausale Deutungen zu verfallen („durch die üblichen Ursachen nicht erklärbares Ereignis“ wäre ebenso eine solche kausale Deutung wie „Ereignis unter Durchbrechung von Naturgesetzen“ oder „extrem unwahrscheinlicher, aber grundsätzlich naturgesetzlich gedeckter Vorgang“).

2.1 Versuch einer phänomenologischen Typologie

Ein inhaltlich reichhaltiger Versuch einer rein phänomenologischen (d. h. Geltungs- und Kausalfragen einklammernden) Typologie religiöser Erfahrungen, der sich weitgehend an außergewöhnlichen Erfahrungen orientiert, stammt von Caroline Franks Davis.[9] Man könnte sich für einzelne Punkte ihrer Liste aber auch Beispiele weni-

[9] *C. Franks Davis*, The Evidential Force of Religious Experience, New York 1989, Kap. II. Das Buch ist als Dissertation unter Richard Swinburne in Oxford ent-

ger spektakulärer, gewöhnlicher Formen religiöser Erfahrung beibringen:

(1) Interpretative Erfahrungen liegen vor, wenn jemand bestimmte einschneidende Lebenssituationen als religiös bedeutsam interpretiert, indem man etwa Krankheit als Teilhabe am Leiden Jesu Christi einordnet, Entscheidungen in einer Weichenstellung seines Lebens als Führung Gottes erfährt, etc.

(2) Quasi-sinnliche Erfahrungen kommen in Form von Visionen, Träumen, Auditionen (Einsprachen, d. h. dem Hören von Stimmen etc.), Berührungen, Geschmacks- und Schmerzerlebnissen, Levitationen (Leichtigkeitserfahrungen) vor. Inhalt solcher Erfahrungen können sowohl Visionen einer Gottheit (mit Kommunikationsangebot) als auch „gesandte Bilder" oder Sinnesgehalte ohne direkt religiösen Gehalt sein, etwa Lichterfahrungen.

(3) Offenbarungserfahrungen treten typischerweise kurz und unangekündigt auf und führen beim betroffenen Menschen zum Eindruck einer direkt erworbenen Überzeugung, die gleichsam von außen eingegossen und von völliger Gewissheit gekennzeichnet ist.

(4) Erneuerungs-/Regenerationserfahrungen führen zur Erneuerung oder Auffrischung religiöser Lebensprägungen. Sie haben Auswirkungen auf die weitere Lebensführung der betroffenen Person, etwa für ihren Weg durch eine absehbare Krise. (Die Grenze zu gewöhnlichen religiösen Erfahrungen ist hier besonders fließend, denn Erneuerungserfahrungen können graduell sein.)

(5) Numinose Erfahrungen sind Erfahrungen einer heiligen Wirklichkeit, wie sie in sich ist (d. h. sie erscheint nicht als speziell bezogen auf den Menschen, etwa als liebend, leitend oder befehlend). Es wird auch von vergleichbaren Erfahrungen des Übels berichtet. Da der Inhalt dieser Erfahrungen oft als unaussprechlich erscheint, werden sie mitunter in Gesang und anderen nicht-diskursiven Formen ausgedrückt.

(6) Mystische Erfahrungen sind Erfahrungen glückhafter Vereinigung mit einer letztlich bedeutsamen Wirklichkeit, die von einem Gefühl der Freiheit von Zeit, Raum und individuellem Ego getragen sind.

---

standen und auch viel rezipiert worden. Franks Davis hat nach ihrer Promotion aber keine wissenschaftliche Laufbahn eingeschlagen.

2.2 Belegwertargumente und Kausalerklärungsargumente auf Basis religiöser Erfahrung

Einmal angenommen, dass die Faktenfrage geklärt sei und es tatsächlich einige Vorkommnisse von derlei Formen religiöser Erfahrung gebe, die nicht vordergründig (durch psychologische oder andere Erklärungsmuster) wegerklärbar oder als fraglos irrelevant einordenbar sind, dann stellt sich immer noch die Folgefrage, was aus diesen Erfahrungsepisoden nun genau folgen könnte. Diesbezüglich ist die Unterscheidung zwischen *inferential arguments* und *evidential arguments from religious experience* weithin zum Standard geworden, also – grob übersetzt – zwischen Kausalerklärungsargumenten und Belegwertargumenten.

In halbformalisierter Analyse zeigt sich das *inferential argument* / Kausalerklärungsargument als eine Form des abduktiven Schließens auf die beste Kausalerklärung:[10]

(1) RE [religiöse Erfahrung] kommt vor.
(2) RE ist kausalerklärungsbedürftig.
(3) Die beste Kausalerklärung für RE wären die Existenz und Wirksamkeit Gottes (bzw. anderer Referenzobjekte religiöser Überzeugungen).

---

*Also (*wahrscheinlich*):*

(4) Gott (bzw. andere Referenzobjekte religiöser Überzeugungen) existiert/existieren.

Das *evidential argument* / Belegwertargument versucht dagegen zu zeigen, dass die Inhalte, die manche Formen religiöser Erfahrung erbringen, rational gerechtfertigt sind:

(1) Manche Formen *F* von RE scheinen bestimmte angebbare Inhalte I zu haben.
(2) Diese Formen *F* von RE sind zutrauenswürdige bzw. verlässliche Formen von Erfahrung.

---

[10] Denkbar wäre freilich auch, das *inferential argument* als deduktives Argument zu rekonstruieren, das (ähnlich wie in traditionellen kosmologischen Argumenten für die Existenz Gottes) die Existenz der Referenzobjekte religiöser Überzeugungen als logisch zwingend ableitbar erweist. Dafür wären allerdings stärkere Prämissen vonnöten.

(3) Was Inhalt einer zutrauenswürdigen bzw. verlässlichen Form von Erfahrung ist, ist rational gerechtfertigt.

Also:
(4) Der Glaube an die Inhalte *I* ist rational gerechtfertigt.

(Eine nähere formale Rekonstruktion kann hier unterbleiben, wäre aber auch noch innerhalb elementarer Logik leicht möglich.) Während als Konklusion des Kausalerklärungsarguments (das man systematisch der Metaphysik zuordnen würde) direkt die Existenz Gottes (bzw. anderer Referenzobjekte religiöser Überzeugungen) wäre, würde das (erkenntnistheoretische) Belegwertargument zunächst die Rechtfertigung bestimmter Inhalte *I* im weiteren Sinne zur Konklusion haben. Was dieses Ergebnis nun genau bedeutet und impliziert, hängt von der näheren Analyse der Inhalte *I* ab. Im Folgenden werden drei einflussreiche prominente Vorschläge analysiert.

3. Die Rolle religiöser Erfahrung in Richard Swinburnes Argument für die Existenz Gottes

3.1 Charakterisierung von Swinburnes Zugang

Das weitläufige Œuvre des Oxforder Philosophen Richard Swinburne (*1934) überspannt nicht nur die Religionsphilosophie, sondern ein weites Gebiet von der Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie über die Philosophie des Geistes und die allgemeine Ontologie bis hin zur (de facto) systematischen Theologie.[11] Swinburne vertritt einen eindeutig kognitivistischen religionsphilosophischen Ansatz, der dem sogenannten personalistischen Theismus nicht unähnlich ist – dementsprechend wird sein teilweises anthropomorphes Gottesbild ebenso kritisiert wie sein instruktionstheoretisches Offenbarungsverständnis sowie manche problematische exegetische und

---

[11] Zu Swinburne s. *W. Löffler*, Gott als beste Erklärung der Welt. Richard Swinburnes probabilistischer Gottesbeweis, in: R. Langthaler/W. Treitler (Hrsg.), Die Gottesfrage in der europäischen Philosophie und Literatur des 20. Jahrhunderts, Wien u. a. 2007, 99–117.

moraltheologische Positionen. Die folgenden Überlegungen sind von diesen Problemen allerdings kaum tangiert.

Swinburne wird mitunter als der zeitgenössische Exponent der traditionellen philosophischen Gotteslehre gehandelt. Das stimmt aber nur mit deutlichen Abstrichen. Erstens behandelt Swinburne[12] die Existenz eines theistisch gedachten Gottes weniger als Gegenstand einer metaphysischen Anschlussüberlegung an unser wissenschaftliches und lebensweltliches Weltbild, sondern ähnlich der Beurteilung einer großräumigen wissenschaftlichen Hypothese, deren Wahrscheinlichkeit im Lichte verschiedenster Erfahrungsbelege eingeschätzt werden kann. Zweitens sind Swinburnes Argumente induktiv und etablieren nur eine Wahrscheinlichkeit, dass Gott existiert: Gott ist nicht notwendigerweise vorauszusetzen, sondern nur die vorläufig beste, aber prinzipiell austauschbare Erklärung für die Welt. Drittens möchte Swinburne nicht mit synthetisch-apriorischen Grundsätzen operieren, insbesondere nicht mit dem metaphysischen Kausalprinzip, das ihm dubios erscheint; Swinburne hält daher die traditionellen deduktiven Argumente für Gottes Existenz (etwa die „fünf Wege" bei Thomas oder sonstige Kontingenzargumente wie bei Leibniz) für gescheitert, weil die Annahme der Nichtexistenz Gottes mit der Existenz unserer Welt durchaus logisch vereinbar sei. Viertens kritisiert Swinburne an der traditionellen philosophischen Gotteslehre, dass man zu isolierend vorgegangen sei, immer nur die einzelnen Argumente betrachtet habe und die Möglichkeit von deren Bündelung bislang übersehen habe – damit seien aber der Religionskritik unnötige Angriffsflächen im Sinne einer *divide-et-impera*-Strategie eröffnet worden: Weil keines der traditionellen Argumente über jeden Zweifel erhaben sei, sei dem falschen Eindruck Vorschub geleistet worden, es gebe unterm Strich gar keine guten Argumente für Gottes Existenz.

Swinburnes Alternativvorschlag wird daher in der Literatur oft als „Swinburnes Kumulativargument für die Existenz Gottes" apostrophiert, aber das stimmt nur *cum grano salis*: Meine Analyse wird zeigen, dass die große Klammer um Swinburnes Argumentation eigentlich ein Belegwertargument aus religiöser Erfahrung ist,

---

[12] *R. Swinburne*, The Existence of God, Oxford u. a. [1]1979 [deutsche Übersetzung durch R. Ginters: Die Existenz Gottes, Stuttgart 1987], revidierte Auflage 1991, [2]2004.

während das eigentliche Kumulativargument nur einen Teil ausmacht und insofern Zulieferfunktion hat, als es eine Prämisse des Gesamtarguments rechtfertigt.

3.2 Das Argument, untechnisch zusammengefasst

Auf logisch-mathematisch wenig vorbereitete Leser:innen mag Swinburnes Argument in *The Existence of God* aufgrund seiner oberflächlichen Erscheinung – es enthält an einigen Stellen wahrscheinlichkeitstheoretisch modellierte Argumente – mitunter abschreckend wirken. Es ist jedoch möglich, die Essenz des Arguments untechnisch und ohne formalen Aufwand zusammenzufassen:[13]

(1) Erfahrungen und Erfahrungsberichten ist solange zu trauen, als ihr Inhalt nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (*Prämisse*; = *Principles of Credulity* bzw. *Testimony* als allgemeine erkenntnistheoretische Prinzipien).

(2) Einige religiöse Gläubige machen Erfahrungen bzw. berichten von Erfahrungen, die, sofern sie wahrheitsgemäß sind, die Existenz Gottes implizieren würden. (*Prämisse*)

(3) Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, sofern die Existenz Gottes nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist *(aus (1) und (2))*.

(4) Die Behauptung der Existenz Gottes ist nicht in sich widersprüchlich, ihre Wahrscheinlichkeit ist also nicht 0. (*Prämisse;* gerechtfertigt in *The Coherence of Theism,* 1977)

(5) Sechs allgemeine Züge der Welt werden am besten durch die Existenz Gottes erklärt und daher sind sie (wenngleich schwache) Belege für Gottes Existenz: (a) die Existenz eines komplexen physikalischen Universums; (b) die erkennbare Ordnung im Universum; (c) die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen; (d) die Übereinstimmung zwischen menschlichen und tierischen Bedürfnissen einerseits und

[13] Anzumerken ist, dass sich Swinburnes Argument über die verschiedenen Auflagen von *The Existence of God* nicht unwesentlich verändert hat, ohne dass jedoch die Gründe dafür überall deutlich würden. Meine Analyse bezieht sich auf die meines Erachtens klarste Version in der revidierten Auflage von 1991, in der die Weise des Zusammenspiels von religiöser Erfahrung und anderen Argumenten am deutlichsten hervortritt.

Umweltgegebenheiten andererseits; (e) (möglicherweise) das Vorkommen von Wundern; (f) die auffällige Feinabstimmung etlicher grundlegender Naturkonstanten (ohne die es keine stabilen Atomkerne gäbe, damit kein Leben auf Kohlenstoffbasis etc.). (*Prämisse*, gerechtfertigt durch das Kumulativargument im engeren Sinne)

(6) Existenz und Ausmaß des Übels in der Welt stellen keinen entscheidenden Beleg gegen die Existenz Gottes dar; Gott könnte durchaus gute Gründe haben, eine Welt wie die unsere zu schaffen. (*Prämisse*, näher gerechtfertigt in *The Coherence of Theism*)

(7) Neben dem Übel gibt es keine weiteren signifikanten Belege, die gegen Gottes Existenz sprechen. (*Prämisse*, näher gerechtfertigt in *The Coherence of Theism*)

(8) *Also* ist Gottes Existenz nicht höchst unwahrscheinlich, sondern sie hat eine gewisse (wenngleich auch vielleicht kleine) Wahrscheinlichkeit *(aus (5), (6) und (7))*.

(9) *Also* sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, d. h. Gottes Existenz ist wahrscheinlicher als seine Nichtexistenz *(aus (3) und (8))*.

(10) *Also* liegt die Existenz-Wahrscheinlichkeit Gottes irgendwo zwischen 0,5 und 1 und der auf 1 fehlende Raum ist das Betätigungsfeld des persönlichen Glaubens.

Swinburne kommt also abschließend zu dem Ergebnis, dass die epistemische Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes im Lichte sämtlicher Belege höher als 0,5 sei; die Ergänzung des auf 1, d. h. die volle Gewissheit, fehlenden Rests sei das Betätigungsfeld für die eigene existenzielle Entscheidung und persönliche Glaubenszustimmung. Dieses moderate Ergebnis könne, so Swinburne, attraktiv für Gläubige erscheinen und es steht auch im Einklang mit der theologischen Tradition: Es erscheint einerseits nicht irrational, an Gott zu glauben (der Glaube hat Gründe und wir glauben ja auch in anderen Lebensbereichen öfters an nicht vollständig gesicherte Theorien!), andererseits wird aber einem überzogenen theologischen Rationalismus ausgewichen und der persönlichen Glaubenszustimmung, dem Sich-Entscheiden für eine nicht vollständig abgesicherte Lebensoption ein legitimer Ort bewahrt.

3.3 Analyse des Arguments

Der Kasten und die Einrückung der Schritte (4) bis (8) sollte deutlich machen, dass die Hauptlinie der Argumentation ein *Belegwertargument aus religiöser Erfahrung* ist (Schritte (1)–(3), (9)–(10), während das eigentliche *Kumulativargument* nur den Schritt (5) bildet (die Darstellung der einzelnen Beleggruppen macht freilich einen großen Teil des Buches aus). Flankierend dafür sind auch die Prämissen (4), (6) und (7) nötig, welche religionskritische Gegenargumente abblocken und insgesamt auf das wichtige Zwischenergebnis (8) hinführen, dass die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes nicht allzu klein ist.[14]

Die Analyse macht die entscheidende Rolle religiöser Erfahrung für Swinburnes Argument deutlich: Swinburne führt zunächst zwei fundamentale erkenntnistheoretische Prinzipien zum Umgang mit Erfahrungen ein (das Glaubwürdigkeits- für eigene und das Zeugnisprinzip für fremde Erfahrungen), die seiner Ansicht nach in sämtlichen Lebensbereichen unsere kognitive Praxis leiten. Er geht weiters davon aus, dass man sie gleichermaßen auch auf religiöse Erfahrungen anwenden kann. Daraus folgt für ihn die prima-facie-Glaubwürdigkeit religiöser Erfahrungen, solange ihr Inhalt nicht höchst unwahrscheinlich ist (Schritt (3)). Das senkt die Begründungslast für die Gläubigen: Da Swinburne hier offenbar an religiöse Erfahrungen denkt, die ihr „Kommen von Gott" selbsttransparent erkennen lassen (dazu nochmals weiter unten Abschnitt 6.4), muss nur gezeigt werden, dass Gottes Existenz nicht höchst unwahrscheinlich ist. Die Aufgabe des Kumulativarguments (Schritt (5)) besteht dann nur mehr darin, genau diesen Nachweis zu liefern: Es soll nur zeigen, dass Gottes Existenz *nicht* höchst unwahrscheinlich ist. Die religiöse Erfahrung ist also kein „7. Indiz", das gleichrangig in das kumulierte Indizienbündel einginge, sondern sie trägt genau genommen die Hauptlast der Begründung. Das vielapostrophierte pro-theistische Kumulativargument dagegen hat nur die vergleichsweise bescheidene defensive Rolle, die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes aus der Umgebung von null auf eine gewisse Höhe zu

[14] Swinburne geht auf die Probleme des Übels näher in ders., The Coherence of Theism, Oxford u. a. 1977, ^{2}2016 und an anderen Stellen ein. Eine nähere Analyse würde den Raum dieses Beitrags bei Weitem sprengen.

bringen (die aber weit unter 0,5 sein kann).[15] Es handelt sich bei Swinburne also um kein Kumulativargument *tout court*, sondern um ein durch ein Kumulativargument unterstütztes Belegwertargument aus religiöser Erfahrung.

4. Alvin Plantinga und die „Reformierte Erkenntnistheorie"

Alvin Plantinga (*1932, emeritierter Professor an der University of Notre Dame) dürfte der einflussreichste lebende analytische Religionsphilosoph sein.[16] Dass er seine Position in seiner späteren Schaffensphase (etwa ab den mittleren 1980er-Jahren) „Reformierte Erkenntnistheorie" nennt, hat mehrere Gründe: Einerseits, weil er sie im Einklang mit reformiert-christlichen theologischen Überlegungen sieht, andererseits, weil er damit auf eine Reform bzw. grundsätzliche Korrektur der Erkenntnistheorie hinarbeitet und insbesondere darauf, dass die Beweislasten zwischen religiösen und religionskritischen Denker:innen anders zu verteilen seien, als es üblich ist. Ähnlich wie Swinburne genießt aber auch Plantinga weltanschauungsübergreifende Anerkennung über die Religionsphilosophie hinaus, in diesem Falle als allgemeiner Erkenntnistheoretiker und Metaphysiker.

Bezogen auf unser Rahmenthema der religiösen Erfahrung könnte man Plantingas Werk so zusammenfassen, dass es ihm um den Nachweis geht, dass religiöse Meinungen, die sich in vielen Fällen auf Formen religiöser Erfahrung stützen (etwa bei der Schriftlesung, in der Liturgie, bei Natureindrücken oder in der Stimme des Gewissens), durchaus die erkenntnistheoretischen Kriterien vernünftiger Meinungsbildung erfüllen können und dass sie es meist sogar in basaler Weise tun, d. h. ohne Abstützung auf andere Meinungen. Entgegenstehende religionskritische Generalverdachte, dass religiöse

---

[15] In der 2. Auflage von 2004 sind diese Verhältnisse weniger klar.

[16] Für eine Einführung in Plantingas Gesamtwerk s. *W. Löffler*, Eine Philosophie der Beweislastumkehr. Alvin Plantingas „Reformierte Erkenntnistheorie", in: J. Ernesti/M. M. Lintner/M. Moling (Hrsg.), Weltereignis Reformation. Anstöße und Auswirkungen (BThJ 7), Brixen/Innsbruck 2017, 137–153. S. auch *R.-T. Klein*, Können christliche Glaubensüberzeugungen Wissen sein? Der Beitrag Alvin Plantingas zur Bestimmung des epistemischen Status von christlichen Glaubensüberzeugungen, Göttingen 2012.

Meinungen ein Hinweis auf problematische Meinungsbildung sind, stehen für Plantinga dagegen trotz ihrer Popularität auf erstaunlich schwachen Beinen.

4.1 Erkenntnistheoretische Grundlagen

Die Übersetzung englischsprachiger Texte zur Erkenntnistheorie begegnet notorischen und kaum lösbaren Übersetzungsproblemen bezüglich des Zentralbegriffs „to believe / belief(s)" – zumal dann, wenn diese Texte in religionsphilosophische Kontexte hineinspielen (wo „Glaube" die naheliegendste Übersetzung für „faith" und somit bereits vergeben ist): „Beliefs" können recht schwach oder auch felsenfest sein, sie können beliebige Inhalte haben und anders als im Deutschen („glauben heißt nichts wissen") können sie durchaus ein Wissen darstellen. (Die klassische, auf Platon zurückführbare Wissensdefinition lautet sogar „knowledge is justified true belief" / „Wissen ist gerechtfertigter wahrer Glaube".) Damit werden alle in Frage kommenden deutschen Übersetzungen von „belief" irgendwie irreführend: „Glaube" kennt anders als „belief" keinen Plural und hat störende Konnotationen des Religiösen, des Schwachen, Unverbindlichen und Wissensausschließenden; „Überzeugung" ist zu stark (es gibt auch ganz schwache beliefs!), „Annahme" hat störende Konnotationen des Hypothetischen oder gar Kontrafaktischen, „Meinung" klingt subjektiv und ebenfalls unverbindlich.[17] Im vorliegenden Text werde ich daher zwischen verschiedenen Übersetzungen schwanken und „belief" manchmal auch unübersetzt stehen lassen.

Dass jeder Mensch ein „belief system" hat, bedeutet also, dass wir ein Meinungs- und Überzeugungssystem haben, das aus einer überschaubaren Menge verschiedenster und unterschiedlich starker beliefs besteht, die von trivialen und felsenfesten Alltagsüberzeugungen („hier steht ein parkendes Auto", „Gold ist nicht wasserlöslich") über unterschiedlich starke wissenschaftliche Meinungen („die dunkle Materie dürfte es geben") bis hin zu politisch-religiösen Überzeugungen reicht („wir tun zu wenig für zukünftige Generationen", „ein persönlicher Gott existiert"). Noch unüberschaubarer und oft nur

[17] *W. Löffler*, Übersetzungsprobleme mit der „Reformierten Erkenntnistheorie". Reflexionen zu Joachim Schultes neuer Plantinga-Übersetzung, in: ZkTh 139 (2017) 219–228.

mit Mühe analysierbar ist das Netz von logischen und anderen Beziehungen zwischen diesen beliefs: Etwa hängt meine sehr starke Überzeugung, dass es jetzt in Wien mehr als 10°C hat, mit meinen Überzeugungen über die Geographie und Klimaverhältnisse Österreichs, die Kugelgestalt der Erde, das Verhalten von Wasserdampf in der Atmosphäre, mit meinen Erinnerungsmeinungen über die Wettervorhersagen der letzten Tage, die Glaubwürdigkeit der von mir verfolgten Medien und mit vielem anderem mehr zusammen. Ein Großteil dieses belief system ist uns gar nicht aktuell im Bewusstsein, sondern wirkt nur implizit. Die beliefs und die Beziehungen zwischen beliefs werden uns typischerweise dann bewusst und zum Teil auch aufgerufen und artikuliert, wenn wir uns nicht sicher sind, wenn wir auf den Widerspruch anderer stoßen, uns in der Gefahr der Täuschung wähnen etc., und daher nach der Rechtfertigung einzelner beliefs fragen.

Eine erkenntnistheoretische Zentralfrage ist nun, woran dieses Meinungs- und Überzeugungssystem letztlich hängt, ob es so etwa Anfangspunkte oder erste, nicht mehr weiter rechtfertigbare beliefs gibt, die dann die Rechtfertigung für alle anderen liefern. Wer dies glaubt, vertritt eine – durchaus nicht unplausible – Position namens „foundationalism" (das Wort ist wiederum schwer übersetzbar; die häufige Übersetzung „Fundamentalismus" weckt irreführende politisch-religiöse Assoziationen, „Fundationalismus" ist zwar sprachlich unschön, aber unbelastet und soll hier daher vorgezogen werden). Paradigmatische Fälle des Fundationalismus wären etwa der Rationalismus und Empirismus der frühen Neuzeit sowie das Konstitutionssystem des frühen Wiener Kreises mit seinem Ausgang von Protokollsätzen. Antifundationalist:innen bestreiten, dass es solche erste, fundierende beliefs gibt.

4.2 „Warrant" statt „Rechtfertigung": Plantingas moderater, fallibilistischer Fundationalismus

Plantinga[18] nimmt zur Fundationalismus/Antifundationalismus-Frage eine interessante Zwischenposition ein: Einerseits kritisiert er eine enge Position, die er „klassischen erkenntnistheoretischen Fundatio-

[18] Plantingas wichtigste Texte zur religiösen Erkenntnistheorie sind ders., Reason and Belief in God, in: ders./N. Wolterstorff (Hrsg.), Faith and Rationality. Reason and Belief in God, Notre Dame 1983; ders., Warranted Christian Belief, New York

nalismus" nennt: Sie ließe als solche erste, basale, fundierende und die anderen rechtfertigende beliefs nur drei Gruppen zu, nämlich solche, die evidente Sinneswahrnehmungen betreffen, die unkorrigierbar sind (man denke an Schmerzwahrnehmungen), oder die logisch-begrifflich evident sind. Sämtliche rationalen nicht-basalen Meinungen müssten sich vollständig aus diesen drei Gruppen basaler Meinungen rechtfertigen lassen. Plantinga sieht diese Position in einem Großteil der abendländischen Philosophie am Werk (ob diese historische Diagnose stimmt, kann hier dahingestellt bleiben), er kritisiert sie aber zu Recht: Denn diese Position wäre gemäß ihren eigenen Standards niemals rechtfertigbar und sie hätte schon mit einfachen und völlig rationalen Alltagsmeinungen ein Problem: „Ich habe heute um 8:00 Uhr gefrühstückt", „dort steht ein Gummibaum" oder „Emma ist zornig" sind weder den Sinnen evident noch logisch-begrifflich evident und auch nicht unkorrigierbar (ich könnte mich in der Erinnerung täuschen, der vermeintliche Gummibaum könnte aus Plastik sein und Emma könnte den Zorn nur als Probe für ein Theaterstück mimen). Es ist aber auch nicht absehbar, wie man diese drei Meinungen aus den obigen Gruppen basaler Meinungen ableiten könnte. Wer klassische:r erkenntnistheoretische:r Fundationalist:in sein will, müsste also einen großen Teil unseres alltäglichen und wissenschaftlichen Denkens im Grunde für irrational halten.

Plantinga selbst vertritt nun allerdings eine Auffassung, die den basalen Meinungen sogar einen erhöhten Stellenwert einräumt: Wir schließen und rechtfertigen viel weniger, als es uns Logikbücher und „evidentialistische", also von einem überzogenen Begründungsdenken geprägte Erkenntnistheorien glauben machen wollen. Plantinga bekämpft diesen Evidentialismus denn auch auf breiter Front. Vielmehr besteht nach ihm der Großteil unseres kognitiven Lebens in der Bildung von „basic beliefs", von denen die allermeisten auch „properly basic", d. h. in ihrer Basalität völlig in Ordnung und unproblematisch sind. Unsere obigen Beispiele „ich habe heute um 8:00 Uhr gefrühstückt", „dort steht ein Gummibaum" und „Emma ist zornig" wären Beispiele dafür. Wir leiten diese Meinungen nicht aus anderen ab, sondern bilden sie direkt und spontan unter passenden Umständen.

---

u. a. 2000, und (zusammenfassend) ders., Knowledge and Christian Belief, Grand Rapids 2015.

Plantinga führt nun als Qualitätsprädikat für beliefs jedweder Art das (ebenfalls kaum ins Deutsche übersetzbare[19]) Wort „warrant" ein: Ein „warranted belief" ist in erster Näherung gesprochen einer, der positiven epistemischen Status genießt, ein belief, den zu haben epistemisch untadelig und nicht zu kritisieren ist. Über die genauen Kriterien von „warrant" hat Plantinga mehrfach gehandelt, vereinfachend könnte man sie so zusammenfassen: Ein belief ist „warranted" genau dann, wenn er von bauplangemäß funktionierenden, das Wahrheitsziel verfolgenden und bisher meist erfolgreich arbeitenden kognitiven Fähigkeiten in passenden Umständen und Erkenntnisumgebungen hervorgebracht wird; und je stärker sich ein belief dem betroffenen Menschen nahelegt, umso mehr „warrant" hat er. „Warrant" ist somit eine graduelle Eigenschaft. Zu den erwähnten kognitiven Fähigkeiten gehören nicht nur solche im Umkreis der Wahrnehmung, sondern z. B. auch jene zum Schlüsseziehen; „warrant" ist also, wie schon erwähnt, ein Qualitätsprädikat für Meinungen jedweder Art.

Dass der Großteil unserer Meinungen basaler Natur ist, bedeutet für Plantinga nicht etwa, dass basale Meinungen irrtumsfrei wären: Es könnte sich – um bei den obigen Beispielen zu bleiben – ja herausstellen, dass meine Küchenuhr defekt und die Zeitanzeige daher falsch war, der Gummibaum nur aus Plastik ist oder Emma ihren Zorn nur spielt. Es kann auch sein, dass man in Zweifelsfällen über seine basalen Meinungen nachzudenken beginnt, sie argumentativ absichert und sie somit in nicht-basale, abgeleitete Meinungen überführt. (Umgekehrt könnten einmal abgeleitete Meinungen sich so sehr im Gedächtnis festsetzen, dass man sie fürderhin als basale Meinungen zur Verfügung hat.) Insgesamt vertritt Plantinga also einen moderaten, fallibilistischen Fundationalismus, der aber eben vor allem nicht evidentialistisch sein will.

---

[19] Ich lasse den Ausdruck hier daher durchgehend unübersetzt. – Siehe *W. Löffler*, Übersetzungsprobleme (s. Anm. 17). Schultes Titel-Übersetzung „Gewährleisteter christlicher Glaube" (Berlin 2015) für „Warranted Christian Belief" (New York u. a. 2000) ist zwar nicht nur sprachästhetisch problematisch, sie hat aber ihre Gründe, und eindeutig bessere Alternativen sind nicht in Sicht.

4.3 „Religious belief can be properly basic"

Wenn Plantinga mit seiner warrant-Konzeption also eine Gegenposition gegen evidentialistische Übertreibungen bezüglich der nötigen Rechtfertigung (justification) von beliefs durch andere beliefs vertritt, welchen Austrag könnte dies speziell für religiöse beliefs haben?

Insgesamt geht es Plantinga darum, basale religiöse Meinungen, die typischerweise in Situationen unspektakulärer religiöser Erfahrung gebildet werden, als potentiell berechtigt zu erweisen. Basal sind dabei nicht Meinungen wie „Gott existiert" (diese wäre abgeleitet!)[20], sondern sogenannte „Manifestationsmeinungen", die verschiedene Manifestationen Gottes zum Inhalt haben. Beispiele wären etwa „Gott hat all das geschaffen" bei faszinierenden Naturerfahrungen, „Gott spricht jetzt zu mir" beim Lesen der Bibel oder „Gott missbilligt, was ich da plane" im Vorfeld der Begehung einer Sünde.

Solche Manifestationsmeinungen sind es also, auf die sich Plantingas bekannte These „Religious belief can be properly basic" bezieht. Darf man zu solchen Meinungen aber wirklich erkenntnistheoretisches Zutrauen haben und warum? Gesamthaft betrachtet, besteht Plantingas Begründung dafür aus destruktiven und aus konstruktiven Komponenten: einerseits aus Infragestellungen einiger gängiger erkenntnistheoretischer Einschätzungen, die den Spielraum für rationale religiöse Meinungen einschränken würden, und andererseits einem christlich inspirierten Modellvorschlag dafür, wie „warranted theistic belief" oder sogar „warranted Christian belief" zustande kommen kann. Einigen der destruktiven Komponenten sind wir weiter oben bereits begegnet: Der (tendenziell religionskritische) Fundationalismus und Evidentialismus ist, wie gesehen, für Plantinga aus mehreren Gründen unhaltbar: Er unterminiert sich selbst, wichtige Bereiche unseres Weltbildes würden völlig irrational erscheinen, wenn Fundationalist:innen recht hätten, und es gibt viel mehr rationale properly

[20] Zu Argumenten für Gottes Existenz bzw. zur natürlichen Theologie nimmt Plantinga eine ambivalente Stellung ein: Einerseits zählt er z. B. zu den wenigen Verteidigern des ontologischen Arguments, hat in seinem Buch ders., The Nature of Necessity, Oxford 1974 sogar eine vieldiskutierte modallogische Variante vorgeschlagen und hält auch einige andere Argumente für vertretbar. Andererseits steht er – als reformierter Denker – auf dem Standpunkt, dass man als Christ:in diese Argumente eigentlich nicht braucht, weil sich auch auf anderen Wegen zeigen lässt, dass eine christliche Weltanschauung erkenntnistheoretisch vernünftig ist.

basic beliefs als Fundationalist:innen glauben. Außerdem hat Plantinga schon seit seinen ersten Büchern aus den 1960er-Jahren darauf hingewiesen, dass das oft behauptete Rationalitätsgefälle zwischen religiösen und anderen Meinungen so nicht besteht: Z. B. sind die besten Argumente für die Existenz der Außenwelt und anderer Bewusstseine seiner Ansicht nach nur etwa so stark oder so schwach wie die besten Argumente für die Existenz Gottes;[21] damit trat Plantinga indirekt (und gegen den damaligen philosophischen Zeitgeist) auch für eine Rehabilitierung und verstärkte erkenntnistheoretische Ernstnahme von metaphysischen Rahmenüberzeugungen ein.[22] Und schließlich findet sich bei Plantinga in den 1980er-Jahren auch das Argument, dass verlässliche und rationale Meinungsbildung mitunter gruppenspezifisch und praxisfundiert sein kann: Ähnlich wie man auch auf anderen Gebieten ein fundiertes Urteil erst dann abgeben kann, wenn man auf den betreffenden Gebieten Erfahrung hat, so sei es auch im Bereich der Religion: Die Atheist:innen mögen sich um ihre Erfahrungsbasis und ihre darauf aufbauenden Theorien kümmern und seien für sie verantwortlich, aber den Christ:innen stehe genau dasselbe zu.[23]

4.4 Plantingas Möglichkeitsresultat

Als Resultat dieser destruktiven Komponenten seiner Philosophie ergibt sich für Plantinga bereits in den 1980er-Jahren, dass religiöse Meinungsbildung nicht offensichtlich oder grundsätzlich schlechter bzw. unverlässlicher funktioniert als Meinungsbildung auf anderen Gebieten. Keine plausible erkenntnistheoretische Theorie schlösse rationale religiöse Meinungen aus. Das ist zunächst einmal ein Möglichkeitsresultat: Möglicherweise sind religiöse Meinungen bzw.

---

[21] *A. Plantinga*, God and Other Minds. A Study of the Rational Justification of Belief in God, Ithaca/New York 1967.

[22] S. dazu *W. Löffler*, An Underrated Merit of Plantinga's Philosophy, in: D. Schönecker (Hrsg.), Plantinga's ‚Warranted Christian Belief'. Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga, Berlin/Boston 2015, 65–81.

[23] *A. Plantinga*, Reason and Belief in God (s. Anm. 18), 7. Die Stelle hat auch mit Plantingas kommunitärem, augustinischem Verständnis von „Christlicher Philosophie" zu tun. S. dazu *A. Plantinga*, Advice (s. Anm. 7) und *W. Löffler*, Two Kinds of ‚Christian Philosophy', in: European Journal for Philosophy of Religion 5 (2013) 111–127.

Überzeugungen – und zwar auch solche basaler Art, die sich auf keine anderen stützen – „warranted" (wenn man es bereits in Plantingas späterer Terminologie ausdrückt).

Aber sind sie auch *wirklich* „warranted"? Hier kommt nun Plantingas konstruktive Theoriekomponente ins Spiel, die in seinem späteren Schaffen verstärkt hervortritt: Es ist der Vorschlag zweier „Thomas/Calvin-Modelle („Aquinas/Calvin [A/C] models"), die aber bereits Bestandteile einer *theologischen* Anthropologie beinhalten, und unter deren Voraussetzung man sich „warrant" für religiöse Überzeugungen vorstellen kann. Plantinga sieht diese Modelle – in beiden Punkten nicht unumstrittenerweise[24] – sowohl bei Thomas als auch bei Johannes Calvin vorgezeichnet. Wir Menschen, so Plantinga, sind Geschöpfe Gottes und Gott hat in unserem Bauplan zusätzlich zu den anderen Erkenntnisfähigkeiten auch eine Fähigkeit zur Bildung religiöser Manifestationsmeinungen vorgesehen, den so genannten *sensus Divinitatis*. Das ist die Kernaussage des A/C-Basismodells. Der *sensus Divinitatis* ist also Teil unseres Bauplans, eine Art zusätzlicher Sinn für Manifestationen Gottes, und er ermöglicht allgemein-*theistische* „warranted beliefs". Allerdings wissen wir, dass dieser *sensus Divinitatis* bei verschiedenen Menschen sehr unterschiedlich gut zu funktionieren scheint und gerade aus reformiert-theologischer Sicht drängt sich die Frage auf, ob der *sensus Divinitatis* nicht durch die erbsündliche Verfasstheit der *conditio humana* schwer getrübt oder unwirksam ist. Im erweiterten Thomas/Calvin-Modell (*extended A/C model*) restituiert der besonders im johanneischen Schriftenkorpus zugesagte Beistand des Heiligen Geistes diesen postlapsarisch getrübten *sensus Divinitatis* und er ermöglicht darüber hinaus auch spezifisch *christliche* Überzeugungen, die „warrant" genießen. Die allgemeine Definition von „warrant" kann damit problemlos erfüllt werden: *Sensus Divinitatis* und Offenheit für den Heiligen Geist sind eben Teile unseres Bauplans, religiöse Men-

[24] Bei Thomas ist Plantingas hauptsächliche Bezugsstelle in *Summa Theologica* I,2,1 bloß eine *obiectio*, d. h. nicht die Meinung des Thomas, sondern eine später weitgehend widerlegte Gegenposition, und für Calvins *Institutio* hat Georg Plasger aufgezeigt, dass sich die Lehre vom *Sensus Divinitatis* dort nicht findet. Vgl. *G. Plasger*, Does Calvin Teach a Sensus Divinitatis? Reflections on Alvin Plantinga's Interpretation of Calvin, in: D. Schönecker (Hrsg.), Plantinga's ‚Warranted Christian Belief' (s. Anm. 22), 169–190.

schen werden die Fähigkeiten mit dem Wahrheitsziel anwenden und wenn diese Fähigkeiten in passenden Erkenntnisumgebungen arbeiten (vorzügliche Gelegenheiten sind Schriftlesung und Liturgie, aber auch andere Lebenssituationen kommen dafür in Frage), dann steht nichts dagegen, dass die dabei entstehenden Meinungen auch „warrant" haben können. (Natürlich würde Plantinga einräumen, dass es auch schlagseitige religiöse Meinungen gibt, die man besser psychologisch erklärt – aber solche Erklärungen sind eben nicht in *jedem* Fall das Mittel der Wahl).

Nota bene: Ähnlich wie in Plantingas früherem Werk (und entgegen dem suggestiven Buchtitel *Warranted Christian Belief*) stellt auch dieses Ergebnis nur ein Möglichkeitsresultat dar: Es ist *möglich,* dass theistische/christliche Überzeugungen „warrant" haben. Ob aber die christliche Lehre wahr, die A/C-models *de facto* realisiert und theistic/Christian beliefs *tatsächlich* „warranted" sind, all das ist philosophisch nicht mehr entscheidbar. Plantinga räumt dies auch unverblümt ein: „Here we pass beyond the competence of philosophy."[25] – Jedoch sollte nicht außer Blick bleiben, dass Plantinga in *Warranted Christian Belief* zumindest Teilantworten auf die *de-facto*-Frage gibt, indem er fünf gängige religionskritische Argumentationsmuster (Projektionstheorien; postmodernen, konstruktivistischen und anderen Wahrheitsrelativismus; den Einwand des religiösen Pluralismus; Problem des Übels; Einwände der historisch-kritischen Bibelwissenschaft) einer teilweise sehr plausiblen erkenntnistheoretischen Kritik unterzieht. Beachtenswert an diesem Möglichkeitsresultat ist laut Plantinga auch, dass es die Beweislasten verschiebt bzw. einen bestimmten Typ religionskritischer Einwände neutralisiert: „Das Christentum mag ja wahr sein (wer könnte das ausschließen?), aber in jedem Fall ist es ‚unwarranted'." Aufgrund der A/C-Modelle gilt aber „if it's true, then it's also warranted".[26] Und auch die logische Kontraposition dieses Zusammenhangs ist bemerkenswert, denn sie lastet den Gegner:innen eine starke und vermutlich uneinlösbare Beweislast auf: Wer den fehlenden „war-

[25] *A. Plantinga*, Warranted Christian Belief (s. Anm. 18), 499.

[26] Ebd., 189. Dass Plantinga dieser Punkt tatsächlich wichtig ist, hat er 2017 in seiner Ansprache anlässlich der Verleihung des Templeton-Preises bekräftigt: https://www.templetonprize.org/laureate-sub/plantinga-acceptance-speech/ (Zugriff: 17.7.2023).

rant" des Christentums beweisen möchte, müsste auch dessen Falschheit beweisen können.

Zusammenfassend entwickelt Plantinga also eine Theorie, die in Anknüpfung an die aktuelle erkenntnistheoretische Diskussion primär die Voraussetzungen dafür schaffen und Hindernisse dagegen aus dem Weg räumen möchte, dass man religiöse Erfahrung als vertrauenswürdige Erfahrungsform betrachten kann. Als erkenntnistheoretische Projekte im engeren Sinne kann man dabei primär seine Kritik entgegenstehender Positionen – von seiner Fundationalismus- und Evidentialismuskritik bis hin zur Abweisung religionskritischer Positionen – einordnen; seinen positiven Antwortvorschlag in Gestalt der beiden A/C-Modelle könnte man dagegen als erkenntnismetaphysischen Vorschlag betrachten, unter welchen Voraussetzungen man sich „warranted Christian belief" vorstellen kann. Nebenbei nimmt Plantinga eine markante Beweislastverschiebung zuungunsten der Religionskritik vor.

5. William P. Alston: Religiöse Erfahrung als respektable, sozial geteilte doxastische Praxis

Eine dritte prominente und einflussreiche analytisch-philosophische Position ist diejenige von William P. Alston ([1921–2009], er hatte übrigens einigen Einfluss auf Alvin Plantinga, der zeitweise sein Student war;[27] manche inhaltliche Affinitäten zu Plantingas Reformierter Erkenntnistheorie sind daher nicht zufällig). Alston geht es in seinem Buch *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*[28] insgesamt um die erkenntnistheoretische Rehabilitierung dessen, was er „mystische Erfahrung" nennt: Entgegen einem verbreiteten Generalverdacht sei diese bei näherer Analyse nicht deutlich fragwürdiger oder unverlässlicher als andere Erfahrungsformen.[29]

---

[27] Ders., Self-Profile, in: J. E. Tomberlin/P. v. Inwagen (Hrsg.), Alvin Plantinga (Profiles 5), Dordrecht u. a. 1985, 3–97, 16.

[28] *W. P. Alston*, Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience, Ithaca/New York 1991.

[29] Meine Alston-Darstellung orientiert sich in vielem an dem 14 Jahre später von ihm verfassten Überblicksartikel ders., Mystical Perception and Perceptual Awareness of God, in: W. E. Mann (Hrsg.), The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion, Malden, MA u. a. 2005, 198–219. Dieser späte Text Alstons hat neben

5.1 Erkenntnistheoretische Hintergründe

Zentral für Alstons (insgesamt stark pragmatistisch geprägten) Zugang zur Erkenntnistheorie ist dabei der Begriff der sozial etablierten, bisher nicht als unzuverlässig erkannten doxastischen Praxis. Beispiele solcher doxastischen Praktiken wären z. B. verschiedene Formen äußerer Wahrnehmung, Introspektion und Propriozeption, Messen, Vergleichen, Schlussfolgern etc.; sie alle sind zwar nicht irrtumsresistent, verschaffen den aus ihnen hervorgehenden Meinungen aber doch eine prima facie-Rechtfertigung. Durch Widerlegungsinstanzen („overriders") kann diese *prima-facie*-Rechtfertigung freilich auch wieder verlorengehen. Also ist es für Alston pragmatisch rational, diesen etablierten doxastischen Praktiken zu folgen und die daraus hervorgehenden Meinungen vorläufig zu akzeptieren, dabei aber natürlich auch wachsam für mögliche Schwachstellen dieser Praktiken zu bleiben; Letztbegründungsversuche für die Verlässlichkeit doxastischer Praktiken dagegen oder auch Versuche, den Skeptiker stringent zu widerlegen, scheitern immer an irgendeiner Form der epistemischen Zirkularität (siehe dazu sogleich). Alston präzisiert diese Verhältnisse für erfahrungsartige doxastische Praktiken in Form folgenden generellen erkenntnistheoretischen Prinzips für prima-facie-Rechtfertigungen, das Ähnlichkeiten zu Swinburnes oben erwähntem *principle of credulity* aufweist:

(PF) Die Tatsache, dass ein Subjekt *S* eine Erfahrung hat, die ein Fall davon zu sein scheint, dass *x* dem *S* so-und-so erscheint, macht die Meinung, dass *x* (existiert und) so-und-so ist, *prima facie* gerechtfertigt.

---

dem zusammenfassenden Charakter auch den Vorteil, schon mit Blick auf Alstons spätere, an einer Vielfalt von „epistemischen Desiderata" (statt bloß Rechtfertigung) orientierten Erkenntnistheorie verfasst zu sein. S. dazu *W. P. Alston*, Beyond „Justification". Dimensions of Epistemic Valuation, Ithaca u. a. 2005. – Zur deutschsprachigen Alston-Rezeption s. auch *M. Wasmeier-Sailer*, Zwischen Pragmatismus und Realismus. Eine Analyse der Religionsphilosophie von William P. Alston, Heusenstamm 2007; *A. Hansberger*, Wird der Glaube durch Erfahrung gerechtfertigt? Zum erkenntnistheoretischen Status des Gehalts religiöser Erfahrung, Stuttgart 2005; *T. M. Schmidt*, Gott wahrnehmen. William Alstons Epistemologie religiöser Überzeugungen, in: W. Löffler/P. Weingartner (Hrsg.), Knowledge and Belief / Wissen und Glauben, Wien 2004, 399–407.

Man kann dieses Prinzip (PF) nun nicht beweisen (denn jede Prüfungsprozedur von (PF) würde (PF) selbst schon wieder voraussetzen: Wenn man überprüfen wollte, ob das wahrgenommene *x* wirklich existiert und wirklich so-und-so ist, müsste man selbst wieder von Wahrnehmungen Gebrauch machen!). Es scheint also unhintergehbar. Und wer das Prinzip (PF) nicht anerkennen und auf seine Rechtfertigungsleistungen verzichten wollte, der würde dadurch bei einem völlig unplausiblen und nicht lebbaren totalen Skeptizismus landen.

5.2 Religionsphilosophische Anwendung auf mystische Wahrnehmungen

Eine ähnliche *prima-facie*-Rechtfertigung gilt nun laut Alston für bestimmte verfestigte Formen religiöser doxastischer Praktiken: Sie können durchaus Erkenntnisformen sein und vielleicht sogar Wissen produzieren; ein Beispiel wäre etwa der Prozess der „Unterscheidung der Geister" nach Ignatius von Loyola. Ähnliches könnte grundsätzlich aber auch für spontan über das Subjekt hereinbrechende religiöse Erfahrungen gelten. Alston expliziert eine Variante des Prinzips (PF) auch für religiöse doxastische Praktiken, genauer gesagt Wahrnehmungen Gottes, und nennt sie (PFG):

(PFG) Die Tatsache, dass ein Subjekt *S* eine mystische Erfahrung hat, die ein Fall davon zu sein scheint, dass *Gott* dem *S* so-und-so erscheint, macht die Meinung, dass *Gott* (existiert und) so-und-so ist, *prima facie* gerechtfertigt.

Mystische Erfahrungen gelten also bis zum Auftauchen von „overriders" als gerechtfertigt. Was sind nun aber die „mystischen Erfahrungen", von denen Alston hier spricht? Alston meint damit Formen religiöser Erfahrung, die man im weiteren Sinne mit Wahrnehmungserfahrungen vergleichen kann (daher auch der Buchtitel *Perceiving God*). Er schreibt solchen mystischen Erfahrungen folgende Merkmale zu:

a) Mystische Erfahrungen haben *Gegenwärtigkeits- bzw. Anwesenheits*charakter, unterscheiden sich also vom bloßen Denken-an-Etwas.

b) Bei der sprachlichen Beschreibung solcher Erfahrungen ist Vorsicht geboten: Wo von „sehen", „fühlen" etc. die Rede ist, dort sind die Wahrnehmungsverben *im rein phänomenologischen Sinne*

gemeint, unter Einklammerung der Frage, ob das Wahrgenommene auch existiert.

c) Die mystische Wahrnehmung (wie wahrheitshaltig sie immer sein mag) ist *direkt.* Beispiele indirekter Wahrnehmung wären z. B. Fernsehbilder oder im religiösen Bereich die Berichte von Menschen, die Gott im Sonnenschein und Regen zu fühlen meinen. Alston streitet nicht ab, dass es auch solches gibt, im Zentrum seiner Aufmerksamkeit steht aber die direkte Form.

d) Die mystische Wahrnehmung ist häufig *nicht-sinnlich*, zumindest relativ zu den bekannten Sinnesvermögen. Es gibt z. B. Wahrnehmungsberichte seitens Menschen, die zwar niemanden sehen, hören oder taktil fühlen, aber doch die deutliche Wahrnehmung haben, dass eine Person im Raum ist, die es gut mit ihnen meint.

e) Mystische Erfahrungen sind *fokal*, d. h. dass die Wahrnehmung Gottes alle anderen Inhalte überdeckt bzw. ausblendet. (Freilich stellt Alston nicht in Abrede, dass es daneben auch so etwas wie begleitende religiöse Erfahrungen geben kann, die sogar den Hintergrund der Alltagserfahrung bilden.)

f) Mystische Erfahrungen können *spontan oder bewusst gesucht* auftreten und beide Formen haben erkenntnistheoretisch gesehen ihre Vorteile. Im Kontrast zu sonstigen doxastischen Praktiken stehen bewusst gesuchte religiöse Wahrnehmungen eher unter dem Verdacht, nicht wahrheitshaltig, sondern Produkte psychologischer Mechanismen wie Projektionen, Wunschdenken, Autosuggestion etc. zu sein; spontan hereinbrechende und dem Subjekt quasi aufgezwungene Wahrnehmungen schneiden unter dieser Rücksicht besser ab. Andererseits sind die bewusst gesuchten Wahrnehmungen dieser Art – wie sie etwa in monastischen Orden und anderen religiösen Gemeinschaften auftreten – stabiler, und die entsprechenden spirituellen Praktiken sind oft über viele Jahrhunderte lang geprüft und verfeinert worden.[30]

---

[30] *W. P. Alston*, Mystical Perception (s. Anm. 29), 203f.

5.3 Alstons Paritätsargument zugunsten gerechtfertigter religiöser Wahrnehmungsmeinungen

Aber ist das Prinzip (PFG) nun plausibel? Genießen mystische Wahrnehmungen wirklich *prima facie*-Rechtfertigung? Anders als im Fall von (PF) kann man ohne Anerkennung von (PFG) ja völlig unproblematisch sein Leben gestalten und verfiele in keinen generellen und unplausiblen Skeptizismus. Beweisen kann man (PFG) natürlich auch nicht. Aber (PFG) ist laut Alston auch nicht so unplausibel, wie es einer verbreiteten religionskritischen Meinung entspricht. Alston untermauert das mit drei Argumenten.

Das erste läuft auf eine Verschiebung der Beweislast ähnlich wie bei Plantinga hinaus: Da die Lehrsysteme der theistischen Religionen auch Doktrinen über die Möglichkeit und sogar Erwartbarkeit epistemisch verlässlicher mystischer Wahrnehmungen enthalten, müsste, wer (PFG) bestreiten will, auch beweisen können, dass die theistischen Lehrgebäude falsch sind und Gott niemals zur Ursache religiöser Wahrnehmung werden kann. Alstons Strategie ist jener Plantingas ähnlich: Es geht um die Zuweisung einer kaum einlösbaren Beweislast an die religionskritischen Opponent:innen.

Das zweite Argument ist ein Paritätsargument, mit dem Alston zeigt, dass man die Kritikpunkte, die man religiöser Wahrnehmung entgegenbringt, ebenso auch manchen anderen Wahrnehmungsformen entgegenbringen könnte, die aber gemeinhin als völlig untadelig gelten. Was also für diese recht ist, sollte für mystische Wahrnehmungen billig sein, und man sollte für die letzteren keinen unfair erhöhten epistemologischen Standard einführen. Konkret vergleicht Alston die normale Sinneswahrnehmung [SW] mit mystischer Wahrnehmung [MW] und bemüht sich, vier Einwände gegen die Verlässlichkeit von MW zu entkräften:

(i) *SW machen alle, MW nur wenige.* – Alston erwidert, dass es auch andere demographisch seltene doxastische Praktiken gibt, die dennoch Wahrheiten zutage fördern: Man denke an wissenschaftliche oder philosophische Einsicht, die Intuitionen gewiefter Kriminalist:innen oder das absolute Gehör von Klavierstimmer:innen.

(ii) *SW erfolge kontinuierlich, MW nur selten.* – Dazu erwidert Alston im Kern dasselbe wie zu (i): Auch diskontinuierlich aktive doxastische Praktiken können Wahrheiten zutage bringen.

(iii) *SW sei lebendig und detailreich, während MW typischerweise inhaltlich mager und dunkel bleibe.* – Alston wendet ein, dass dies zwar für die Sehwahrnehmung gelten mag, für Hören und Tasten schon weniger und für andere Wahrnehmungsformen vielleicht noch weniger. Dennoch würde niemand bestreiten, dass z. B. auch Tast- und Geruchssinn trotz ihrer relativen Magerkeit mitunter Wahrheiten zutage fördern können.

(iv) *Die Meinungen aufgrund von SW ergeben ein intersubjektiv sehr stimmiges Bild, während MW notorischerweise zu inkompatiblen religiösen Behauptungen führe.* – Alstons Antwort hat Ähnlichkeiten mit John Hicks Pluralismus und ist weniger überzeugend als jene zu (i) bis (iii): Ein und derselbe Gott (bzw. dieselbe „ultimate reality") könne sich in radikal unterschiedlichen sekundären Qualitäten äußern, sodass die unterschiedlichen Beschreibungsweisen eben doch nur vordergründigen Anschein betreffen; und dennoch nehme man immer dieselbe ultimate reality wahr. Dem Selbstverständnis vieler religiöser Menschen dürfte dies zuwiderlaufen und für das interreligiöse Gespräch ist es weniger hilfreich, als es zunächst scheinen mag: Es gehört eben zum doktrinären Kern mancher Religionen, ob und wie sich die höchste Realität zeigt. Im Hinayana-Buddhismus etwa ist es geradezu ein Glaubensartikel, dass die höchste Realität impersonal ist und jede gegenteilige Wahrnehmung eine Illusion sei.

Alstons drittes Argument will mystische Wahrnehmungen dadurch rechtfertigen, dass sie in einem gewissen Sinn eben doch testbar oder öffentlich abgleichbar seien: Hauptkriterien authentischer mystischer Wahrnehmungen sind seiner Meinung nach die Konformität zum Doktrinenbestand der jeweiligen Gemeinschaft, geistliche Früchte wie ein stabiler innerer Frieden und spirituelles Wachstum, sowie ein gewisses Maß an Neuigkeit des Erfahrungsinhalts, sodass reine Projektion und Wunschdenken als Ursache unplausibel werden. Alston räumt ein, dass die Testbarkeitsmethoden bei religiösen Wahrnehmungen drastisch unschärfer sind als in der Wissenschaft und auch die Erfüllung der genannten Kriterien nicht leicht überprüfbar ist, er relativiert dies aber wieder mit einem Paritätsargument: Auch Introspektion und rationale Intuition seien ja in ihrem Erfolg nicht leicht objektiv prüfbar und dennoch können sie Wahrheiten zutage fördern.

Alston zieht aus seinen Überlegungen daher das Fazit, dass (PFG) durchaus haltbar ist und mystische religiöse Wahrnehmungen er-

kenntnistheoretisch respektabler sind als oft angenommen. Meinungen über Wahrnehmungen Gottes, die aus mystischer Erfahrung gewonnen wurden, können daher solange als gerechtfertigt gelten, als sie nicht durch hinreichend starke „overriders" entkräftet werden.[31] Alston warnt aber vor einem epistemischen Imperialismus durch unangemessen hohe Kriterien: Religiöse Erfahrung sei – auch wenn sie manche Eigenarten mit ihr teile – doch nicht unbesehen mit den Kriterien für Sinneswahrnehmung zu messen; überhaupt solle man nicht alle unsere Meinungsbildungspraktiken an der Sinneswahrnehmung (und erst recht nicht an unserem besonders hoch entwickelten Gesichtssinn) messen.

6. Die Rollen religiöser Erfahrung im Vergleich

6.1 Drei Varianten des Belegwertarguments

Alle drei erörterten Positionen verwerten die religiöse Erfahrung im Sinne eines *evidential argument* bzw. Belegwertarguments, es geht also um den unmittelbaren Erkenntniswert dieser Erfahrungen und nicht um deren ursächliche Erklärung. Das gilt auch für Swinburne, obwohl es erst auf den zweiten Blick erkennbar ist und er den Theismus insgesamt wie eine großräumige Hypothese behandelt und für deren Wahrscheinlichkeit argumentiert. Swinburnes eigentliches Kumulativargument, das sechs Indizien bündelt und Gott als deren beste Erklärung vorschlägt, hat nur die untergeordnete Funktion, Hindernisse für die Glaubwürdigkeit der religiösen Erfahrung aus dem Wege zu räumen, indem es zeigt, dass die Existenz Gottes nicht höchst unwahrscheinlich und die religiöse Erfahrung damit vertrauenswürdig ist. Die Hauptlast der Begründung liegt in Swinburnes Gesamtargumentation aber, wie gesehen, bei der religiösen Erfahrung. Alston und Plantinga geht es im Kern darum, warum man religiöser Erfahrung als Beleg vertrauen kann: Alston argumentiert dafür primär erkenntnistheoretisch im engeren Sinne, indem er die Unterschiede zwischen religiöser und sonstiger Erfahrung relativiert, Plantinga dagegen geht in seinem konstruktiven Theorieteil eher er-

[31] *W. P. Alston*, Mystical Perception (s. Anm. 29), 213.

kenntnismetaphysisch vor, indem er einen christlichen Modellvorschlag zum Zustandekommen religiöser Erfahrung entwickelt. Diesem Vorschlag vorgeschaltet sind aber ausführliche erkenntnistheoretische Überlegungen im engeren Sinne, die verengte erkenntnistheoretische Vorstellungen aufbrechen und damit einer religiösen Erkenntnistheorie Spielraum verschaffen.

6.2 *Ad-intra*- und *Ad-extra*-Argumentationen

Man könnte sich die Frage stellen, an wen sich die drei erörterten Argumentationen eigentlich richten könnten: Haben sie apologetisches Potenzial nach außen, oder primär eine vergewissernde Funktion nach innen, für ähnlich Denkende, samt der Abweisung absehbarer Einwände? Von allen drei Autoren argumentiert Swinburne am deutlichsten *ad extra*, d. h. er strebt einen Glaubwürdigkeitsausweis des Christentums auch gegenüber Andersdenkenden an. Auch sein (wie gesehen, bedeutsames) Belegwertargument aus der religiösen Erfahrung ist so angelegt, dass es keine theologischen Vorleistungen seitens des Dialogpartners benötigt: Die Glaubwürdigkeits- und Zeugnisprinzipien sind nichts spezifisch Religiöses, und dass es historisch greifbare religiöse Erfahrungsberichte seitens durchaus rationaler Menschen gibt, dürfte auch von Andersdenkenden zumindest als historisches Faktum kaum wegdiskutierbar sein. Swinburnes Belegwertargument ist also grundsätzlich auch für jene Menschen relevant, die selbst gar keine solchen religiösen Erfahrungen machen. (Die einzige minimale Vorleistung, die Opponent:innen erbringen müssten, wäre, dass sie nicht auf einem grundsätzlichen Atheismus oder starken Agnostizismus beharren, der religiöse Erfahrung a priori (qua Täuschung, Projektion o. a.) als niemals erkenntnisrelevant erklärt.)[32] – Bei Plantinga dagegen wird die religiöse Erfahrung vor allem in ihrer Rolle *ad intra* betrachtet: Den christlichen Gläubigen wird eine (an die aktuelle Erkenntnistheorie anschlussfähige) erklärende Theorie angeboten, warum sie ihren religiösen Erfahrungen durchaus vertrauen können (wenngleich sie natürlich immer wachsam gegenüber möglichen Selbsttäuschungen etc. bleiben sollten). Anders als bei Swinburne wird das historische

[32] Ob ein solches Argument auch ad extra plausibel und erfolgreich sein kann, ist eine andere Frage. S. dazu nochmals unten 6.5.

Faktum religiöser Erfahrungen jedoch nirgends relevant für die Argumentation. Als *ad-extra*-Komponente interessant sind jedoch Plantingas Einlassungen gegen Evidentialismus, verengten Fundationalismus und Argumentationsmuster der Religionskritik. – Alston vertritt eine interessante Mittelposition: Natürlich kann man auch sie zunächst als *ad intra*-Theorie lesen, also eine für erkenntnistheoretisch interessierte Christ:innen entwickelte Theorie darüber, wie religiöse Wahrnehmungen zustande kommen und welche Wirkungen sie haben, sofern man bestimmte theologische bzw. erkenntnismetaphysische Prämissen dazunehmen wollte. Als solche wäre die Theorie dann ähnlich leistungsfähig wie jene Plantingas. Alstons Paritätsargument aus dem Vergleich zwischen religiös-mystischen und sonstigen doxastischen Praktiken und deren Kriterien basiert jedoch nicht auf theologischen Prämissen und hat einige Plausibilität, d. h. dieses Argument könnte auch *ad extra* wirksam sein.[33]

6.3 Formen der Beweislastumkehr zugunsten religiöser Überzeugungen

Argumentationsstrategisch betrachtet, nehmen alle drei Autoren an irgendeiner Stelle Beweislastverteilungen vor, die sich zugunsten der Anerkennung religiöser Erfahrung und der daraus erwachsenden religiösen Meinungen bzw. Überzeugungen auswirken, ja sogar auf eine Beweislastumkehr relativ zu verbreiteten Einschätzungen hinauslaufen. Bei Swinburne geschieht dies über die Glaubwürdigkeits- und Zeugnisprinzipien, die auch für religiöse Erfahrungen gelten, diesen *prima-facie*-Rechtfertigung verleihen und dem Theismus nur mehr den Nachweis der Nicht-sehr-Unwahrscheinlichkeit auferlegen. – Alstons Prinzip (PF) und seine religionsphilosophische Konkretisierung (PFG) erfüllen einen ähnlichen Zweck: Mystische Erfahrungen genießen *prima-facie*-Rechtfertigung bis zum Auftauchen stärkerer „overriders". Bei Plantinga schließlich sind Beweislastumkehr und die Revision gängiger Ausgangsannahmen der Religionsphilosophie und gängiger Rationalitätsverständnisse sogar eine Art Strukturprinzip hinter seiner Reformierten Erkenntnistheorie:

[33] In seinem späten Werk *Beyond Justification* (s. Anm. 29) bietet Alston eine hoch differenzierende Analyse der weltanschaulichen Einbettungen und „overriders" von Erfahrungsinhalten, allerdings ohne deutliche Querverbindungen zur religiösen Erkenntnistheorie.

Angefangen von seinem augustinischen Philosophieverständnis (gemäß dem jede Person einfach irgendwo innerhalb ihrer Weltanschauung zu philosophieren beginnen darf, ungeachtet der Frage, ob die Prämissen dafür aus der Offenbarung oder aus natürlicher Vernunft stammen) über seinen Anti-Evidentialismus und die Betonung der Rolle basaler Meinungen bis hin zur oben in 4.3 erwähnten beweistheoretischen Pointe des A/C-Modells: Wer den Theismus oder das Christentum als jedenfalls „unwarranted" nachweisen möchte, müsste zunächst deren Falschheit nachweisen. Solange dieser Nachweis nicht erbracht ist, bewegen sich die Gläubigen, die auf den *sensus Divinitatis* oder den Beistand des Heiligen Geistes vertrauen, innerhalb ihrer erkenntnistheoretischen Rechte.

6.4 Semantische Transparenz religiöser Erfahrungen?

Die starke Begründungslast, die auf religiösen Erfahrungen bei allen drei Autoren ruht, legt die Frage nahe, wie diese Erfahrungen inhaltlich beschaffen sein müssen, damit sie diese Rolle spielen können: Besonders bei Swinburne hat man den Eindruck, dass bestimmte Erfahrungen ihr „Kommen von Gott" derart selbsttransparent und eindeutig an sich tragen, dass sie sich sogar als Begründungsinstanz für jene Menschen eignen, die selbst gar keine solchen Erfahrungen machen, sondern sie nur berichtet bekommen. Bei Alston steckt in der Formulierung der Prinzipien (PF) und (PFG) ebenfalls eine starke Objektbezogenheit und das Kommen religiöser Erfahrungen von Gott scheint ebenfalls problemlos selbsttransparent: Es handelt sich bei religiösen Erfahrungen ja inhaltlich um solche, dass Gott dem Subjekt *S* so-und-so erscheint, und solche Erfahrungen machen die Meinung, dass Gott (existiert und) so-und-so ist, *prima facie* gerechtfertigt (siehe oben Abschnitt 5.2). Im Unterschied zu Swinburne scheint Alston allerdings stärker von einer Einbettung dieser Erfahrungen in eine mystisch-religiöse Praxis auszugehen, während Swinburne eher an isolierte, visionsartige außergewöhnliche Episoden mit reicher, eindeutiger Bedeutung denkt. Auch Alston scheint trotz der sozialen Einbettung insgesamt – wenn wir das in Abschnitt 2.1 erläuterte Spektrum von gewöhnlichen und außergewöhnlichen religiösen Erfahrungen zugrunde legen – eher außergewöhnliche Erfahrungen im Blick zu haben: Ein *Perceiving God*, das der Buchtitel anspricht, geht über den alltäglichen Lauf der Dinge hinaus. Bei

Plantinga tritt der objektgerichtete Charakter religiöser Erfahrung dagegen weitgehend zurück und die religiösen Erfahrungen werden eher indirekt: „Gott spricht jetzt zu mir" wird z. B. anhand der Schriftlesung erfahren, „Gott hat all das geschaffen" anhand eines Natureindrucks" und „Gott missbilligt, was ich da plane" anhand einer Situation. Der Anwesenheits- und Gegenwärtigkeitscharakter, den Alston mystischer Erfahrung zuschreibt, fehlt in Plantingas Beispielen ebenfalls (das heißt allerdings nicht, dass Plantinga solche Situationen ausschlösse: In seiner Autobiographie berichtet er, selbst einige davon gemacht zu haben[34]). Die Qualität des „Kommens von Gott" basaler religiöser beliefs wird bei Plantinga nicht durch den selbsttransparenten Inhalt gestiftet, sondern durch die theoretische Einbettung in die A/C-Modelle.

6.5 Isolationismus bezüglich religiöser Erfahrungsmeinungen?

Allen drei Autoren wird zuweilen ein unplausibler Atomismus oder Isolationismus bezüglich religiöser Meinungen (besonders jener aus religiöser Erfahrung) vorgeworfen. Diese Kritik trifft (in unterschiedlichem Maße) auch zu, am meisten – vordergründig – auf Plantinga und Swinburne: Swinburne scheint an außergewöhnliche visions-, auditions- und begegnungsähnliche Wahrnehmungen von Gott zu denken, die ihre Bedeutung unmissverständlich an sich tragen. Der Isolationsvorwurf geht damit aber zum Teil auch wieder ins Leere, weil solche Situationen eben so außergewöhnlich sind, dass ihre Isoliertheit zu erwarten ist und wenig ins Gewicht fällt.

Ein gewisses Problem ergibt sich freilich für die Gesamtarchitektonik von Swinburnes Überlegungen, denn die religiöse Erfahrung soll ja eine Rolle in der Argumentation für die Existenz Gottes spielen. Swinburne muss also voraussetzen, dass die Definition, die Attribute und die allfälligen Manifestationsweisen Gottes schon klar sind, bevor über seine Existenz entschieden ist.[35] Durchschnittlichen

---

[34] *A. Plantinga*, A Christian Life Partly Lead, in: K. J. Clark (Hrsg.), Philosophers Who Believe. The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers, Downers Grove 1993, 45–82.

[35] Swinburne geht auch publikatorisch so vor: Die Definitionsfrage wird in ders., The Coherence of Theism (s. Anm. 14) abgehandelt, die Existenzfrage in ders., The Existence of God (s. Anm. 12).

Gläubigen mag diese Diskrepanz aufgrund der vielen Selbstverständlichkeiten, die man aus religiöser Sozialisierung erworben hat, gar nicht auffallen. Die philosophische Tradition der natürlichen Theologie wäre aber anders vorgegangen: Ertrag der Existenzargumente – exemplarisch etwa bei den „Fünf Wegen" des Thomas von Aquin in Summa Theologica I, 2, 3 sichtbar – ist es ja auch, dass die Attribute Gottes im Zuge der Argumente geklärt werden. Auf die Brauchbarkeit von Swinburnes philosophischer Theologie hat das aber Rückwirkungen: Sie wird nur gegenüber jenen plausibel sein, die die Frage der Attribute Gottes bereits als geklärt empfinden, und daher mehr Vergewisserungsfunktion nach innen als apologetische Wirkung nach außen haben.

Bedenkenswerter ist der Atomismus/Isolationismus-Einwand im Falle Plantingas: Religiöse Menschen erscheinen bei ihm gleichsam wie gut geölte Erkenntnismaschinen, die unter passenden Rahmenbedingungen zuweilen religiöse Manifestationsmeinungen produzieren. Woher diese ihren Inhalt haben und dass in die begriffliche Fassung und Einordnung solcher religiöser Meinungen allerlei an theologischen Hintergrundannahmen und Deutungsleistungen einfließt, wird nicht ausreichend deutlich. Auch die A/C-Modelle liefern hierzu nur eine Teilantwort: Man würde den *sensus Divinitatis* und den Beistand des Heiligen Geistes wohl in Richtung einer Illuminationstheorie überspannen, wenn man ihm auch die Bereitstellung sämtlicher Inhalte zuschreiben würde. Einen wesentlichen Teil der Inhalte liefert vielmehr die gefestigte und stabile Gemeindepraxis, die eine epistemisch freundliche Umgebung für religiöse Meinungsbildung mit gemeinsamen theologischen Selbstverständlichkeiten bildet. Religiöse Meinungen erfahren auf diesem Hintergrund scheinbar eine direkte Rechtfertigung aus der religiösen Erfahrung. Auf diesem kommunitären Hintergrund wirkt auch Plantingas Philosophie am plausibelsten. Für Menschen in anderen Situationen – etwa weltanschaulich Suchende und Verunsicherte – sind indirekte, reflexive Vergewisserungen, ob man (einzelnen oder auch allen) religiösen Erfahrungen trauen kann, aber wohl viel wichtiger, als Plantinga dies einschätzt.

Am deutlichsten ist die Einbettung der religiösen Wahrnehmung in größere erkenntnistheoretische Zusammenhänge bei Alston, zumal in seinen jüngeren Werken. Alston streicht die Vielfalt der doxastischen Praktiken und ihrer sozialen Einbettungen sowie die komplexen Wege, auf denen in einem Meinungs- und Überzeu-

gungssystem „overriders“ für Erfahrungsmeinungen zustande kommen können, stark heraus. In dieses Bild passt auch, dass das Problem der Diversität religiöser Erfahrungen gerade von Alston am ernstesten genommen wird. Der Vorwurf des Erfahrungsatomismus und Isolationismus trifft Alston also nur bedingt.

7. Rückblick

Die erörterten analytisch-philosophischen Zugänge zur religiösen Erfahrung zeigen bei näherer Betrachtung also ein durchaus differenziertes Bild, sowohl was die Basis, die genaue argumentative Rolle und die Einschätzung der Stärke des jeweiligen Resultats betrifft. Sehr allgemein betrachtet, war in den kritischen Anfragen an diese Ansätze allerdings auch ein wiederkehrendes Muster erkennbar: Es hat sich gezeigt, dass auch die Berufung auf religiöse Erfahrung nicht ohne eine Reihe stillschweigender inhaltlicher Voraussetzungen, speziell hinsichtlich des Gottesbegriffs, funktioniert. Woher diese genommen und begründet werden, dafür sind verschiedene philosophische und theologische Wege denkbar. Aus philosophischer Sicht ist eine der nach wie vor zu Gebote stehenden Zugangsweisen zur Klärung der Rationalität solcher Voraussetzungen eine Form philosophischer Theologie (diese Weg schlagen übrigens auch die dargestellten Autoren an anderer Stelle ihrer Werke und auf ihre Weise ein). Ob die Begründung religiöser Meinungen bzw. Überzeugungen über religiöse Erfahrung tatsächlich jene grundsätzliche und aussichtsreiche Alternative zur philosophischen Theologie darstellt, als die sie mitunter eingeschätzt wird, mag daher mit Fragezeichen versehen werden.

Richard Swinburne, Die Existenz Gottes. Stuttgart 1987 (engl. The Existence of God, 1979 ²1991)

Die Aussage ›Gott existiert‹ soll hier als logisch gleichbedeutend gelten mit der Aussage ›Es existiert eine Person[1], körperlos (d. h. ein Geist), ewig, vollkommen frei, allmächtig, allwissend, vollkommen gut und Schöpfer aller Dinge‹. Ich gebrauche das Wort ›Gott‹ als Name für die so beschriebene Person. Mit Gottes ewiger Existenz meine ich, daß Gott immer existiert hat und immer existieren wird. Daneben gibt es in der christlichen Tradition noch die andere Deutung von ›ewig‹ als ›zeitlos‹ oder ›außerhalb der Zeit‹; doch ist diese Deutung erst im 4. Jahrhundert aufgekommen. Ihr läßt sich nur schwerlich ein Sinn abgewinnen, und aus an anderer Stelle erörterten Gründen[2] scheint es für einen Theisten ganz unnötig zu sein, sich mit der Bürde eines solchen Verständnisses von ›ewig‹ zu belasten. Unter Gottes vollkommener Freiheit verstehe ich, daß kein Ding, kein Ereignis und kein Zustand (auch nicht seine eigenen vergangenen Zustände) ihn kausal dazu bestimmen, das zu tun, was er tut; einzig seine Wahl zum Zeitpunkt seines Handelns bestimmt, was er tut. Gottes Allmacht heißt soviel wie seine Fähigkeit, das zu tun, was für ihn zu tun logisch möglich (d. h. widerspruchsfrei denkbar) ist. Mit Gottes Allwissenheit ist gemeint, daß er alles weiß, was für ihn zu wissen logisch möglich ist. Gottes vollkommene Gutheit bedeutet, daß er niemals moralisch schlecht handelt. Gott als Schöpfer aller Dinge will heißen, daß alles, was außer seiner selbst zu irgendeinem Zeitpunkt existiert, deswegen existiert, weil er es zu diesem Zeitpunkt hervorbringt, in seiner Existenz erhält oder zuläßt, daß es existiert. 16 17

1 Ich verwende dieses Wort in seiner modernen Bedeutung. Meines Erachtens würden nur wenige Christen bestreiten, daß Gott etwa in diesem Sinn Person ist. Rechtgläubige Christen würden normalerweise aber auch sagen, daß in einer Sonderbedeutung von ›Person‹ Gott »in drei Personen, doch einem Wesen« existiert. Hierbei verwenden sie das Wort ›Person‹ als Übersetzung für das lateinische *persona* und das griechische ὑπόστασις, und zwar in einem Sinn, der meines Erachtens nicht mit der ersten Behauptung konkurrieren soll.

2 Vgl. R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977, Kap. 12.

Unglücklicherweise hat in der jüngeren Religionsphilosophie die Tendenz vorgeherrscht, die einzelnen Argumente für die Existenz Gottes isoliert voneinander zu betrachten. Es läßt sich natürlich nichts dagegen einwenden, wenn jemand zunächst um der Klarheit der Darstellung willen jedes Argument gesondert untersucht. Doch muß man sicherlich zumindest auch damit rechnen, daß sich die Argumente gegenseitig stützen oder auch schwächen; jedenfalls ist diesen Möglichkeiten nachzugehen. Manchmal betrachten Philosophen die Argumente zugunsten der Existenz Gottes auch aus folgender Überlegung streng isoliert voneinander: Das kosmologische Argument beweist nicht die Folgerung, ebensowenig das teleologische usw.; also beweisen diese Argumente nicht die Folgerung. Diese ›Teile und herrsche‹-Technik in bezug auf Argumente ist jedoch völlig unannehmbar. [...] 19

Zur Abschätzung des kumulativen Effekts von Argumenten werde ich sie nacheinander betrachten, angefangen beim kosmologischen Argument einschließlich des Arguments vom Übel zugunsten der Nicht-Existenz Gottes, und dann fragen, wieweit die Prämissen jedes Arguments das Gewicht der vorhergehenden Argumente erhöhen oder mindern. Hier schon ein kurzer Ausblick auf einige meiner Ergebnisse: Einerseits will ich zeigen, daß die von mir erörterten Argumente für oder gegen die Existenz Gottes weder isoliert noch zusammen gute deduktive Argumente darstellen. Andererseits will ich aber auch deutlich machen, daß die meisten Argumente zugunsten der Existenz Gottes (sowohl gesondert als auch zusammen betrachtet) gute C-induktive Argumente sind, d. h., daß ihre Prämissen es wahrscheinlicher machen, daß Gott existiert, als es ohne diese Argumente der Fall wäre. Darüber hinaus soll aber auch klar werden, daß das Argument vom Übel auf die Nicht-Existenz Gottes kein gutes C-induktives Argument ist. Das heißt, entgegen der herrschenden Überzeugung und der Ansicht vieler Theologen spricht die in dieser Welt vorkommende Art von Übel 20

nicht gegen die Existenz Gottes, sie macht es nicht weniger wahrscheinlich, daß Gott existiert, als wenn es diese Übel nicht gäbe. Ist dies richtig, dann stellen die Prämissen aller hier erörterten Argumente zusammen ein gutes C-induktives Argument für die Existenz Gottes dar. (Natürlich wird sich auch zeigen, daß einige Argumente, für sich betrachtet, die Folgerung ›Gott existiert‹ stärker stützen als andere.) Entscheidend aber ist, ob alle Argumente zusammen die Existenz Gottes auch wahrscheinlich machen, ob das Abwägen aller relevanten Beweismaterialien den Theismus begünstigt oder nicht. Denn insofern die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese für die Frage wichtig ist, ob wir auf ihrer Basis handeln oder nicht handeln sollen, sollten wir doch offensichtlich auf der Basis einer solchen Hypothese handeln, deren Wahrheit nicht nur aufgrund eines begrenzten Wissens, sondern aufgrund aller uns zur Verfügung stehenden Beweismaterialien, aufgrund alles dessen, was wir über die Welt wissen, wahrscheinlich ist. Der religiöse Mensch behauptet, sein religiöser Standpunkt gebe all seiner Erfahrung einen Sinn; ähnlich denkt meist auch sein atheistischer Rivale. Im letzten Kapitel werde ich die Frage beantworten, ob das Abwägen aller relevanten Beweismaterialien die Wahrheit des Theismus wahrscheinlich macht oder nicht. Nur kurz werde ich mich mit der Ansicht auseinandersetzen, irgendwelche Argumente stellten gesondert oder in Verbindung miteinander ein gutes deduktives Argument dar. Diese knappe Erörterung erscheint deswegen gerechtfertigt, weil sich bereits viele andere Philosophen mit all ihrem Können dieser Aufgabe zugewandt haben und heute nur noch verhältnismäßig wenige behaupten, in dieser Frage könne es gute deduktive Argumente geben. Vielmehr will ich die meiste Zeit der Frage widmen, welches induktive Gewicht solchen Argumenten zukommt. Ich werde also bei jedem Argument fragen, ob es sich bei ihm um ein gutes C-induktives Argument handelt; erst nach der Diskussion aller Argumente werde ich dann auch fragen, ob sie in Verbindung miteinander auch ein gutes P-induktives Argument ergeben. Diese Vorgehensweise empfiehlt sich, weil es, wie wir noch sehen werden, weitaus leichter ist herauszufinden, ob ein gutes C-induktives Argument vorliegt, als zu erkennen, ob es sich bei ihm auch um ein gutes P-induktives Argument handelt. 21 22

Für alle Propositionen p und q ist $P(p/q) = 1$ genau dann, wenn q die Behauptung p gewiß macht, etwa wenn q die Behauptung p in sich enthält, d. h. wenn sich p aus q schlüssig deduktiv ableiten läßt. Demgegenüber ist $P(p/q) = 0$ genau dann, wenn q die Behauptung $\sim p$ gewiß macht, etwa wenn q die Behauptung $\sim p$ in sich einschließt.[6] $P(p/q) + P(\sim p/q) = 1$. Wenn also $P(p/q) > \frac{1}{2}$, dann auch $P(p/q) > P(\sim p/q)$; auf der Basis von q ist es dann wahrscheinlicher, daß p als daß $\sim p$ wahr ist. So ist ein Argument von b auf h (bei vorgegebenem Hintergrundwissen w) genau dann ein schlüssiges C-induktives Argument, wenn $P(h/b.w) > P(h/w)$, und genau dann ein schlüssiges P-induktives Argument, wenn $P(h/b.w) > \frac{1}{2}$. 23

[...] für den Augenblick soll w bloße tautologische Beweisgründe umfassen, dagegen b alle auf Erfahrung beruhenden Beweismaterialien. Unsere Hypothese h laute nun: ›Gott existiert‹. Beweisgründe, welche für die Existenz Gottes vorgebracht werden, seien die Propositionen b_1, b_2, b_3 usw. So stehe b_1 für ›Es existiert ein physisches Universum‹. Bei der Argumentation von b_1 auf h handelt es sich also um das kosmologische Argument. $P(h/b_1.w)$ steht nun für ›die Wahrscheinlichkeit, daß Gott existiert, unter der Voraussetzung, daß es ein physisches Universum gibt‹ – sowie weiterer tautologischer Beweisgründe, die später außer Betracht bleiben können. Wenn $P(h/b_1.w) > \frac{1}{2}$, dann handelt es sich bei dem Argument von b_1 auf h um ein gutes P-induktives Argument. Ich werde sechs Argumente (auf der Basis von $b_1 \ldots b_6$) zugunsten der Existenz Gottes sowie eines (b_7) gegen seine Existenz diskutieren. Ich will dann zeigen, daß für jeden Beweisgrund b_n (wobei $n = 1 \ldots 6$) gilt $P(h/b_n.w) > P(h/w)$ und daß $P(h/b_7.w) = P(h/w)$. Entscheidend ist am Ende dann die Frage, ob tatsächlich $P(h/b_1 \ldots b_7.w) > \frac{1}{2}$. 24

Wenn ich hier die Symbole der Konfirmationstheorie verwende, will ich natürlich nicht behaupten, einem Ausdruck von der Form $P(p/q)$ komme immer ein genauer numerischer Wert zu. Die Wahrscheinlichkeit mag nur größer oder geringer sein als andere Wahrscheinlichkeiten (einschließlich solcher mit genauer Wertangabe), ohne selbst numerisch ausdrückbar zu sein. Beispielsweise könnte $P(h/b_1.w)$ größer sein als $P(h/b_2.w)$, geringer als $P(h/w)$ und auch kleiner als $\frac{1}{2}$, ohne daß sich diese Wahrscheinlichkeit auch exakt in Zahlen ausdrücken lassen müßte. So könnte etwa eine naturwissenschaftliche Theorie auf der Basis desselben Beweismaterials wahrscheinlicher sein als eine andere, ohne daß man zugleich behaupten müßte, ihr komme ein genauer numerischer Wert zu; oder es mag wahrscheinlicher sein, daß eine Vorhersage eintrifft als daß sie nicht eintrifft, daß ihre Wahrscheinlichkeit also größer ist als $\frac{1}{2}$, ohne daß man zugleich auch behaupten müßte, sie ließe sich exakt numerisch ausdrücken.[8]

Manchmal wird behauptet, die verschiedenen Argumente zugunsten der Existenz Gottes bewiesen unterschiedliche Dinge. Das kosmologische Argument beweise höchstens die Existenz irgendeines notwendigen Wesens, das teleologische höchstens die irgendeines Urbaumeisters,[9] das Wunderargument höchstens die irgendeines Poltergeistes – was also ist ihr gemeinsamer Beweisgegenstand? Dieser Einwand führt uns wieder auf den Ausgang zurück. Prämissen beweisen nicht nur eine einzige Sache: Aus den Prämissen eines deduktiven Arguments lassen sich viele Folgerungen ableiten, und die Prämissen eines induktiven Arguments stützen unterschiedlich stark unterschiedliche Folgerungen.

Für was kann der Umstand ›Im Sand findet sich ein Abdruck in Form eines menschlichen Fußes‹ als Beweis dienen? Viele Behauptungen lassen sich mit unterschiedlichem Gewißheitsgrad damit stützen – daß Sand formbar ist, daß irgendein Lebewesen dort gewesen ist, daß ein Mensch über den Sand gelaufen ist. Das Beweismaterial ›Fußabdruck im Sand‹ macht also unterschiedliche Behauptungen unterschiedlich wahrscheinlich. Uns interessiert hier die Auswirkung verschiedener Beweismaterialien auf die Behauptung ›Gott existiert‹. Bekräftigt jedes einzelne sie (d. h. vergrößert es ihre Wahrscheinlichkeit)? Macht jedes einzelne sie wahrscheinlich? Wir fragen also für verschiedene Beweismaterialien b_n und für h = ›Gott existiert‹ nach dem Wert von $P(h/b_n)$. Dieser Wert mag bei diesem oder jenem Beweisgrund b_n durchaus kleiner sein als der Wert $P(h_1/b_n)$ für irgendeine andere Hypothese h_1, etwa für die Behauptung ›Es existiert eine unpersönliche Ursache des Universums‹. Das heißt, b_n kann durchaus h_1 wahrscheinlicher machen als h. Doch selbst wenn gilt $P(h_1/b_n) > P(h/b_n)$, folgt daraus gewiß nicht, daß auch gilt $P(h_1/b_1 \ldots b_7) > P(h/b_1 \ldots b_7)$. Das heißt dann: Es könnte durchaus sein, daß die Hypothese ›Gott existiert‹ auf der Grundlage des Beweismaterials b_1 nur ganz wenig wahrscheinlicher wird, auf der Grundlage von b_2 ebenfalls nur ganz wenig, auf der von b_3 gleichfalls ganz wenig usw. Gleichzeitig könnte es für jedes Beweismaterial b_1, b_2, b_3 irgendeine wahrscheinlichere Hypothese h_1, h_2, h_3 geben, die mit der Behauptung ›Gott existiert‹ konkurriert, für die also gilt $P(h_n/b_n) > P(h/b_n)$; und dennoch könnte h auf der Basis des gesamten Beweismaterials wahrscheinlicher sein als jede andere konkurrierende Behauptung.

Ähnlich verhält es sich normalerweise mit jeder weitreichenden naturwissenschaftlichen oder historischen Hypothese. Jedes einzelne Beweismaterial macht die Theorie nicht sehr wahrscheinlich – und, für sich genommen, sogar eine weniger weitreichende Erklärung weitaus wahrscheinlicher. Dennoch verleiht das kumulierte Gewicht des gesamten Beweismaterials der weitreichenden Theorie einen hohen Wahrscheinlichkeitsgrad.

Augenscheinlich bedeutet es keinen Einwand gegen ein P- oder C-induktives Argument von b auf h, daß irgendeine gegensätzliche Hypothese h^* ebenfalls mit b vereinbar ist – wie dennoch einige Religionsphilosophen wohl annehmen. Sie scheinen zu meinen, wenn z. B. die Ordnung im Universum mit der Behauptung ›Gott existiert nicht‹ vereinbar sei, dann gebe es auch kein gutes Argument von der Tatsache dieser Ordnung auf ›Gott existiert‹. Man braucht aber nur einen kurzen Gedanken auf diese Frage zu verschwenden, und man erkennt, daß dies falsch ist. In jedem nicht-deduktiven Argument von b auf h ist nicht-h ebenfalls mit b vereinbar; dennoch sind einige nicht-deduktive Argumente unverkennbar gute Argumente.

Wäre aber das einzige Kriterium für die Beurteilung von Theorien das ihrer Fähigkeit zur Voraussage, dann käme ihnen allen die gleiche Wahrscheinlichkeit zu, wahr zu sein; denn alle sind gleich erfolgreich in der Voraussage der festgestellten Daten. Die Tatsache, daß viele dieser Theorien nicht ernsthaft erwogen wurden, ist Grund genug anzunehmen, daß noch irgendein anderes Kriterium eine Rolle spielte – und offensichtlich handelte es sich dabei um das der Einfachheit. Die meisten Theorien, die die vergangenen Positionen zuverlässig vorhersagen, stellen die Marsbahn recht kompliziert dar. Demgegenüber war die Ellipsenbahn des Mars sehr einfach.

Es muß demnach noch ein anderes Kriterium für die Wahl zwischen der unendlichen Zahl von Theorien, die alle gleich erfolgreich die bisher gemachten Beobachtungen vorhersagen, herangezogen werden, wenn überhaupt die Möglichkeit zu einer gerechtfertigten Vorhersage zukünftiger Ereignisse bestehen soll. Wollen wir vorhersagen, daß die Sonne auch morgen aufgehen wird, brauchen wir eine Theorie über die Sonnenbewegung. Um sie zu entwickeln, bedürfen wir eines Auswahlkriteriums für alle jene Theorien, die zuverlässig die vergangenen Beobachtungen vorhersagen würden. Die Geschichte der Naturwissenschaften zeigt, daß dieses Kriterium, wenn Hintergrundwissen fehlt, grundlegend das der Einfachheit ist. Es ist richtig, daß unsere Beurteilung, wann eine Theorie einfach ist, wesentlich von unserer naturwissenschaftlichen und mathematischen Erziehung herrührt; das heißt aber nicht, daß unsere Einschätzung deswegen in die Irre gehen müßte. Wir können nicht anders als so urteilen, wie uns intuitiv richtig erscheint. Ohne das Kriterium der Einfachheit gäbe es überhaupt keinen Fortschritt im Bereich der Forschung. *Simplex sigillum veri* (›Das Einfache trägt das Siegel des Wahren‹) ist ein beherrschendes Thema dieses Buches, wie im weiteren Verlauf noch deutlicher werden wird. Hier wollte ich auf nichts anderes verweisen als auf die große Bedeutung der Einfachheit innerhalb der Naturwissenschaften. Wollen wir für die Untersuchung der Wahrheit der Religion die Kriterien rationaler Prüfung, die uns in den Naturwissenschaften und auch sonst im Leben geläufig sind, anwenden, müssen wir auch dieses Kriterium heranziehen.

Das Bayessche Theorem

Die Wahrscheinlichkeit einer Theorie h auf der Grundlage des Beweismaterials b, welche direkt abhängig ist von der Ausgangswahrscheinlichkeit und dem Vorhersagewert von h sowie umgekehrt abhängig ist von der Ausgangswahrscheinlichkeit von b, läßt sich nun symbolisch darstellen. Wenn w für das Hintergrundwissen steht, das wir von den Dingen dieser Welt und ihrem Verhalten haben, b für das zu erklärende Phänomen und anderes relevantes Beobachtungsmaterial sowie h für unsere Hypothese, dann ist $P(h/b.w)$ eine Funktion der Ausgangswahrscheinlichkeit von h, nämlich $P(h/w)$, und ihrem Erklärungswert in bezug auf b. Der Erklärungswert steigt mit dem Vorhersagewert von h, nämlich mit $P(b/h.w)$, und nimmt ab mit der Ausgangswahrscheinlichkeit von b, nämlich mit $P(b/w)$. $P(b/h.w)$ ist der Wert der Wahrscheinlichkeit, daß das beweisende Phänomen b eintritt, wenn die Hypothese h (auf der Basis des gegebenen Hintergrundwissens) wahr ist. Je wahrscheinlicher h demnach b macht, b also erwarten läßt, desto größer ist der Quotient $\frac{P(b/h.w)}{P(b/w)}$. $P(b/w)$ steht für den Wert der Ausgangswahrscheinlichkeit von b, d. h. wie wahrscheinlich das Eintreten von b an sich ist, wenn nur w, unabhängig von h, gegeben ist. Je mehr Beweismaterial vorliegt, je verschiedenartiger und je weniger es ansonsten erklärlich ist, desto kleiner wird der Dividend $P(b/w)$ und entsprechend größer der Quotient $\frac{P(b/h.w)}{P(b/w)}$.

Ein grundlegendes Theorem der Konfirmationstheorie, das Bayessche Theorem, drückt diese Überlegungen symbolisch folgendermaßen aus:

$$P(h/b.w) = \frac{P(b/h.w)}{P(b/w)} \times P(h/w)$$

Dieses Theorem folgt direkt aus den Axiomen der mathematischen Wahrscheinlichkeitsrechnung, für deren Wahrheit es gute unabhängige Gründe gibt.[8]

Aus: R. SWINBURNE, Die Existenz Gottes. Stuttgart: Reclam 1987.

Kapitel 14

Das Abwägen der Wahrscheinlichkeiten

384 In den vorausgegangenen Kapiteln habe ich zu zeigen versucht, daß verschiedene tatsächlich vorfindliche Phänomene eher zu erwarten oder wahrscheinlicher sind, wenn es einen Gott gibt, als wenn es ihn nicht gibt. Die Existenz des Universums, seine Ordnung, die Existenz von Tieren und Menschen, die Fähigkeiten des Menschen zur Zusammenarbeit beim Erwerb von Wissen und bei der Gestaltung des Universums, der Verlauf der Geschichte und das Vorkommen von Wundern sowie schließlich die Tatsache religiöser Erfahrungen sind allesamt Ereignisse, die wir mit gutem Grund erwarten dürfen, wenn es einen Gott gibt, und die wir viel weniger Grund hätten zu erwarten, wenn es ihn nicht gibt. Für jeden dieser Beweisgründe b gilt, wenn h für die theistische Hypothese steht und w jeweils für die vorher berücksichtigten Phänomene (d. h. für tautologisches Wissen, wenn b für die Existenz des Universums steht; für dieses und die Existenz des Universums, wenn b für die Ordnung dieser Welt steht, usw.): $P(b/h.w) > P(b/w)$. Daher war nach den in Kapitel 6 erörterten Wahrscheinlichkeitsregeln $P(h/b.w) > P(h/w)$ und folglich jedes Argument von b auf h ein gutes C-induktives Argument für die Existenz Gottes. ...

Daher ist es an der Zeit,

385 daß ich nun die Fäden zusammenknüpfe und zu einem abschließenden Urteil komme. Es bleibt also noch die Frage, wie wahrscheinlich die theistische Hypothese auf der Basis

386 des gesamten hier vorgelegten Beweismaterials ist. Wenn alles relevante Tatsachenmaterial in b zusammengefaßt ist und w für bloßes tautologisches Wissen steht, welchen Wert besitzt dann $P(h/b.w)$? Vielleicht ist es unmöglich, den exakten Zahlenwert dieser Wahrscheinlichkeit zu bestimmen; entscheidend aber ist, ob $P(h/b.w) > P(\sim h/b.w)$ und daher $> \frac{1}{2}$. Gibt es also ein gutes P-induktives Argument für die Existenz Gottes?
Mir scheint es nahezu offensichtlich, daß ein Argument, das von der Tatsache aller von mir beschriebenen Phänomene auf die Existenz Gottes schließt, kein gutes deduktives Argument sein kann; dies aus den gleichen Gründen, weshalb auch das kosmologische (S. 156) und das teleologische Argument (S. 190 f.) nicht deduktiv schlüssig sind. Der Grund liegt einfach in dem Umstand, daß die Beschreibung einer Welt, in der alle genannten Phänomene vorkommen, es aber keinen Gott gibt, mit großer Gewißheit in sich stimmig ist und keinen verborgenen Widerspruch enthält. In diesem Fall aber ist keine schlüssige deduktive Argumentation von der Tatsache dieser Phänomene auf die Existenz Gottes möglich. ...

387 Ich habe die gewöhnlichen Kriterien, die wir heranziehen, wenn wir Theorien bestätigen oder wahrscheinlich machen wollen, als intuitiv richtig vorausgesetzt und versucht, sie bei der Bestimmung der Wahrscheinlichkeit des Theismus anzuwenden. Diese üblichen Kriterien habe ich entwickelt, indem ich mir ansah, wie wir in naturwissenschaftlichen, historischen oder anderen gewöhnlichen Fällen urteilen. So habe ich etwa das Kriterium betont, eine Theorie sei desto wahrscheinlicher, je einfacher sie ist. Diese These ergab sich aus der Betrachtung naturwissenschaftlicher und anderer Beispiele: Wir halten eine Theorie h_1 für wahrscheinlicher als eine Theorie h_2 mit gleichem Anwendungsbereich (d. h., die Aussagen über Dinge ähnlicher Art macht) und gleichem Vorhersagewert [$P(b/h_1.w) = P(b/h_2.w)$], wenn h_1 einfacher ist als h_2 (z. B. hinsichtlich der Zahl der angenommenen Wesenheiten oder der behaupteten mathematischen Beziehungen). ...

390 Nach dem Bayesschen Theorem hängt die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese h auf der Basis des empirischen Beweismaterials b und des Hintergrundwissens w von ihrem Erklärungswert und ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit ab:

$$P(h/b.w) = \frac{P(b/h.w)}{P(b/w)} \times P(h/w)$$

Der Erklärungswert einer Hypothese ist eine Funktion ihres Vorhersagewerts $P(b/h.w)$ und der Ausgangswahrscheinlichkeit des Beweismaterials $P(b/w)$. $P(h/b.w)$ gibt an, wie wahr-

391 scheinlich es ist, daß b sich ereignet, wenn h wahr ist (und w zutrifft). $P(b/w)$ gibt an, wie wahrscheinlich es ist, daß b unabhängig davon, ob h wahr oder falsch ist, sich ereignet. Die Ausgangswahrscheinlichkeit $P(h/w)$ gibt an, wie wahrscheinlich es ist, daß h *a priori*, d. h. unabhängig davon, ob b vorliegt oder nicht, wahr ist.
Nun stehe h für die theistische Hypothese, daß Gott existiert, und w für rein tautologisches Hintergrundwissen. $P(h/w)$ ist dann die innere Wahrscheinlichkeit des Theismus. In Kapitel 3 haben wir gesehen, daß die Ausgangswahrscheinlichkeit einer Theorie von ihrer Einfachheit, ihrer Übereinstimmung mit dem gegebenen empirischen Hintergrundwissen und von ihrer Reichweite abhängt. Wo die Ausgangswahrscheinlichkeit mit der inneren Wahrscheinlichkeit zusammenfällt, spielt der zweite Faktor keine Rolle; denn w enthält keinerlei empirisches Hintergrundwissen. Es gibt für Nachbarbereiche keine akzeptierten Theorien, mit denen h in Einklang stehen müßte. Auch haben wir am Beispiel von Newtons Theorie gesehen, daß, wenn eine Theorie sehr umfassend ist, ihre Reichweite bei der Bestimmung der Ausgangswahrscheinlichkeit weit weniger ins Gewicht fällt als ihre Einfachheit. Die Ausgangswahrscheinlichkeit des Theismus scheint also hauptsächlich vom Grad seiner Einfachheit abzuhängen.
In Kapitel 5 habe ich gezeigt, daß der Theismus eine äußerst einfache Theorie darstellt. Er behauptet, alle Erklärung lasse sich auf die personale zurückführen. Diese erklärt ein Phänomen dadurch, daß es von einem handelnden Wesen zu einem bestimmten Zweck herbeigeführt wurde. Nach dem Theismus sind Erklärungen der konkurrierenden Art, d. h. naturwissenschaftliche Erklärungen, in dem Sinn auf die personale Erklärung zurückführbar, als das Wirken der in den naturwissenschaftlichen Erklärungen genannten Faktoren personal zu erklären ist. Die Newtonschen Gesetze gelten, weil Gott sie wirken läßt. Es gibt Planeten, weil Gott für die Geltung der Gesetze verantwortlich ist, deren Wirken zur Ent-

392 wicklung von Planeten aus der gegebenen Materie führte. Der Theismus ist insofern einfach, als er behauptet, alle Erklärung sei in dieser Weise letztlich von einer einzigen Art.
Auch postuliert der Theismus als Ursache der Existenz und der Kräfte aller anderen Dinge die einfachste Art von Person, die überhaupt möglich ist. Bei einer Person handelt es sich um ein Wesen mit Fähigkeiten, Annahmen und Absichten. Der Theist behauptet, Gottes Fähigkeiten seien so groß, wie es logisch überhaupt nur möglich ist, er besitze unendliche Macht, d. h., er sei allmächtig. Die Annahme, es gebe einen allmächtigen Gott, ist einfacher als die Hypothese, es gebe einen Gott mit so oder anders begrenzter Macht (z. B. mit der Macht, die Materie zu gestalten, nicht aber sie zu erschaffen).

393 ... Der Theismus postuliert also eine Person von unglaublicher Einfachheit; ihre Fähigkeiten, Annahmen und Absichten und auch ihre zeitliche Existenz sind durch nichts begrenzt (außer durch die Gesetze der Logik). In Kapitel 5 habe ich dargelegt, daß sich alle anderen Eigenschaften Gottes notwendig aus den hier genannten ergeben. Ich komme also zu dem Schluß, daß der Theismus eine sehr einfache Hypothese darstellt.
Wie viele andere, die über die Sache nachgedacht haben, bin ich immer wieder von neuem darüber verwundert, daß es überhaupt etwas gibt. Von daher mag $P(h/w)$ gering sein. Dennoch existiert etwas. Wenn aber überhaupt etwas existieren sollte, kann man sich nichts Einfacheres (und daher *a priori* Wahrscheinlicheres) vorstellen als die Existenz Gottes. Die innere Wahrscheinlichkeit des Theismus mag gering sein; doch im Vergleich zu anderen Hypothesen über das, was existiert, ist sie meines Erachtens sehr hoch. Entscheidend aber ist der Vergleich zwischen $P(h/w)$ und $P(b/w)$. Darauf werde ich in Kürze zurückkommen.
Unser Beweismaterial b umfaßt die in den Kapiteln 7 bis 13 beschriebenen Phänomene; doch möchte ich an dieser Stelle noch das in Kapitel 13 beschriebene Phänomen der religiösen Erfahrung ausklammern und mich beschränken auf die in den Kapiteln 7 bis 11 genannten allgemeinen Merkmale unserer

394 Welt, zusammen mit bestimmten unbezweifelbaren geschichtlichen Ereignissen und Ereignissen der Verletzung von Naturgesetzen, wie sie in Kapitel 12 beschrieben wurden. Es existiert also ein Universum, in dem die materiellen Körper über den gesamten von uns überblickbaren raumzeitlichen Bereich hin die gleichen Kräfte besitzen. In gleicher Weise ziehen sie einander an und stoßen einander ab auf der Erde und auf dem Mars und, soweit wir wissen, in den entferntesten Milchstraßen, und das heute, gestern und vor Millionen von Jahren. Die Kräfte der Dinge sind identisch. Das Universum ist schön. In ihm leben zahlreiche Wesen mit Bewußtsein; zu ihnen gehören die Menschen, handelnde Wesen mit begrenzter Macht und begrenztem Wissen und wohl auch mit begrenzter Willensfreiheit in dem von mir beschriebenen Sinn. Sie können darin wachsen und haben die Fähigkeit, über die Ordnung in der Natur zu staunen und Gott zu verehren. Die Menschen sind starken Neigungen unterworfen, u. a. biologisch nützlichen; diese richten sich manchmal auf geringerwertige Güter, d. h., Menschen sind Versuchungen ausgesetzt. Daher können sie aus sich heraus das moralisch Richtige wählen und allmählich einen moralisch guten Charakter entwickeln. Menschen sind äußerst abhängig voneinander; sie können einander in ihren Fähigkeiten, ihrem Wissen und ihrer Freiheit fördern, einander glücklich und unglücklich machen und so, der Abfolge von Geburt und Tod unterworfen, auf ferne Generationen Einfluß nehmen. Die Welt ist eine von Vorsehung bestimmte Welt, und zwar in der Hinsicht, daß Menschen meist in der Lage sind, ihre leiblichen, aber wichtiger noch ihre höheren Bedürfnisse zu befriedigen. Es gibt zahlreiche Übel, aber alle haben einmal ein Ende. Entweder sind sie von Menschen herbeigeführt oder sie sind von einer Art, wie es sie notwendigerweise geben muß, wenn Menschen die üblen Folgen ihrer Handlungsalternativen selbst erkennen sollen (ohne daß dieses Wissen so vermittelt würde, daß sie dadurch ihrer Frei-

395 heit verlustig gingen), und die die weiteren in Kapitel 11 genannten positiven Aspekte aufweisen. All das kennzeichnet generell die Welt, in der wir leben, die Lebensbedingungen des Menschen. Die Welt ist so beschaffen, daß der Mensch sie gestalten, aber auch sich selbst in ihr verwirklichen kann; so hat er die Möglichkeit, sich auf eine andere Art von Welt, wenn es sie geben sollte, vorzubereiten. In dieser Welt treffen wir aber auch auf einige für unsere Frage relevante Einzelphänomene: Da ist das Werk der Weisen und Propheten, die – besonders in Epochen, in denen der Egoismus überwiegt – die Menschen ermutigen, Gott zu verehren, ihr Wissen über Gott, über die Dinge dieser Welt und über die Hilfsmöglichkeiten gegenüber ihren Mitmenschen zu mehren, also zu Höherem zu streben; und da gibt es auch gewisse Hinweise auf eine gelegentliche Verletzung der Naturgesetze innerhalb eines religiösen Kontextes zu einem moralischen oder religiösen Zweck.
Welcher Vorhersagewert kommt dem Theismus zu, wenn b für all das steht? Wie wahrscheinlich ist es, daß die Dinge sich so ergeben, wenn der Theismus wahr ist?
Zweifellos folgt aus der Existenz Gottes nicht, daß es ein Universum der beschriebenen Art geben wird. Traditionell ist man der Auffassung, es habe ganz in der Freiheit Gottes gelegen, ein Universum zu erschaffen oder nicht zu erschaffen; Gott mußte nicht aufgrund seiner Güte notwendigerweise die Welt erschaffen. In den vorigen Kapiteln aber haben wir auch gesehen, daß Gott Grund hat, ein Universum der beschriebenen Art herbeizuführen (oder herbeiführen zu lassen). In manchen Fällen schien es sogar, daß, wenn er bestimmte Dinge erschafft, er ausschlaggebenden Grund hat, auch andere Dinge zu erschaffen. So habe ich gemeint, wenn er ein Universum hervorbringe, sprächen ausschlaggebende Gründe dafür, es als ein geordnetes Universum zu erschaffen. Einige andere mögliche Welten sind so, daß ausschlaggebende Gründe gegen ihre Erschaffung sprechen, etwa eine

396 Welt, in der Menschen *endlos* leiden müßten, ohne ihr Leiden in irgendeiner Weise selbst gewählt zu haben. Ein solches Übel ließe sich durch kein resultierendes Gut rechtfertigen. Auch habe ich gemeint, nach dem Theismus könne es keine Welt geben, in der es ein *erhebliches* Maß an *unverursachtem* Leiden gäbe; denn aus einem solchen Leiden könnte der Mensch keinerlei Wissen erwerben. (Es ließen sich keine natürlichen Prozesse entdecken, durch die zukünftiges Leiden vermindert oder vermehrt werden könnte. *Einiges* an Leiden dieser Art könnte allerdings im Dienst einiger Güter stehen.) Schließlich lassen sich für einige Welten überhaupt keine Gründe erkennen, weshalb Gott sie erschaffen sollte, obwohl es solche Gründe geben mag. Alle diese Überlegungen führen zu einem zwar geringen, doch nicht zu geringen Wert von $P(b/h.w)$. Die Welt ist so, daß Gott sie aufgrund seiner Eigenschaften durchaus erschaffen könnte.
Wie steht es nun mit der Ausgangswahrscheinlichkeit von b? Meines Erachtens ist sie sehr gering, weitaus geringer als $P(h/w)$. ... In unserem Fall besteht also $P(b/w)$ in der Summe der inneren Wahrscheinlichkeit, daß b gegeben ist und Gott existiert, und der inneren Wahrscheinlichkeit, daß b gegeben ist und Gott nicht existiert. $P(b/w) = P(b.h/w) + P(b.\sim h/w)$. Nun besteht $P(b.h/w)$ aus dem Produkt der beiden Faktoren $P(h/w)$ und $P(b/h.w)$, deren Wert wir bisher zu

397 bestimmen versuchten.[2] So hängt also alles von $P(b.\sim h/w)$ ab. Dabei handelt es sich um die Wahrscheinlichkeit *a priori*, daß es ein Universum mit all den genannten Merkmalen gibt, doch keinen Gott, der es im Dasein erhält. Ein solches Universum ohne Gott gäbe es, wenn es entweder eine andere oder überhaupt keine Erklärung für seine Existenz gäbe.[3]
Zweifellos kann es, wie in Kapitel 7 gezeigt, keine naturwissenschaftliche Erklärung für die Existenz des Universums geben. Denn die Naturwissenschaften können immer nur erklären, wie ein jetziger Zustand des Universums aus einem vorhergehenden hervorgegangen ist. Sie können dann aber nicht erklären, wieso es überhaupt ein Universum gibt. Aus einem ähnlichen Grund können sie, wie in Kapitel 8 dargelegt, nicht erklären, wieso es jene grundlegendsten Naturgesetze gibt, die es gibt – z. B., weshalb die Newtonschen Gesetze, wenn sie grundlegend sein sollten, tatsächlich gelten, nicht aber irgendwelche anderen. In Kapitel 9 habe ich zu zeigen versucht, daß es auch ziemlich unwahrscheinlich ist, daß sich die Existenz von Bewußtseinswesen naturwissenschaftlich erklären läßt. ...

398 Meines Erachtens ist der Theismus weitaus wahrscheinlicher als jede andere mögliche personale Erklärung für die Existenz, die Ordnung und die anderen Merkmale des Universums. Ein personaler Schöpfer des Universums müßte eine ungeheure Macht besitzen; doch die Annahme, er sei zwar

399 sehr mächtig, nicht aber allmächtig, ist viel weniger einfach als die Annahme, er besitze Allmacht. Wir müßten nämlich sofort fragen, weshalb er gerade die Macht besitze, die er besitzt, und was es denn sei, das seine Macht in dieser Weise begrenzt. Wir hätten also noch irgendeine andere, Gott begrenzende Macht anzunehmen. Ähnlich sind Hypothesen zu beurteilen, nach denen dem personalen Schöpfer der Welt nur ein begrenztes Wissen oder eine begrenzte Freiheit zukäme. Alle alternativen Hypothesen, die einen begrenzten Schöpfer des Universums postulierten, wären weitaus weniger wahrscheinlich als die theistische. Als einzige plausible Alternative zum Theismus kommt nur die Annahme in Frage, daß es für die Welt mit all ihren hier genannten Merkmalen keine Erklärung gibt. Diese Alternative ist allerdings nicht sehr wahrscheinlich. Denn in allen übrigen Fällen erwarten wir, daß die Dinge eine Erklärung haben. Darüber hinaus ist es, wie in Kapitel 4 gezeigt, wahrscheinlich, daß es für Dinge, die träge, verschiedenartig und kompliziert sind, dennoch aber vielfältige Beziehungen aufweisen, eine Erklärung gibt.

400 Aus all diesen Gründen komme ich zu dem Schluß, daß $P(b.\sim h/w)$, nämlich die innere Wahrscheinlichkeit dafür, daß es ein Universum wie das unsere gibt, doch kein Gott existiert, sehr viel geringer ist als $P(h/w)$, nämlich die innere Wahrscheinlichkeit dafür, daß Gott existiert. Es mag überaus merkwürdig bleiben, daß überhaupt etwas existiert. Wenn aber etwas existieren sollte, ist es weitaus wahrscheinlicher, daß etwas existiert, das so einfach ist wie Gott, als daß es etwas gibt, das wie unser Universum mit all seinen Merk-

401 malen nach Erklärung geradezu schreit, ohne daß ein Gott existiert, der es erklären würde.

Nach dem Bayesschen Theorem gilt:

$$P(h/b\,.\,w) = \frac{P(b/h\,.\,w) \times P(h/w)}{P(b/w)}$$

Wir haben nun gesehen, daß

$P(b/w) = P(b\,.\,h/w) + P(b\,.\,\sim h/w)$, und daher (sind) =

$\{P(b/h\,.\,w) \times P(h/w)\} + P(b\,.\,\sim h/w)$. Folglich ergibt sich:

$$P(h/b\,.\,w) = \frac{P(b/h\,.\,w) \times P(h/w)}{\{P(b/h\,.\,w) \times P(h/w)\} + P(b\,.\,\sim h/w)}$$

Wir haben gesagt, daß, obwohl $P(h/w)$ gering sein mag, $P(b\,.\,\sim h/w)$ doch sehr, sehr viel geringer ist und daß $P(b/h\,.\,w)$ gering, doch nicht zu gering ist. Wenn $P(b/h\,.\,w)$ nicht zu gering ist, dann ist $P(b/h\,.\,w) \times P(h/w)$ gleich $P(b\,.\,\sim h/w)$. Die Wahrscheinlichkeit des Theismus auf der Basis des bisher berücksichtigten Beweismaterials, nämlich $P(h/b\,.\,w)$, ist dann $\frac{1}{2}$. Ist $P(b/h\,.\,w)$ jedoch geringer anzusetzen, dann ist auch $P(h/b\,.\,w)$ weniger als $\frac{1}{2}$.

All das ist sehr ungenau; doch haben wir gesehen, daß uns einfach die Kriterien für eine sehr genaue Abschätzung der Wahrscheinlichkeiten in den Naturwissenschaften, der Geschichte und den meisten anderen Wissenschaftsbereichen fehlen. Ich meine jedoch, daß sich vernünftigerweise folgendes Ergebnis hinsichtlich des Beweiswerts des *bisher* berücksichtigten Materials (d. h. allen Beweismaterials mit Ausnahme des Materials aus der religiösen Erfahrung) festhalten läßt: Die Wahrscheinlichkeit des Theismus liegt weder nahe bei 1 noch bei 0; d. h., auf der Basis des bisherigen Materials ist der Theismus weder sehr wahrscheinlich noch sehr unwahrscheinlich. Seine Wahrscheinlichkeit liegt nicht nahe bei 1, weil sein Vorhersagewert $P(b/h\,.\,w)$ nicht sehr hoch ist. Er läßt sich mit zu vielem vereinbaren. Es gibt zu viele verschiedene mögliche Welten, die Gott erschaffen könnte. Daher ist $P(b/h\,.\,w) \times P(h/w)$ sehr gering, und das führt dazu,

402 daß auch $P(h/b\,.\,w)$ nicht zu hoch zu veranschlagen ist. Andererseits ist der Theismus eine sehr einfache Hypothese und sehr geeignet, das, was ansonsten in höchstem Maß verwunderlich wäre, zu erklären. $P(b\,.\,\sim h/w)$ ist sehr gering, demgegenüber $P(h/w)$ viel größer. Aus diesem Grund liegt $P(h/b\,.\,w)$ nicht zu nahe bei 0. • • •

Ich komme also zu folgendem Ergebnis: Obwohl der Vorhersagewert $P(b/h\,.\,w)$ des Theismus ziemlich gering ist und ebenso seine Ausgangswahrscheinlichkeit $P(h/w)$, liegt doch seine Gesamtwahrscheinlichkeit $P(h/b\,.\,w)$ weder nahe bei 1 noch bei 0; denn die Ausgangswahrscheinlichkeit des Beweismaterials $P(b/w)$ ist nun wirklich sehr gering (was darauf zurückzuführen ist, daß $P(b\,.\,\sim h/w)$ sehr gering ist).

Eine Theorie mag ihre Daten b nicht sehr wahrscheinlich machen, und ihr mag auch keine hohe Ausgangswahrscheinlichkeit zukommen, dennoch kann sie von großem Gewicht sein. Denn wenn sie die einzig mögliche oder die einzige einigermaßen plausible Erklärung für b darstellt und wenn das unverursachte Vorkommen von b vollkommen rätselhaft bliebe, dann ist b ein sehr starker Beweis für die Theorie.

403 Die hier betrachteten Phänomene sind verwunderlich und seltsam. Der Theismus macht sie nicht sehr wahrscheinlich; es gibt aber auch nichts anderes, was sie auch nur im geringsten wahrscheinlich machen würde; dennoch schreien sie geradezu nach einer Erklärung. *A priori* ist der Theismus vielleicht sehr unwahrscheinlich; er ist aber weitaus wahrscheinlicher als jede konkurrierende Hypothese. Daher stellen unsere Phänomene einen wesentlichen Beweis für die Wahrheit des Theismus dar.

Das Ergebnis lautet also bisher: Die Wahrscheinlichkeit des

404 Theismus auf der Basis des bisher berücksichtigten Materials liegt weder zu nahe bei 1 noch zu nahe bei 0. Bis jetzt habe ich jedoch das wichtige Material aus der religiösen Erfahrung ausgeklammert. (Dies war notwendig, weil ich in diesem Fall anders vorgehen mußte als bei allen anderen Beweismaterialien, die die Verwendung von Bayes' Theorem zuließen.) Im vorigen Kapitel (S. 381) bin ich zu dem Schluß gekommen: Solange die Wahrscheinlichkeit des Theismus auf der Basis der anderen Materialien nicht sehr gering sei, genüge das Zeugnis vieler Menschen, Gott erfahren zu haben, um es wahrscheinlich zu machen, daß viele dieser Erfahrungen tatsächlich echt sind. Das heißt, die Tatsache religiöser Erfahrungen genügt in diesem Fall, um den Theismus insgesamt wahrscheinlich zu machen. Die Argumentation von Kapitel 13 bestand darin, daß das Zeugnis vieler Menschen, Gotteserfahrungen gemacht zu haben, die Existenz Gottes dann wahrscheinlich macht, wenn sie nicht aus anderen Gründen schon sehr unwahrscheinlich ist. Ich glaube, in diesem Kapitel konnte ich zeigen, daß dies nicht zutrifft. Folglich ist es auf der Basis unseres gesamten Beweismaterials insgesamt wahrscheinlicher, daß es einen Gott gibt, als daß es ihn nicht gibt. Eine Argumentation von allen in diesem Buch genannten Materialien auf die Existenz Gottes stellt ein gutes P-induktives Argument dar. Die Erfahrungen so vieler Menschen in ihren religiösen Visionen bestätigen das, was die Natur und die Geschichte bereits als ziemlich wahrscheinlich erscheinen lassen: daß es einen Gott gibt, der das Universum und den Menschen erschaffen hat und alles im Dasein erhält.

<Erkenntnistheoret. Voraussetzung>

382 Meine Folgerung, der Beweiswert religiöser Erfahrung sei erheblich, hängt vom Prinzip der Verläßlichkeit ab, nach dem eine anscheinend gegebene Wahrnehmung, solange positive Gegengründe fehlen, für glaubwürdig zu halten ist. Dieses Prinzip ist sehr einfach und für die Deutung von Erfahrungen fundamental. • • •

383 Eine anfängliche Skepsis gegen alle Wahrnehmungsbehauptungen überhaupt, wonach sie jeweils solange als unzuverlässig zu gelten hätten, bis sie als zuverlässig bewiesen seien, schließt die Möglichkeit jedweder Erkenntnis aus. Ein anfängliches Vertrauen auf die Verläßlichkeit unserer Wahrnehmung ist die einzige Haltung, die ein vernünftiger Mensch einnehmen kann. Wenn sich dann einige Wahrnehmungsbehauptungen als unbegründet erweisen, lassen sie sich zurücknehmen. Allerdings liegt die Beweislast bei demjenigen, der sie für falsch hält. Wer Wahrnehmungsbehauptungen nicht ernst nimmt, gleichgültig worauf sie sich beziehen, befindet sich erkenntnistheoretisch in einer Sackgasse. Wahrnehmungsbehauptungen religiöser Art verdienen genauso ernst genommen zu werden wie Wahrnehmungsbehauptungen jeder anderen Art.

Abriß von Swinburnes Argumentation

(1) Erfahrungen und Erfahrungsberichten ist solange zu trauen, als ihr Inhalt nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (sog. *Principles of Credulity* bzw. *Testimony*).

(2) Einige religiöse Gläubige machen Erfahrungen bzw. berichten von Erfahrungen, die, sofern sie wahrheitsgemäß sind, die Existenz Gottes implizieren würden.

(3) Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, sofern die Existenz Gottes nicht aus anderen Gründen höchst unwahrscheinlich ist (aus (1) und (2)).

(4) Die Behauptung der Existenz Gottes ist nicht in sich widersprüchlich.

(5) Sechs allgemeine Züge der Welt werden am besten durch die Existenz Gottes erklärt, und daher sind sie (wenngleich schwache) Belege für Gottes Existenz: (a) die Existenz eines komplexen physikalischen Universums; (b) die erkennbare Ordnung im Universum; (c) die Existenz bewußtseinsbegabter Wesen; (d) die Übereinstimmung zwischen menschlichen und tierischen Bedürfnissen einerseits und Umweltgegebenheiten andererseits; (e) (möglicherweise) das Vorkommen von Wundern; (f) die Feinabstimmung grundlegender Naturkonstanten.

(6) Die Existenz und das Ausmaß des Übels in der Welt stellen dagegen keinen entscheidenden Beleg gegen die Existenz Gottes dar, da ein Gott (im Sinn der traditionellen theistischen Konzeption) durchaus gute Gründe haben könne, eine Welt wie die unsere zu schaffen.

(7) Neben dem Übel gibt es keine weiteren signifikanten Belege, die gegen Gottes Existenz sprechen.

(8) Also ist Gottes Existenz nicht höchst unwahrscheinlich, sondern sie hat eine gewisse (wenngleich auch vielleicht kleine) Wahrscheinlichkeit (aus (5), (6) und (7)).

(9) Also sind (Berichte von) religiöse(n) Erfahrungen glaubwürdig, d.h. Gottes Existenz ist wahrscheinlicher als seine Nichtexistenz (aus (3) und (8). Das bedeutet, daß die Existenzwahrscheinlichkeit irgendwo zwischen 0,5 und 1 liegt, und der auf 1 fehlende Raum ist das Betätigungsfeld des persönlichen Glaubens.