

Wie weit ist es von Athen nach Jerusalem?

Die Notwendigkeit und der Ort philosophischer Reflexion für eine rationale Glaubenspraxis¹

Oliver J. Wiertz

Um von philosophischer Seite aus das „Terrain zu sondieren“², auf dem die anderen Beiträge sich bewegen, soll im Folgenden allgemein etwas zur Frage des Verhältnisses von Glaube und Vernunft bzw. Glaube und Philosophie gesagt und einige Konsequenzen daraus für die Frage nach der Vernünftigkeit christlicher Liturgie angedeutet werden. Allerdings ist die Frage nach dem Verhältnis von Glaube und Vernunft/Philosophie nicht nur altehrwürdig, sondern auch kontrovers und oft nicht ohne Schärfe behandelt worden. So fragte Tertullian am Ende des zweiten Jahrhunderts polemisch, was Jerusalem, der christliche Glaube, mit Athen, d.h. der Philosophie (der philosophischen Vernunft) zu tun hat.³ Tertullians eigene Antwort auf die Frage ist eindeutig: die beiden haben nichts miteinander zu tun.⁴ Das ist eine klare Option gegen jegliche positive Relevanz der Philosophie für die christliche Religion.⁵ Tertullians eindeutig negative Antwort ist auch gegenwärtig nicht

¹ Der vorliegende Aufsatz ist die erweiterte Fassung eines Vortrags auf dem Forschungskolloquium „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst.“ (Röm 12,1) – Die Beziehung von biblisch begründeter Liturgie und menschlicher Vernunft aus der Perspektive systematischer Liturgiewissenschaft und in philosophischer Sicht.“ an der katholisch-theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster. Ich danke den Teilnehmern und der Teilnehmerin für die angenehme Atmosphäre auf diesem Symposium und die fruchtbare Diskussion - besonders Dr. Andreas Hansberger und Prof. Klaus Müller.

² So die Beschreibung der Aufgabe dieses Beitrags in der Ankündigung des Forschungskolloquiums „Das sei euer vernünftiger Gottesdienst“ zur Beziehung von biblisch begründeter Liturgie und menschlicher Vernunft.

³ TERTULLIAN, *De praescr. Haer.*, 7,9ff.

⁴ Das Eindringen der Philosophie in den christlichen Glaubens ist nach Tertullian sogar verantwortlich für die Entstehung von Häresien.

⁵ Tatsächlich ist Tertullians Stellung zur (heidnischen) Philosophie komplexer. In seinen frühapologetischen Schriften nutzte er zumindest indirekt die Philosophie, indem er sich auf die Religionskritik heidnischer Philosophen zur Stützung seiner eigenen Argumentation bezieht. In seinen antihäretischen und noch stärker in seinen praktisch asketischen

ohne Anhänger.⁶ Im Folgenden möchte ich gegen diese Entgegensetzung von Glaube und intersubjektiver Vernunft, von Glaube und Philosophie dafür plädieren, dass Jerusalem und Athen Nachbarstädte sind, die auf vielerlei Weise miteinander verbunden sind. Dazu muss ich zuerst klären, was unter 'Philosophie' verstanden werden soll.

Die Frage nach der Natur von Philosophie ist selbst eine (meta)philosophische Frage und dementsprechend kontrovers.⁷ Ich werde folgendes Verständnis von Philosophie vorschlagen:⁸

Philosophie hat es erstens mit Grundlagenreflexion zu tun: seien es die Grundlagen der Einzelwissenschaften oder unserer alltäglichen Überzeugungen und Handlungen. Philosophie reflektiert die Voraussetzungen der Einzelwissenschaften und unseres alltäglichen Lebens, die selbst nicht mehr allein mit den Mitteln (den Erkenntnissen und Methoden) der Einzelwissenschaften oder des alltäglichen Lebens aufgeklärt werden können. Dass wir im wissenschaftlichen Betrieb bzw. im Alltag unseren Begriffsapparat korrekt benutzen, heißt noch lange nicht, dass wir die den Begriffen zugrundeliegenden Prinzipien (ihre logische Grammatik) adäquat erklären können.⁹ So spielt z.B. die Analyse des Kausalitätsbegriffs u.a. deshalb eine wichtige Rolle in der Philosophie, weil er fast jeder Einzelwissenschaft und unserem alltäglichen Handeln und Denken zugrunde liegt, aber dort (gewöhnlich) nicht thematisiert, sondern einfach vorausgesetzt wird.

Philosophie belässt es aber nicht bei der Reflexion der Grundlagen einzelner Gebiete des Erkennens und Handelns, sondern wirft zweitens auch einen Blick auf das Ganze der Wirklichkeit. Sie versucht unter Rückgriff auf Erkenntnisse der Einzelwissenschaften ein kohärentes allgemeines Bild der Wirklichkeit zu entwerfen und mit unseren alltäglichen Überzeugungen und Handlungen zu verbinden. So ist es z.B. Aufgabe der Philosophie zu klären, wie sich die Ergebnisse der sogenannten Libetexperimente zu unserem alltäglich vorausgesetzten (libertären) Ver-

Schriften steht er der Philosophie bzw. heidnischer Literatur sehr skeptisch gegenüber; siehe HKG I, 357.

⁶ Anhänger von Tertullian finden sich sowohl unter dem „gewöhnlichen Kirchenvolk“ als auch innerhalb der akademischen Theologie (siehe z.B. RUSTER, Thomas, *Der verwechselbare Gott. Theologie nach der Entflechtung von Christentum und Religion*, Freiburg, Basel, Wien 2000 (QD 181)).

⁷ “Most definitions of philosophy are fairly controversial, particularly if they aim to be at all interesting or profound” (QUINTON, Anthony, Art. “Philosophy”, in: HONDERICH, Ted (Hg.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford, New York 1995, 666–670, 666).

⁸ Zum Folgenden siehe u.a. KUTSCHERA, Franz von, *Die Teile der Philosophie und das Ganze der Wirklichkeit*, Berlin, New York, 1–31.

⁹ Siehe STRAWSON, Peter F., *Analyse und Metaphysik. Eine Einführung in die Philosophie*, München 1994, 18.

ständnis von Willensfreiheit verhalten.¹⁰ Dabei fällt der Philosophie auch die normative Aufgabe zu, falsche bzw. unzureichend begründete Behauptungen über die Wirklichkeit im Ganzen zu kritisieren, die zum Teil auf einem Hegemoniestreben einzelner Erkenntnisgebiete beruhen.

Drittens hat Philosophie die Aufgabe, Normen und Werte zu analysieren und zu begründen. Sie hat im Rahmen dieser Aufgabe auch die normativen Implikationen bestimmter Überzeugungen bzw. Handlungen zu analysieren und zu bewerten.

Aus diesen drei Aufgaben folgt, dass Philosophie nicht darum herum kommt, sich mit den „großen Fragen“ auseinanderzusetzen und Antworten auf sie zu suchen, z.B. auf die Frage ob bzw. in welchem Sinn der Mensch frei ist oder ob es einen objektiven Unterschied zwischen Gut und Böse gibt.¹¹ So sollte sich Philosophie auch für religiöse Fragen und Phänomene interessieren, da diese erstens einige der großen Menschheitsfragen thematisieren, zweitens selbst Bestandteil der Wirklichkeit sind und drittens u.U. Anstöße zu einem besseren Verständnis der Wirklichkeit liefern können.

Die Bewältigung der drei genannten Aufgaben der Philosophie sollte gewissen methodologischen Standards genügen. Die in der Philosophie verwendeten Begriffe und Aussagen sollten hinreichend präzise und klar sein.¹² Philosophische Thesen sollten durch intersubjektiv nachvollziehbare, formal gültige Argumente gut begründet werden, in denen deutlich die Prämissen und die einzelnen Argumentationsschritte zu erkennen sind. Diese methodologischen Postulate decken

¹⁰ Benjamin Libets Experimente legen scheinbar die Vermutung nahe, dass von uns als frei gewertete Entscheidungen durch unseren „Entscheidungen“ vorhergehende Gehirnzustände kausal determiniert sind; siehe LIBET, Benjamin, Neuronal vs. Subjective Timing for a Conscious Sensory Experience, in: BUSER, Pierre A.; Rougeul-Buser, Arlette (Hg.), *Cerebra Correlates of Conscious Experience*, Elsevier, Amsterdam 1978, 69–82; LIBET, Benjamin, *The Neural Time-Factor in Perception, Volition, and Free-Will*, in: *Revue de Metaphysique et Morale* 97 (1992), 255–272. Zu einer knappen Kritik an Libets Folgerungen aus seinen Experimenten siehe z.B. SWINBURNE, Richard *The Evolution of the Soul*, Oxford 1997², 354.

¹¹ „Philosophy is the venture in rational inquiry whose mission is to provide tenable answers to our ‚big questions‘ regarding man, the world, and our place within ist scheme of things.” (RESCHER, Nicholas, *Philosophical Reasoning. A Study in the Methodology of Philosophizing*, Malden/Mass., Oxford 2001, 3).

¹² Was im Einzelnen unter „hinreichend präzise und klar“ zu verstehen ist, lässt sich wohl nicht völlig losgelöst vom jeweiligen Kontext bestimmen (als *locus classicus* dieses „Kontextprinzips“ siehe ARISTOTELES, *Nikomachische Ethik*, 1094a13f.). Allerdings gibt es bestimmte Präzisionsstandards, die in keinem philosophischen Kontext unterschritten werden sollten (z.B. die Vermeidung von Äquivokationen).

sich mit den Idealen der sogenannten analytischen Philosophie. Ich werde mich deshalb im Folgenden auf die „analytische Philosophie“ beschränken.¹³

Noch zwei Hinweise zur Begrifflichkeit: Ich werde im Folgenden das Wort ‚Überzeugung‘ als Übersetzung des englischen „belief“ gebrauchen, so wie „belief“ in der analytischen Epistemologie verwendet wird,¹⁴ d.h. als Bezeichnung für eine propositionale Einstellung, in der ich eine Proposition p im Gegensatz zu ihrer Alternative non-p für wahr halte.¹⁵ Davon überzeugt zu sein, dass p setzt voraus, dass ich p für wahrscheinlicher halte als non-p.

Im Folgenden ist oft von ‚Rationalität‘ die Rede. Damit ist epistemische Rationalität gemeint: Eine Überzeugung, dass p ist genau dann epistemisch rational für Person S, wenn S epistemisch gute Gründe dafür hat, dass p der Fall ist, bzw. ist eine Aussage genau dann epistemisch rational, wenn es epistemisch gute Gründe für sie gibt. Ein Grund ist ein *epistemisch* guter Grund genau dann, wenn er einen zuverlässigen Hinweis auf die Wahrheit der betreffenden Überzeugung bzw. Aussage gibt.¹⁶ D.h. ich setze ‚Rationalität‘ mehr oder weniger mit dem Begriff der ‚epistemischen Rechtfertigbarkeit‘ in eins. An einigen Stellen werde ich auch von „instrumenteller“ bzw. „Zweck-Mittel Rationalität“ sprechen. Dabei handelt es sich nicht um einen epistemischen Rationalitätsbegriff, dem es um den Zugang zur

¹³ Dies soll nicht insinuiert, dass andere Richtungen der Philosophie nicht präzise und argumentativ abgesichert vorgehen oder nichts Erhellendes zum Verhältnis „Glaube-Philosophie“ beizutragen haben. Allerdings ist in den letzten Jahrzehnten gerade innerhalb der analytischen Religionsphilosophie intensiv die Frage nach der Rationalität religiösen Glaubens bzw. religiöser Überzeugungen systematisch diskutiert worden, was für die zeitgenössische nichtanalytische Philosophie trotz aller verdienstvollen einzelnen Arbeiten und des religiösen „Sonnenaufgangs über Capri“ wohl nicht in diesem Maß gilt (siehe DERRIDA, Jaques, VATTIMO, Gianni (Hg), *Die Religion*, Frankfurt/Main 2001). Im Folgenden klammere ich bei meiner Antwort auf die Frage nach der Beziehung zwischen Philosophie und christlicher Glaubenspraxis wittgensteinsche Ansätze in der analytischen Religionsphilosophie weitgehend aus. Zu einer wittgensteinschen Antwort auf die Frage nach dem Verhältnis zwischen Philosophie und Glaubenspraxis siehe z.B. WINCH, Peter, *Bedeutung und religiöse Sprache*, in: WINCH, P., *Versuche zu verstehen*, Frankfurt/Main 1992, 149–182.

¹⁴ Die Terminologie ist in Deutschland nicht einheitlich. Meine Verwendung von ‚Überzeugung‘ schließt sich u.a. an Marcus WILLASCHEK und Thomas BARTELBORTH an und unterscheidet sich von der bei Thomas Schärfl.

¹⁵ Zur genaueren Explikation siehe SWINBURNE, Richard, *Epistemic Justification*, Oxford 2001, 32–46.

¹⁶ Wenn ich meinen Glauben an Gott damit begründe, dass er mir gut tut, ist dies kein guter epistemischer Grund, da er keinen zuverlässigen Hinweis auf die Wahrheit der Überzeugung darstellt, dass Gott existiert. ‚Wahrheit‘ wird im Folgenden realistisch verstanden, d.h. eine Proposition, dass p ist genau dann wahr, wenn p der Fall ist; siehe dazu ausführlich ALSTON, William P., *A Realist Conception of Truth*, Ithaca, London 1996.

Wahrheit geht, sondern um einen praktischen Rationalitätsbegriff, dem es um die Verwirklichung bestimmter Ziele geht. Im Sinn der Zweck-Mittel Rationalität ist es z.B. irrational für A ein fanatischer Anhänger von Eintracht Frankfurt zu sein, wenn A's höchstes Ziel ein ausgeglichener Gefühlshaushalt ist.¹⁷

1 Liturgische/religiöse Praxis und Aussagen: die Frage nach der Kognitivität und dem realistischen Status religiöser Sprache

Um die Frage nach der Rationalität religiösen Glaubens und die Rolle der Philosophie bei der Beantwortung dieser Frage fruchtbringend zu behandeln, muss zuerst geklärt werden, welchen Status die Sätze haben, in denen sich dieser Glaube artikuliert. Solche Sätze werde ich im Folgenden als „religiöse Sätze“ bzw. als „Bestandteil der religiösen Sprache“ bezeichnen. Beispiele religiöser Sprache sind: „Gott liebt mich“; „Freu dich du Himmelskönigin, freu dich Maria“; „Heiliger Petrus bitte für uns“.¹⁸ Dabei lautet die erste Frage, ob diese Sätze zumindest manchmal Aussagen sind, d.h. beanspruchen, zutreffende Aussagen über die

¹⁷ Inwieweit die epistemische Rationalität auch für die praktische Rationalität eine Rolle spielt, wird später kurz angesprochen.

¹⁸ Religiöse Sätze sind also nicht koextensiv mit der Menge der Sätze, in denen der Begriff ‚Gott‘ o.ä. vorkommt. Das Kriterium der Verwendung des Begriff ‚Gott‘ und seiner Synonyma ist zum einen zu weit und zum anderen zu eng. Es ist einerseits zu eng, weil auch ein Satz, wie „Salve regina, mater misericordiae“ (gesungen in einer Marienandacht) ein religiöser Satz ist, obwohl hier kein Begriff vorkommt, der auf Gott referiert. Zum anderen sind sie zu weit, weil auch ein Satz, wie „Gott ist der, über den hinaus nichts gedacht werden kann“ nicht religiös ist, wenn er z.B. als grammatikalisches Paradigma geäußert wird.

‚Religiöse Sprache‘ bzw. ‚religiöse Sätze‘ sind eher unklare Ausdrücke. ‚Religiöse Sprache‘ lässt sich als Sprache bestimmen, die im Zusammenhang mit religiösen Praktiken gebraucht wird (siehe ALSTON, William P., *Religious Language*, in: WAINWRIGHT, William J. (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, Oxford, New York 2005, 220–244, 221. Entsprechend soll im Folgenden ‚religiöse Sprache‘ primär als „placed language“ verstanden werden, die nur verstanden werden kann, wenn man auch die (religiöse) Praxis und Tradition berücksichtigt, in die sie eingebettet ist (siehe SOSKICE, J., *Religious Language*, in: QUINN, Philip L., TALIAFERRO, Charles (Hg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Malden, Oxford 1997, 197–212, 197f.). Allerdings gehört zu dieser Praxis und Tradition zumindest im christlich-abendländischen Raum auch die Sprache philosophisch-theologischer Abstraktion. Bei alldem wird ein klarer und eindeutiger Begriff von Religion vorausgesetzt, der aber zumindest zur Zeit nicht zur Verfügung steht (siehe z.B. ZIRKER, Hans, *Art. Religion I*, in: LThK³, 1034–1036), was zumindest teilweise die Unklarheiten des Begriffs der ‚religiösen Sprache‘ erklärt.

Wirklichkeit zu machen. Es geht um die Frage nach der Kognitivität religiöser Sätze. Wenn religiöse Sätze zumindest in manchen Fällen Aussagen sind, lautet die zweite Frage, welcher Art die Wirklichkeit ist, über die diese Sätze Aussagen zu machen beanspruchen: soll sie als eine transzendente (personale) Entität verstanden werden, die unabhängig von dem religiösen Glauben existiert? D.h.: Es geht um die Frage des theologischen Realismus.¹⁹ Im Folgenden werden beide Fragen gemeinsam behandelt.

Sowohl innerhalb als auch außerhalb der Theologie findet man gar nicht so selten die Überzeugung, dass der christliche Glaube weder kognitivistisch noch realistisch interpretiert werden sollte. Er sei eine bestimmte Weise zu handeln und sich zur Wirklichkeit zu verhalten. Diese Praxis habe es weder mit Wahrheitsansprüchen noch mit dem Bezug auf ein transzendentes personales Wesen zu tun. Diese Position lässt sich als „religiöser Nonkognitivismus“ und „Antirealismus“

¹⁹ Im Folgenden werde ich diese beiden Fragen nicht getrennt behandeln. Dieses Verfahren lässt sich dadurch rechtfertigen, dass kognitivistische und realistische bzw. nonkognitivistische und antirealistische Position meistens Hand in Hand gehen. C. Weidemann fasst die kognitivistische und realistische Interpretation religiöser Sätze unter dem umfassenden Begriff des „theologischen Realismus“ zusammen; siehe WEIDEMANN, Christian, *Theologischer Antirealismus - und warum er so uninteressant ist*, in: HALBIG, Christoph, SUHM, Christian (Hg.), *Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*, Frankfurt/M., Lancaster 2004, 397–427, 397.

Unter ‚Realismus‘ soll ganz allgemein die These verstanden werden, „... dass die Existenz und die Beschaffenheit der Wirklichkeit nicht davon abhängen, was Menschen ... darüber denken (sagen, wissen) können.“ (WILLASCHEK, Marcus, Einleitung: *Die neuere Realismusdebatte in der analytischen Philosophie*, in: WILLASCHEK, Marcus (Hg.), *Realismus*, Paderborn, München, Wien, Zürich 2000, 9–32, 10). Im Anlehnung an Christoph Demmerling möchte ich die realistische Position in fünf Thesen zusammenfassen: Für Realisten (1) beziehen sich Begriffe wie ‚Wirklichkeit‘ auf etwas, das unabhängig vom menschlichen Geist existiert, (2) auf eine bestimmte Art und Weise beschaffen ist, (3) die sich auch prinzipiell erkennen lässt. (4) Aussagen bzw. Proposition sind genau dann wahr, wenn die Wirklichkeit so beschaffen ist, wie diese Propositionen es behaupten. (5) Auch wenn es sich widersprechende Beschreibungen der Wirklichkeit gibt, kann nur eine von ihnen wahr sein – wenn es sich um tatsächlich widersprechende Beschreibungen handelt (DEMNERLING, Christoph, *Realismus und Antirealismus. Zur Anatomie einer Debatte*, in: HALBIG, Christoph, *Was ist wirklich?*, 29–48, 29). These 3 müsste im Bezug auf den theologischen Realismus daraufhin qualifiziert werden, dass auf keinen Fall an eine erschöpfende Erkenntnis gedacht ist. Für die folgende Diskussion ist besonders These 1 von Bedeutung.

Ein theologischer Antirealist muss nicht notwendig Antirealist schlechthin sein, sondern kann in Bezug auf alle oder einige nichtreligiöse Wirklichkeitsbereiche durchaus eine realistische Position einnehmen, obwohl tatsächlich theologische Antirealisten oft einen prinzipiellen Antirealismus vertreten, der teilweise dann auch als Begründung des theologischen Antirealismus dient.

oder kurz als „theistischer Reduktionismus“ bezeichnen.²⁰ Es wird die traditionelle theistische Sprache des christlichen Glaubens beibehalten, aber um jeden Anspruch auf Wahrheit und die Referenz auf ein transzendentes Wesen reduziert.²¹

Eine nonkognitivistisch-antirealistische Deutung religiöser Sprache wird durch den Verdacht motiviert, dass ein kognitivistisch-realistisches Verständnis der religiösen Sprache, d.h. das Verständnis zumindest einiger religiöser Sätze als Aussagen über eine unabhängig von religiösem Glauben existierende transzendente Entität in Aporien führt.

So versucht z.B. Marcia Cavell zum einen die Probleme aufzuzeigen, in die ein kognitivistisch-realistisches Verständnis religiöser Sprache führt und zum zweiten eine alternative Deutung der Funktion religiöser Sprache zu geben.²² Für Cavell können Sätze über Gott nicht als Aussagen über eine transzendente Entität verstanden werden, weil ein solches Wesen gar nicht existieren kann. Cavell führt für diese These ein Argument in verschiedenen Varianten an. Die Grundstruktur des Arguments lautet, dass es nicht möglich ist, über einen Gott, der nach dem (theistischen) Modell einer transzendenten Entität gedacht wird, sinnvolle Aussagen zu machen.

Wenn Gott eine Entität wäre, wären alle Prädikationen über ihn kontingent. Aber ein Wesen, das unserer Anbetung würdig sein sollte, könne nicht nur kontingenterweise moralisch vollkommen oder allmächtig sein. Es könne auch nicht nur kontingenterweise existieren, sondern müsse notwendig existieren. Wenn man aber behaupte, dass Gott notwendig existiere, gebe man damit zu, dass er nicht im gewöhnlichen Sinn „existiere“, denn die Logik von ‚existieren‘ sei notwendig mit der Existenz an bestimmten Raum-Zeit-Stellen verbunden. Daraus folge, dass gleich welche Bedeutung religiöse Sätze hätten, sie inkompatibel mit der Rede von Gott nach dem Modell der Rede über Einzelgegenstände sei.

Weiterhin könne man nicht indifferent gegenüber der Existenz Gottes sein, wenn man einmal die Bedeutung von ‚Gott‘ verstanden habe. Wir seien vielmehr *unausweichlich* mit ihm verbunden. Damit sei die Indifferenz ausgeschlossen, die wir gegenüber gewöhnlichen Existenzsätzen, wie z.B. „Es gibt Leben auf fremden Planeten“ oder auch gegenüber dem Satz „Es gibt einen Gott“ an den Tag legen können.

²⁰ HENDERSON, Edward H., Theistic Reductionism and the Practice of Worship, in: IJPR 10 (1979), 25–40, 25.

²¹ Folgender Satz ist typisch für die antirealistische Interpretation theistisch-religiöser Sätze: „The resurrection is not a supernatural occurrence but something I must do and share.“ (CUPITT, Don, Taking Leave of God, London 1996, 47). Der Ausdruck ‚Auferstehung‘ wird von Cupitt zwar weiterhin verwendet, aber in einer Weise verwendet, dass er nicht mehr auf irgendwelche transzendenten Ereignisse Bezug nimmt.

²² CAVELL, Marcia, God and Self: The Function of Religious Claims, in: The Journal of Religion 53 (1973), 456–467.

Nach Cavell kann die wahre Bedeutung religiöser Sätze über Gott nur durch Bezug auf die Welt expliziert werden. So seien die traditionellen Gottesbeweise nicht als Beweise der Wahrheit einer bestimmten Hypothese über die Existenz eines transzendenten Wesens zu verstehen, sondern als Hilfen, wie wir über Gott denken sollen. Das teleologische Argument z.B. stelle dem Nichtgläubigen die Ordnung in der Welt vor Augen und zeige ihm damit eine bestimmte Art und Weise, die Welt zu erfahren, die wesentlich durch Hoffnung und die Erfüllung dieser Hoffnung bestimmt sei. Zu sagen, dass man an Gott glaube, bedeute nichts anderes als zu sagen, dass man eine bestimmte (nämlich religiöse) Beziehung zur Welt habe, so wie man sie erfahre.²³ Ein religiöser Satz, wie „Ich glaube an Gott“ drücke eine religiöse Einstellung gegenüber allem aus, zu dem ich unentrinnbar eine Beziehung habe, nämlich der Welt, so wie ich sie erfahre.

Cavells These von der Bedeutung religiöser Sätze beruht wesentlich auf ihrem Argument, dass sich religiöse Sätze aus philosophischen und religiösen Gründen nicht als Aussagen über eine transzendente Entität verstehen lassen. Deswegen sollen im Folgenden wenigstens kurz die von ihr angeführten Gründe kritisch untersucht werden.

Es spricht einiges gegen ihre Behauptung, dass prädikative Sätze immer nur kontingent sind. Wenn die Notwendigkeit einer Aussage bedeutet, dass diese Aussage in allen möglichen Welten wahr ist, stellt sich die Frage, was dagegen spricht, dass der Satz „Gott ist allmächtig“ notwendig wahr ist. Er besagt, dass die Eigenschaft der Allmacht eine essentielle Eigenschaft Gottes ist, d.h. Gott in allen möglichen Welten allmächtig ist, genauso wie die Behauptung der Notwendigkeit des Satzes „Gold hat die Ordnungszahl 79 im Periodensystem der Elemente“ bedeutet, dass dieser Satz in allen möglichen Welten wahr ist.²⁴ Sicher können wir nicht

²³ Cavell nennt vier Gründe, warum wir trotzdem immer noch hartnäckig von Gott als einem bestimmten Wesen sprechen (CAVELL 1973, 465f.): Zum einen erlaubt eine solche Redeweise, von unserem Ideal in Bezug auf die Beziehung zu unserer Welt zu sprechen (was auch immer dies genau heißen soll). Vor allem erlaubt diese Redeweise einen wesentlichen Aspekt religiöser Beziehung zur Welt auszudrücken: nämlich den strikten Gegensatz zur Eigenliebe. Diese Absage an den Egoismus lässt sich hervorragend durch die Rede von der Liebe eines anderen ausdrücken. Weiterhin gibt es in jeder Religion einen Unterschied zwischen dem Populären und dem Esoterischen. Oft werden Menschen mit Hilfe des populären Verständnisses der jeweiligen Religion zu einem esoterischen Denken über Gott geführt. So hat das Festhalten an der Aussageform der religiösen Sprache eine propädeutische Funktion auf dem Weg zu einem wirklich adäquaten religiösen Denken. Schließlich werden religiöse Erfahrungen, die mehr numinos als mystisch sind, natürlicher Weise in Begriffen von dem, der anders ist als alles andere, der jenseits des Gewöhnlichen ist, ausgedrückt.

²⁴ Auch wenn man eine metaphysisch weniger anspruchsvolle Erklärung der Natur von Modalitäten als die „Mögliche Welten-Semantik“ annimmt, nämlich die konventionalistische, nach der der modale Status einer Aussage allein von den Bedeutungen der darin

immer die Wahrheit einer Aussage notwendig, d.h. so erkennen, dass wir definitiv ausschließen können, dass diese Aussage falsch ist, aber dies besagt nur eine epistemische Begrenzung und keine logisch-semantische.

Auch Cavells Behauptung, dass Existenzaussagen notwendig die Partikularität des Existierenden, dessen Existenz in Raum und Zeit voraussetzen, ist alles andere als selbstverständlich und bedarf weiterer Begründung. Zudem lässt sich nach christlichem Verständnis Gott durch Kennzeichnungen²⁵ zu unserem Raum-Zeit-System in Beziehung setzen, z.B. als Schöpfer der Welt, als Vater Jesu Christi, als der, der das Volk Israel aus Ägypten herausführte oder als der, dem ich in bestimmten religiösen Erfahrungen begegne.

Das grundsätzliche Problem dieser beiden Argumente Cavells liegt darin, dass sie von vornherein ausschließen, dass Wörter anders als in ihrer nichtreligiösen Verwendungsweise angewendet werden können, d.h. dass sie die Möglichkeit einer analogen Verwendung ausklammert. Solange sie aber für diese semantische Metaannahme kein überzeugendes Argument anführt, ist der Theist nicht gezwungen, diese Metaannahme zu akzeptieren. Und dass wir allen Existenzsätzen indifferent gegenüberstehen lässt sich bestreiten, wie u.U. auch ihre Behauptung, dass wir Gott nicht indifferent gegenüberstehen können.²⁶

Cavell hat keine stichhaltigen Gründe für die These genannt, dass sich kognitivistisch-realistisch verstandenen religiösen Sätzen kein Sinn abgewinnen lässt. Damit entfällt ein entscheidendes Motiv für ihre Umdeutung von Sätzen über Gott als ein transzendentes Wesen in Sätze, die einen religiösen Weltbezug ausdrücken. Damit ist zwar noch nicht gezeigt, dass diese Uminterpretation falsch etc. ist, aber

verwendeten Begriffen abhängt und sprachliche Bedeutungen reine sprachliche Konventionen sind, spricht nichts dagegen, den Satz „Gott ist allmächtig“ als eine notwendig wahre Aussage zu bezeichnen. ‚Allmacht‘ ist dann einfach ein notwendiger Bestandteil des (theistischen) Gottesbegriffs. Allerdings wäre dann der Satz „Gott ist allmächtig“ keine Aussage über die Wirklichkeit, sondern nur eine grammatikalische Aussage über die Bedeutung des Begriffs „Gott“ (zumindest in dessen theistischer Verwendung).

Spätestens seit Kripkes Arbeiten spricht aber einiges dafür, dass auch synthetische Sätze notwendig sein können. Dieser „neue Essentialismus“ ist zwar nicht unumstritten, aber zumindest keine völlig abwegige Position, so dass zumindest einiger argumentativer Aufwand notwendig wäre, um zu zeigen, dass prädikative Sätze notwendigerweise kontingent sind und deswegen religiöse Sätze keine prädikativen Sätze über Gott sein können.

²⁵ Unter „Kennzeichnungen“ wird die Identifizierung eines Gegenstandes mit Hilfe von Beschreibungen verstanden, die nur auf einen einzelnen Gegenstand zutreffen. So ist der Ausdruck „Der deutsche Fußballmeister von 2005“ eine Kennzeichnung, währenddessen „Einer der besten Torhüter der Welt“ keine Kennzeichnung ist.

²⁶ So stehe ich dem Satz, dass meine Frau existiert bzw. nicht mehr existiert, genauso wenig indifferent gegenüber, wie dem Satz, dass es (k)ein Medikament für die Heilung meines kranken Kindes gibt.

es stellt sich die Frage nach ihrer Begründung. Im nächsten Schritt versuche ich zu zeigen, dass Cavells Rekonstruktion des Sinns religiöser Sätze letztlich ein kognitivistisch-theistisches Glaubensbekenntnis voraussetzt, wenn diese nicht willkürlich sein sollen.

Nach Cavell ist die religiöse Einstellung zur Welt von Hoffnung und Zuversicht geprägt, aber es stellt sich trotz der Unklarheit, was dies genau bedeuten soll, die Frage, welchen Grund es für diese optimistische Einstellung zur Welt gibt. Diese Frage stellt sich umso mehr, als es genug Menschen gibt, die diese Einstellung nicht teilen und auch manche philosophische und religiöse Entwürfe nicht von einer hoffnungsfrohen Sicht der (weltlichen) Wirklichkeit bestimmt sind. Um die religiöse, hoffnungsvolle Einstellung zur Welt vom Geruch der Zufälligkeit und des Subjektivismus zu befreien ist es notwendig, gute Gründe für die Hoffnung zu nennen. Ein Blick auf das aktuelle Weltgeschehen und die Weltgeschichte scheint allerdings nicht eine optimistische Einstellung zur Wirklichkeit gegenüber eher pessimistischen Einstellungen zu favorisieren; vielmehr scheint einiges dafür zu sprechen, dass die Geschichte unserer Erde in einer Katastrophe endet, sei diese von Menschen verschuldet oder Ergebnis unabwendbarer natürlicher Prozesse. Dagegen bietet das theistisch-christliche Glaubensbekenntnis eine Begründung für eine von Hoffnung geprägte Einstellung zur Welt an: Wenn es einen allmächtigen, moralisch vollkommenen personalen Gott gibt, der die Welt geschaffen und jeden Menschen zur Vollendung in der ewigen Gemeinschaft mit sich berufen hat bzw. wenn es gute Gründe für die Überzeugung gibt, dass ein solches Wesen existiert, gibt es tatsächlich einen guten Grund für eine optimistische Einstellung zur Wirklichkeit.

Außerhalb einer solchen realistisch-theistischen Interpretation religiösen Glaubens scheint die religiöse Botschaft nur für eine Minderheit eine wirklich frohe Botschaft zu sein: für diejenigen, die jetzt schon ihren inneren Frieden gefunden und sich mit der Wirklichkeit versöhnt haben, ohne auf eine transzendente Wirklichkeit zu rekurrieren, die am Ende alles gut machen wird.²⁷ Cavells theistischer Reduktionismus kann keinen überzeugenden Grund für einen allgemeinen Optimismus in Bezug auf die Welt nennen.

²⁷ Ähnlich HICK, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996, 224ff. Der Einwand Don Cupitts "... the pursuit of the religious ideal needs no extraneous justification ... The human race as a whole makes some progress, and that is some consolation for the fact that I make so little." (CUPITT 1996, 121), bleibt in zweifacher Weise ungenügend: Zum einen ist es fraglich, inwieweit der Fortschritt der Menschheit als solcher mich über meine eigene moralische Unvollkommenheit hinwegtrösten kann, und zum anderen ist Cupitts Einschätzung, dass die Menschheit als Ganze Fortschritte macht, durchaus diskutierbar.

Gerade ihre Interpretation der Bedeutung religiöser Sätze als Ausdruck einer hoffnungsvollen Beziehung zum Ganzen der Welt,²⁸ oder in einer wittgensteinschen Terminologie formuliert: Gerade ihre Darstellung der vermeintlichen Tiefengrammatik religiöser Sätze spricht dafür, dass der christliche Glaube bestimmte Wahrheitsansprüche erhebt bzw. zumindest impliziert.²⁹

Aber auch am konkreten Beispiel des christlichen Glaubens lässt sich zeigen, dass ein theistischer Reduktionismus, der jegliche Verbindung religiöser Sprache zu Aussagen über ein transzendentes Wesen kappt, nicht unproblematisch ist, denn die Zweck-Mittel Rationalität grundlegender Praktiken des christlichen Glaubens impliziert die Wahrheit bzw. Rationalität bestimmter Aussagen über Gott. So ist Annas Beten zu Gott und ihre Behauptung, das ganze Leben in Gottes Hand zu legen, nicht rational verständlich, wenn sie überhaupt nicht davon überzeugt ist, dass Gott existiert. Annas Behauptung ist zumindest unverständlich, wenn man die Ausdrücke „zu Gott beten“ und „das Leben in Gottes Hand legen“ in ihrem traditionellen Verständnis nimmt. Natürlich kann Anna diese auch als etwas blumige Ausdrucksweisen eines grundlegenden Vertrauens in den positiven Charakter der Wirklichkeit etc. gebrauchen. Aber dies ist wohl nicht der gewöhnliche Gebrauch

²⁸ CAVELL 1973, 457.

²⁹ Ähnliche Probleme lassen sich auch für Dewi Z. Phillips nonkognitivistisch-antirealistische Interpretationen religiöser Sprache konstatieren. Die Interpretation der Texte von Phillips ist zwar umstritten, und immer wieder behaupten Phillips und seine Anhänger zu Unrecht als Antirealisten und Fideisten bezeichnet zu werden. Allerdings scheint es mir genügend Stellen in Phillips Werk zu geben, die eine antirealistische Interpretation Phillips nahelegen. So leugnet Phillips z.B., dass Gottes Wirklichkeit abhängig von jedem einzelnen Gläubigen sei, behauptet aber andererseits, dass dies nicht „... the independence of a separate biography ...“ sei, sondern eher die Unabhängigkeit eines Ideals gegenüber denjenigen, die sich um die Verwirklichung dieses Ideals bemühen (PHILLIPS, Dewi Z., *Death and Immortality*, London, Basingstoke 1970, 55). Für Phillips ist die Auffassung religiöser Sätze als Aussagen über unabhängig existierende Tatsachen Aberglaube. Entsprechend interpretiert er z.B. die Lehre von der Unsterblichkeit nicht als Aussagen über das Schicksal des Menschen nach seinem Tod, sondern als Ausdruck der Qualität des gegenwärtigen Lebens einer Person bzw. einer Vision über gelungenes (irdisches) menschliches Leben. So sei die religiöse Überzeugung, dass wir uns nach dem Tod alle wiedersehen, keine Hypothese über ein zukünftiges Geschehen, sondern habe vielmehr etwas damit zu tun, dass wir uns um ein Verhalten bemühen, das unseren Vorfahren Freude bereitet hätte (PHILLIPS 1970, 68f.) bzw. sei ein Ausdruck unserer Überzeugung, dass unser Verhalten zueinander sich nicht nach dem unterschiedlichen gesellschaftlichem Status und Prestige richten sollte, sondern nach der Gleichheit aller Menschen als Kinder Gottes, die im Tod besonders deutlich werde (PHILLIPS 1970, 66). Ohne Hoffnung auf ein transzendentes personales Wesen und ein Leben nach dem Tod scheinen allerdings die von Phillips genannten religiösen Normen und Ideale eher gewöhnliche Menschen in Verzweiflung über die eigene Unfähigkeit zu ihrer Verwirklichung zu treiben als Hoffnung zu begründen oder auszudrücken.

zumindest der meisten christlichen Gläubigen, und wie am Beispiel von Cavell gezeigt, stellt sich bei einem solcherart „entmythologisierten“ Verständnis die Frage, auf welche Überzeugungen sich das Vertrauen in die Wirklichkeit denn stützt, wie der positive Charakter der Wirklichkeit genauer zu beschreiben ist etc.

D.h. auch bei nonkognitivistisch-antirealistischen Deutungen religiöser Sprachen und Praktiken kommen letztlich doch wieder Aussagen ins Spiel.³⁰ Auch liturgische explizit-performative Sprechakte, wie z.B. „Ich taufe dich im Namen des Vaters und des Sohnes und des Heiligen Geistes“ kommen nicht an der Wahrheitsfrage vorbei, denn das Gelingen eines performativen Sprechaktes präsupponiert das Zutreffen bestimmter Aussagen:³¹ So setzt eine gelungene Taufe z.B. die Wahrheit der Aussagen voraus, dass der Täufling ein menschliches Wesen ist, oder dass ich die Vollmacht habe, eine gültige Taufe zu spenden, und schließlich, dass es den dreifaltigen Gott gibt, auf den hin ich den Täufling taufe. Wenn ich nicht

³⁰ Zudem stellt sich die Frage inwieweit z.B. die Sprache der traditionellen christlichen Gebete es nicht doch nahelegt, sie als Ausdruck einer personalen Beziehung zu einem transzendenten personalen Wesen zu deuten, und man im Interesse größerer sprachlicher Klarheit auf diese Sprache verzichten sollte, wenn man nicht von der Existenz eines solchen Wesens überzeugt ist.

Nur auf den ersten Blick widerspricht dem das Bekenntnis Derridas, der von sich selbst sagt, dass er nicht zu Unrecht als Atheist gilt, dass er zeit seines Lebens gebetet habe. Derrida selbst stellt sich die Frage, an wen er seine Gebete richten soll und er erwartet von „G.“ eine Antwort auf diese Frage, spürt also selbst die Spannung zwischen seinem Atheismus und seiner Gebetspraxis (siehe CAPUTO, John D., *Die différance und die Sprache des Gebets*, in: BOELDERL, Artur R., UHL, Florian (Hg.), *Die Sprachen der Religion*, Berlin 2003 [Schriften der Österreichischen Gesellschaft für Religionsphilosophie], 293–315, 293ff.). Nach John D. Caputo lässt gerade die „... Blöße und Dürftigkeit des Gebetes zum unbekanntem Gott ... die intentionale Struktur des Gebets nackt zutage treten ... es zeigt die Struktur des Gebets als eines an jemanden gerichteten Aktes ...“ (CAPUTO 2003, 302).

³¹ Für die illokutionäre Rolle von Äußerungen stellt William P. Alston generell fest: „... to perform an illocutionary act of a certain type is to give one's utterance (sentential act) a certain normative status. This is initially put in terms of taking responsibility for certain conditions holding. So to ask someone to open a certain door is to issue an utterance, taking responsibility for its being the case that, for example, the door in question is closed and that the speaker is interested in its being opened. ... the final explication of taking responsibility for the satisfaction of conditions C is in terms of uttering a sentence as subject to a rule that requires C as a condition of correct utterance.“ (ALSTON, William P., *Illocutionary Act & Sentence Meaning*, Ithaca, London 2003, 3). Damit sollen nicht die vielfältigen illokutionären Rollen doch wieder auf die konstative Funktion reduziert oder die „semantischen Reibungsverluste“ (Thomas Schärfl) geleugnet werden, die eine solche Reduktion mit sich bringen würde, aber das Gelingen konstativer Sprechakte, scheint doch eine notwendige (wenn auch keine hinreichende) Gelingensbedingung von Sprechakten mit anderen illokutionären Rollen zu sein.

davon überzeugt bin, dass es tatsächlich diesen dreifaltigen Gott gibt, handle ich unaufrichtig, wenn ich jemanden taufe – zumindest, wenn man das traditionelle christliche Taufverständnis zu Grunde legt.³²

Es spricht also einiges dafür, dass auch, wenn christliche Glaubensrede nicht vor allem konstativer Natur ist, d.h. aus Aussagen besteht und die wesentlichen Handlungen des christlichen Glaubens nicht im Äußern von Aussagen über Gott bestehen, christlicher Glaube und christliche Praxis doch einen kognitiven Gehalt haben und Aussagen und damit Wahrheitsansprüche mindestens implizieren.³³

2 Glaube und Vernunft: Die Frage nach der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen

Wenn religiöse Sätze und religiöse Praktiken es in irgendeiner Form mit Aussagen zu tun haben, stellt sich die Frage, was für die Wahrheit des propositionalen Gehalts des christlichen Glaubens spricht, wobei unter dem propositionalen Gehalt des christlichen Glaubens jene Bestandteile oder Implikationen des Glaubens verstanden werden sollen, die einen Wahrheitswert haben. Damit sind wir bei der Frage nach der epistemischen Rationalität christlicher Überzeugungen, denn eine

³² Siehe auch Punkt zwei von Austins Zusammenfassung der Ergebnisse seiner Unterscheidung von performativen und konstativen Äußerungen; in: AUSTIN, John L., *Zur Theorie der Sprechakte*, Stuttgart 1979, 166.

Ähnliches gilt u.a. für die christlichen Glaubensbekenntnisse, zum Beispiel das nizanokonstantinopolitanische. Auch wenn dieses Glaubensbekenntnis nicht in erster Linie eine Beschreibung Gottes sein sollte, sondern vor allem (liturgischer) Ausdruck eines bestimmten Verhältnisses zu Gott, ist damit noch nicht gesagt, dass nicht auch Überzeugungen und damit propositionale Wahrheit ins Spiel kommen. Denn was bekenne ich, wenn ich im Gottesdienst meinen Glauben an Gott den Vater, den Allmächtigen bekenne? Ich bekenne auf jeden Fall etwas, d.h. mein Bekenntnis hat einen propositionalen Gehalt, von dessen Wahrheit ich zumindest in einem gewissen Maß überzeugt sein muss, um rational und authentisch das Glaubensbekenntnis beten zu können. Wenn ich meinen Glauben an den allmächtigen Gott bekenne, impliziert dies meine Überzeugung, dass Gott auch tatsächlich allmächtig ist.

³³ Dies steht auch im Einklang mit einigen Schriftstellen, wie z.B. Hebr 11,6; 1 Kor 12,6; Röm 10,10; Phil 2,11. Erste Brief des Johannes ist in dieser Hinsicht besonders deutlich: 1 Joh 2,23 „Wer leugnet, dass Jesus der Sohn ist, hat auch den Vater nicht; wer bekennt, dass er der Sohn ist, hat auch den Vater“; 4,2f.: „Daran erkennt ihr den Geist Gottes: Jeder Geist, der bekennt, Jesus Christus sei im Fleisch gekommen, ist aus Gott. Und jeder Geist, der Jesus nicht bekennt, ist nicht aus Gott. Das ist der Geist des Antichrists, über den ihr gehört habt, dass er kommt.“; 4,15: „Wer bekennt, dass Jesus der Sohn Gottes ist, in dem bleibt Gott, und er bleibt in Gott.“ ‚Bekennen‘ scheint hier deutlich eine propositionale Komponente zu besitzen: Das Bekenntnis bezieht sich an den angeführten Stellen immer zustimmend auf Propositionen.

Überzeugung ist genau dann epistemisch rational, wenn gute Gründe für ihre Wahrheit sprechen.³⁴

Seit mittlerweile dreißig Jahren gibt es allerdings in der analytischen Philosophie eine Position, die religiöse Sätze kognitivistisch-realistisch interpretiert, aber leugnet, dass die epistemische Rechtfertigung religiöser Überzeugungen notwendige Bedingung ihrer Rationalität ist: die sogenannte reformierte Epistemologie. Im Folgenden werde ich die jüngste Version dieser Position bei Alvin Plantinga skizzieren, um dann auf einige ihrer Probleme hinzuweisen.

Plantinga verfolgt in seinem religionsphilosophischen opus magnum "Warranted Christian Belief"³⁵ zwei Ziele. Zum einen will er zeigen, dass theistisch-christliche Überzeugungen auch ohne positive Argumente für ihre Wahrheit einen positiven epistemischen Status haben können.³⁶ Zum anderen versucht er nachzu-

³⁴ Natürlich kann man die Notwendigkeit einer epistemischen Rechtfertigung für die Rationalität einer Überzeugung leugnen und behaupten, dass es genügt, wenn der christliche Glaube tatsächlich wahr ist, und ich nicht Gründe für meine Überzeugung haben muss, dass er wahr ist. Ohne an dieser Stelle in eine argumentative Auseinandersetzung mit solchen (zum Teil fideistischen) Positionen eintreten zu wollen, sei nur erwähnt, dass misslicherweise auch nichtchristliche Glaubensbekenntnisse sich mir als Alternativen anbieten und um meine Zustimmung werben und sich die Frage stellt, warum ich mich ausgerechnet an den christlichen und nicht z.B. den buddhistischen Glauben binde oder mich für den agnostischen oder atheistischen Standpunkt entscheide. Die Antwort, dass eben nur das Christentum wahr sei, und dies doch als Begründung genüge ist unbefriedigend: Mir ist die Wahrheit einer Aussage oder Überzeugung epistemisch nicht direkt zugänglich, sondern ich benötige Indizien für die Wahrheit und auch dann bleibt noch die Differenz zwischen „für wahr halten“ und „wahr sein“ bestehen – d.h. ich kann nicht einfach mein Empfinden, dass eine Aussage A oder ein bestimmtes Glaubensbekenntnis G wahr ist als hinreichenden Grund meiner Gewissheit anführen, dass A oder G tatsächlich wahr sind. Denn auch Muslime halten ihr Glaubensbekenntnis für wahr und können sich auf ihr Empfinden berufen, dass das muslimische und nicht das christliche Glaubensbekenntnis wahr ist. Da aber das muslimische und das christliche Glaubensbekenntnis zumindest in einem wesentlichen Punkt miteinander inkompatibel sind, unterstützen die jeweiligen Intuitionen der Gläubigen über die Wahrheit ihrer Glaubensbekenntnisse zwei Mengen miteinander inkompatibler Propositionen und sind deswegen kein brauchbares Indiz für die wahrscheinliche Wahrheit einer der beiden Propositionenmengen.

³⁵ PLANTINGA, Alvin, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford 2000.

³⁶ Deswegen ist auch der Vorwurf, Plantingas Modell sei zirkulär, nicht unproblematisch. Denn Plantinga schließt nicht von der Wahrheit des Theismus auf dessen positiven epistemischen Status und von diesem wiederum auf die hohe Wahrscheinlichkeit der Wahrheit des Theismus, sondern behauptet nur, dass, wenn der Theismus wahr ist, es sehr wahrscheinlich ist, dass er einen positiven epistemischen Status hat, da der Theismus eine Erklärung dafür anbieten kann, wie theistische Überzeugungen auf eine Art entstehen, die als epistemisch zuverlässig gelten muss. Sein Argumentationsziel ist al-

weisen, dass die Einstellung „Ich weiß zwar nicht, ob der theistische/christliche Glaube falsch ist, aber ich weiß auf jeden Fall, dass er epistemisch defizitär ist.“ falsch ist.³⁷ Plantinga unterscheidet in Bezug auf Einwände gegen die Rationalität des theistischen bzw. christlichen Glaubens zwischen de jure und de facto Einwänden. De facto Einwände behaupten, dass bestimmte Überzeugungen nicht wahr sind, z.B. dass die Überzeugungen, es gebe einen Gott, oder: Jesus von Nazareth sei Gottes Sohn, falsch sind. De jure Einwände dagegen behaupten, dass unabhängig von ihrer Wahrheit religiöse Überzeugungen auf jeden Fall irrational, ungerechtfertigt etc., d.h. irgendwie epistemisch defizitär sind. Plantinga will nun zeigen, dass ernstzunehmende de jure Einwände nicht unabhängig von der de facto Frage nach der Wahrheit theistischer/christlicher Überzeugungen sind, und dass, wenn der Theismus bzw. der christliche Glaube wahr sind, es sehr wahrscheinlich ist, dass sie nicht epistemisch defizitär sind, sondern einen positiven epistemischen Status haben. Die de jure Frage nach dem epistemischen Status religiöser Überzeugungen ist also nicht unabhängig von der de facto Frage nach ihrer Wahrheit.

Plantinga bedient sich zur Erreichung seiner beiden Ziele einer ausgeklügelten Epistemologie, in deren Mittelpunkt der Begriff des „warrants“ steht, jener epistemischen Qualität, die aus wahren Überzeugungen Fälle von Wissen macht. Um Plantingas Modell des warrants theistisch-christlicher Überzeugungen zu verstehen, muss zuerst seine grundsätzliche epistemologischer Position beschrieben werden. Plantinga ist epistemologischer Fundationalist. Im Fundationalismus werden zwei Gruppen von Überzeugungen unterschieden: basale und nichtbasale/abgeleitete Überzeugungen. Nichtbasale Überzeugungen bedürfen zu ihrer Rationalität der Begründung durch andere Überzeugungen, währenddessen basale Überzeugungen zwar abgeleitete Überzeugungen begründen, aber selbst keiner Begründung durch andere Überzeugungen bedürfen. Letztlich endet jede korrekte Begründung für nichtbasale Überzeugungen bei basalen Überzeugungen. Diese basalen Überzeugungen bilden das letzte Fundament unseres Wissens.

Allerdings kann man nicht einfach nach Belieben irgendeine Überzeugung zu einer basalen Überzeugung erklären, und dann als Fundament zur Begründung anderer Überzeugungen nutzen, sondern basale Überzeugungen müssen *berechtigt* basal sein, wenn sie ein zuverlässiges Fundament unserer Erkenntnis sein sollen. Für den klassischen Fundationalismus gehören theistische oder christliche Überzeugungen nicht zu den *berechtigt* basalen Überzeugungen, da sie nicht die

ledings nicht der Nachweis der kategorischen Rationalität des theistisch-christlichen Glaubens, sondern der hypothetischen Rationalität, d.h. dass dieser Glaube für diejenigen, die von dessen Wahrheit überzeugt sind, auch rational ist.

³⁷ Siehe z.B. PLANTINGA 2000, XII.

entsprechenden Kriterien erfüllen.³⁸ Daher bedürfen theistisch-christliche Überzeugungen zu ihrer Rationalität der Begründung durch andere Überzeugungen. Plantinga hält allerdings die Kriterien des klassischen Foundationalismus für berechtigt basale Überzeugungen für falsch. Deswegen sollte man seiner Meinung nach nicht von vornherein die Möglichkeit ausschließen, dass (manche) theistisch-christliche Überzeugungen berechtigt basal sind, d.h. ohne Begründungen warrant haben können, wie er es in seinen jüngeren Publikationen ausdrückt.³⁹ Vereinfacht gesagt, hat eine Überzeugung genau dann warrant, wenn sie Produkt eines kognitiven Vermögens ist, das korrekt nach einem Bauplan funktioniert, der erfolgreich auf die Gewinnung wahrer Überzeugungen ausgerichtet ist. Wenn Karls Überzeugung, dass er heute morgen Müsli zum Frühstück gegessen hat, Ergebnis seines korrekt funktionierenden Erinnerungsvermögens ist, hat seine Überzeugung warrant, auch wenn er keine Gründe für ihre Wahrheit nennen kann. Plantinga vertritt also einen epistemologischen Externalismus: Entscheidend für den warrant einer Überzeugung \dot{U} ist, dass \dot{U} Produkt eines korrekt funktionierenden kognitiven Mechanismus ist, der einen hohen Anteil von wahren Überzeugungen produziert; ob das epistemische Subjekt Gründe für die Wahrheit von \dot{U} hat ist dagegen unwichtig. Plantinga behauptet nun, dass auch theistisch-christliche Überzeugungen ohne eine Begründung warrant haben können.⁴⁰ Theistische Überzeugungen seien nämlich Produkt einer von Gott jedem Menschen eingepflanzten Disposition, unter vielfältigen Umständen theistische Überzeugungen zu produzieren. Plantinga nennt diese Disposition in Anlehnung an Calvin „sensus divinitatis“. Der sensus divinitatis wird durch vielfältige Faktoren angeregt und produziert dann theistische Überzeugungen, die aufgrund der korrekten Funktion des auf die Produktion wahrer Überzeugungen ausgerichteten sensus warrant besitzen, ohne dass irgendeine Begründung für diese Überzeugungen notwendig ist. Wenn z.B. Susanne Bachs h-moll-Messe hört, regt dieses Erlebnis u.U. ihren sensus divinitatis an, die Überzeugung zu bilden, dass Gott von ehrfurchtgebietender Majestät ist.⁴¹ Ihre Überzeugung von Gottes ehrfurchtgebietender Majestät hat als Produkt des sensus divinitatis warrant, auch wenn Susanne noch nicht einmal weiß, dass es einen sensus divinitatis gibt.⁴² Plantinga versucht so mit Hilfe des sensus divinitatis zu erklären, wie theistische Überzeugungen berechtigt basal sein können

³⁸ Im klassischen Foundationalismus ist eine Überzeugung \dot{U} genau dann für die Person P berechtigt basal, wenn \dot{U} für P (selbst)evident, unkorrigierbar oder P's Sinnen evident ist.

³⁹ Siehe z.B. PLANTINGA 2000.

⁴⁰ Siehe z.B. PLANTINGA 2000, 135.

⁴¹ Natürlich können auch liturgische Vollzüge den sensus divinitatis aktivieren.

⁴² Dies müsste sie allerdings wissen, um dem möglichen Entkräfter zu entgehen, dass ihre Überzeugung willkürlich ist.

– und im Falle der Wahrheit des theistisch-christliche Glaubensbekenntnisses wahrscheinlich berechtigt basal *sind* (und warrant haben).⁴³

Plantingas Entwurf steht trotz aller Brillanz einigen Problemen gegenüber. So stellt sich erstens die Frage, woher ich weiß, dass theistische Überzeugungen tatsächlich Produkte eines korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* sind, und nicht samt und sonders Produkte von Wunschträumen, Autoritätshörigkeit etc. – d.h. von nicht auf die Produktion wahrer Überzeugungen ausgerichteter kognitiver Vermögen, die bei der Produktion theistischer Überzeugungen dem *sensus divinitatis* immer zuvorkommen oder ihn überwältigen. Plantinga hat die *prinzipielle Möglichkeit* gezeigt, dass im Fall der Wahrheit des Theismus theistische Überzeugungen warrant haben. Er hat aber nicht nachgewiesen, dass (auch im Fall der Wahrheit des Theismus) tatsächlich auch nur ein einziger Theist religiöse Überzeugungen mit positivem epistemischen Status hat. Dazu muss gezeigt werden, dass theistische Überzeugungen auch tatsächlich Produkt eines (tatsächlich existierenden) *sensus divinitatis* sind.

Dieser Einwand weist auf ein zweites Problem von Plantingas externalistischem warrant-Konzept hin. Da wir keinen direkten Zugang zur Wahrheit haben, benötigen wir Indizien für die Wahrheit unserer Überzeugungen. Eine Überzeugung ist epistemisch gerechtfertigt, wenn es Indizien für ihre Wahrheit gibt, d.h. Gründe, die die Wahrheit der Überzeugung wahrscheinlich machen. Diese Indizien nutzen dem epistemischen Subjekt und seinem Streben nach wahren Überzeugungen nur etwas, wenn das Subjekt Zugang zu diesen Indizien hat, d.h. wenn es (zumindest prinzipiell) diese Indizien kennt und von ihnen auf die wahrscheinliche Wahrheit der Überzeugung schließen kann; d.h. das epistemische Subjekt benötigt einen kognitiven Zugang zu den Gründen für die Wahrheit seiner Überzeugungen. Diese Forderung nach der kognitiven Zugänglichkeit von epistemischen Gründen spielt aber in Plantingas externalistischem Konzept keine Rolle. Ich muss nicht wissen, dass meine Überzeugung, dass Gott mich liebt, Produkt des *sensus divinitatis* ist, damit sie tatsächlich warrant hat.⁴⁴ Dann habe ich aber auch keinen Anhalt für meine Vermutung, dass meine Überzeugung wahrscheinlich wahr ist, warrant besitzt etc. Solange ich in Plantingas Modell keine Gründe für die Annahme habe, dass der Theismus wahr ist, habe ich keine Gründe für die Annahme, dass meine religiösen Überzeugungen Produkt des *sensus divinitatis* sind, und damit habe ich keine Gründe für die Annahme, dass meine religiösen Überzeugungen wahrscheinlich wahr und eine rationale Basis meines religiösen Handelns sind. Diese Annahme scheint bei Plantinga willkürlich und damit nicht rational zu sein.

⁴³ Wenn der Atheist/Agnostiker einwendet, dass Plantingas Modell bereits die Wahrheit des Theismus voraussetzt, kann Plantinga entgegenen, dass die atheistische Kritik ihrerseits voraussetzen muss, dass der Theismus falsch ist, sich also auch nicht in einer epistemologisch besseren Situation befindet als der Theismus.

⁴⁴ Siehe z.B. PLANTINGA 2000, 179.

Ein drittes Problem von Plantingas Modell ergibt sich aus der nicht annähernd universalen Verbreitung theistischer Überzeugungen. Wenn tatsächlich alle Menschen einen korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* besäßen, müssten auch alle Menschen theistische Überzeugungen mit einem hohen Gewissheitsgrad besitzen. Da dies nicht der Fall ist, lässt sich folgender Einwand gegen Plantingas These vom universalen *sensus divinitatis* konstruieren:

- 1) Wenn alle Menschen einen korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* besitzen, haben fast alle Menschen theistische Überzeugungen mit einem hohen Gewissheitsgrad.
- 2) Nicht alle Menschen haben theistische Überzeugungen mit einem hohen Gewissheitsgrad.
- 3) Nicht alle Menschen haben einen korrekt funktionierenden *sensus divinitatis*.

Plantinga versucht diesem Einwand mit der augustinischen Lehre von der Erbsünde zu begegnen.⁴⁵ Die Erbsünde bzw. deren Auswirkungen beeinträchtigen die korrekte Funktion des *sensus divinitatis*, so dass er nicht mehr zuverlässig arbeitet.⁴⁶ Allerdings steht die von Plantinga in Anspruch genommene augustinische Version der Erbsündenlehre einigen Schwierigkeiten gegenüber. So stellt sich die

⁴⁵ Die für den vorliegenden Zusammenhang relevanten Aspekte der traditionellen Erbsündenlehre lassen sich in folgenden drei Thesen knapp zusammenfassen:
Es gibt in der Menschheit eine universale Neigung zur Sünde, d.h. zu sündigen Handlungen. Diese Neigung, Erbsünde genannt, wird nicht durch Nachahmung, sondern in irgendeiner Form genetisch weitergegeben. Augustinus scheint der (umstrittenen) Ansicht zuzuneigen, dass die Erbsünde moralisch zurechenbare sündige Einzeltaten notwendig nach sich zieht.

An irgendeiner Stelle der Menschheitsgeschichte trat ein menschliches Wesen (traditionell "Adam" genannt) mit der Freiheit auf, sich zum Schlechten oder zum Guten zu entscheiden, das sich zum ersten Mal für das Schlechte entschied und damit die erste Sünde beging. Dieses Ereignis wird als „Sündenfall“ bezeichnet. Die auf Augustinus zurückgehende theologische Tradition beschrieb den Status Adams vor dem Sündenfall als in jeder Hinsicht vollkommen. Adam war von allen physischen Übeln (auch dem Tod) ausgenommen, von ewiger Jugend, besass einen (auch im libertären Sinn) freien Willen und unfehlbare moralische Einsicht und genoss eine unverstellte Erfahrung der Gegenwart und Herrlichkeit Gottes. – Der Sündenfall verursachte für alle nachfolgenden Menschen eine Belastung mit der Erbsünde, d.h. diese erste Sünde wurde an alle nachfolgenden Generationen als Hang zur Sünde weitergegeben. Kein Mensch beginnt in seiner moralischen Entwicklung bei einem neutralen oder positiven Ausgangspunkt, sondern wird in eine Welt geboren, in der es schon das Böse gibt und ist selbst mit einer Neigung zur Sünde ausgestattet.

⁴⁶ Es gibt noch andere mögliche Strategien zur Verteidigung der These eines universalen *sensus divinitatis*, die allerdings noch größere Probleme aufweisen als Plantingas Rekurs auf die Erbsündenlehre.

Frage, wie es überhaupt zur ersten Sünde kam, wenn vor dem Sündenfall der *sensus divinitatis* korrekt funktionierte, und es deswegen keinen rationalen kognitiven Grund geben konnte, sich gegen Gott aufzulehnen. Plantinga könnte auf irrationale Affekte des ersten Menschenpaares hinweisen, die zur Sünde führten. Dahinter würde folgende Überlegung stehen: Eine rationale Person *A* wird *ceteris paribus* die Handlungsalternative *H* wählen, für die ihrer Meinung nach insgesamt die besten rationalen Gründe sprechen. Allerdings wird *A* sich nur dann für *H* entscheiden, wenn nicht nichtrationale Kräfte sie davon abhalten. Wenn *A* sich gegen *H* entscheiden können soll, muss sie ein nichtrationales Verlangen haben, eine andere Handlung als die ihrer Meinung nach sittlich beste zu tun,⁴⁷ und dieses Verlangen muss so stark sein, dass es *A*'s rationale Überzeugungen überwältigen kann.⁴⁸

Nun befand sich das erste Menschenpaar laut Augustins-Plantinga allerdings in einem religiös-epistemischen Idealzustand, da der korrekt funktionierende *sensus divinitatis* Adam und Eva mit wahren und gewissen Überzeugungen über Gott und das richtige Verhältnis des Menschen zu Gott versorgte.⁴⁹

Angesichts eines solchen Wissens wird Sünde zu einer unerklärlichen, völlig irrationalen Handlung, die sich nur durch äußerst starke und irrationale Neigungen bzw. Abneigungen erklären lässt. Um die Überzeugungen eines korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* durch irgendwelche irrationale Verlangen überwältigen zu lassen, damit es zur Sünde kommt, müsste Gott Adam und Eva mit einem affektiven Vermögen ausgestattet haben, das fehlgeleitete Neigungen bzw. Abneigungen hervorbringt, die so stark sind, dass sie die durch den *sensus divinitatis* produzierten Überzeugungen überwältigen können. Es erscheint allerdings unplausibel, dass ein allmächtiger, allwissender und moralisch vollkommener Gott Wesen mit einem

⁴⁷ Hierbei wird vorausgesetzt, dass die sittlich richtige Handlung die ist, für die die meisten/besten Gründe sprechen.

⁴⁸ Wenn Hans weiß, dass er aufgrund seines Herzleidens viel Bewegung an der frischen Luft benötigt und sich fettarm ernähren soll, wird er sich *ceteris paribus* an diese Vorschriften seines Arztes halten, da ihm seine Gesundheit am Herzen liegt. Weil er aber ein sehr starkes Verlangen nach Schweinshaxen und eine fast unüberwindliche Abneigung gegen Bewegung hat, gibt er seinen Verlangen nach und hält sich tatsächlich nicht an die ärztlichen Ratschläge.

⁴⁹ Aufgrund des korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* wussten Adam und Eva erstens, dass sie zu Gott die Stellung eines Geschöpfes zu seinem Schöpfer einnehmen, d.h. dass sie eben nicht wie Gott sind und nicht dessen Stellung einnehmen können. Zweitens wussten sie, dass sie ihre Existenz und ihr Wohlergehen allein Gottes Schöpfertätigkeit verdanken und dass sie die Erfüllung ihres Lebens allein in der Gemeinschaft mit Gott finden. Sie wussten also, dass Entscheidungen gegen Gott, Verstöße gegen Gottes Gebote, nicht nur sittlich falsch sind, sondern auch gravierende Nachteile für sie nach sich ziehen, d.h. dass sie mit einem Handeln gegen Gottes Willen gegen ihre eigenes rationales Streben nach Glückseligkeit verstoßen würden.

in wesentlicher Hinsicht nicht korrekt funktionierenden affektiven Apparat ausstattet, der falsche (folgeschwere) Neigungen von erheblicher Stärke produziert bzw. dass Gottes Bauplan für Adam und Eva affektive Vermögen vorsieht, die sehr starke Neigungen zu moralisch schlechten Handlungen produzieren. Dann ist es aber unerklärlich, wie das erste Menschenpaar bzw. überhaupt Menschen mit einem korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* sich gegen Gott entscheiden, d.h. sündigen können. Und damit wird wiederum unerklärlich, wie die Sünde die korrekte Funktion des *sensus divinitatis* so stark beeinträchtigen kann, dass theistische Überzeugungen auch nicht annähernd universal verbreitet sind.

Auch aus einer anderen Perspektive zeigen sich Probleme bei der Postulierung eines *sensus divinitatis*, der bei korrekter Funktion mehr oder weniger automatisch theistische Überzeugungen mit hoher Gewissheit produziert. Die Freiheit, sich für das Gute (d.h. für das, was man für sittlich richtig hält) zu entscheiden, setzt die Möglichkeit voraus, sich nicht für das Gute zu entscheiden. Nur mit der Freiheit, sich für sittlich schlechte Handlungsalternativen zu entscheiden, hat Person A auch die Freiheit, sich für das moralisch Gute zu entscheiden.⁵⁰ Diese Freiheit besteht allerdings nur dann, wenn A nicht ausschließlich von rationalen Gründen, sondern auch von entgegengesetztem Verlangen beeinflusst wird. Nur wenn sie internen nichtrationalen Einflüssen ausgesetzt ist, hat sie eine wirkliche Freiheit, sich für das Gute oder das Schlechte zu entscheiden; nur dann hängt es v.a. an A selbst, ob sie das (ihres Erachtens) Richtige oder das (ihres Erachtens) Falsche tut, d.h. ob sie moralisch gut oder moralisch schlecht handelt. Eine solche Freiheit hat besonderen Wert. Zum einen ist A bei Entscheidungen bzw. Handlungen, die in der geschilderten Weise frei sind, in besonderer Weise der Ausgangspunkt ihrer Entscheidung und ihres Handelns. Sie hat es in der Hand, ihre Handlungen selbst zu bestimmen. Zum anderen ist A auch noch einmal besonders herausgefordert, sich für ein moralisches Handeln zu entscheiden. A muss sich entscheiden, ob sie den rationalen Gründen für die (ihres Erachtens) sittlich richtige Handlung die Oberhand geben will oder ihrem Verlangen, das sie in die entgegengesetzte Richtung zieht. Deswegen wird diese Form von Freiheit manchmal auch als „ernsthafte Freiheit“ bezeichnet. Schlechte, irrationale Neigungen sind also eine wichtige Bedingung für eine bedeutsame Freiheit.

Allerdings ist es *ceteris paribus* besser, gute Neigungen zu haben als schlechte, d.h. es ist besser, Neigungen zu haben, die mich in die Richtung dessen beeinflussen, was ich für sittlich richtig halte, als Neigungen zu haben, die mich dazu treiben, sittlich schlecht zu handeln. Es wäre besser, wenn Albert nicht die sehr starke Neigung hätte, seiner Karriere alles andere bedingungslos unterzuordnen und so

⁵⁰ Eine Handlungsalternative A's ist genau dann sittlich schlecht, wenn A glaubt, dass es einem objektiven sittlichen Gebot widerspricht, sie zu wählen, und eine Handlungsalternative ist genau dann sittlich gut, wenn A glaubt, dass ihre Wahl keinem objektiven Gebot widerspricht bzw. einem objektiven sittlichen Gebot entspricht.

sein Familienleben zu zerstören. Allerdings setzt die Möglichkeit einer verantwortlichen und bedeutsamen freien Entscheidung für das Wohl seiner Familie und gegen eine Absolutsetzung der eigenen Karriere die Existenz von Neigungen voraus, die Albert zu einer einseitigen Entscheidung zugunsten seiner Karriere drängen und damit ein Gegengewicht zu seiner rationalen Überzeugung bilden, dass es richtig ist, nicht alles der eigenen Karriere unterzuordnen. Es ist nicht möglich, mit Hilfe einer Formel das ideale Verhältnis von festen rationalen Überzeugungen und entgegengesetzten Neigungen exakt zu bestimmen. Aber es ist besser, wenn nicht allzu zahlreiche und allzu starke Neigungen zum (nach Alberts Meinung) moralisch weniger Wertvollen bzw. Falschen vorhanden sind und dafür seine sittlich relevanten Überzeugungen weniger fest und gewiss sind. Denn im Gegensatz dazu, dass es *ceteris paribus* schlecht ist, ein Verlangen nach dem von mir für sittlich weniger wertvoll oder sittlich falsch Gehaltene zu haben, ist es nicht von vornherein notwendig sittlich schlecht (bzw. falsch), nicht allzu feste sittliche (bzw. sittlich relevante) Überzeugungen zu haben.⁵¹

Es erscheint deshalb plausibel, ein Verhältnis von mittelstarkem Verlangen zu mehr oder weniger festen Überzeugungen als besser zu bewerten als ein Verhältnis von sehr klaren und festen rationalen Überzeugungen zu sehr starken entgegengesetzten Neigungen, nicht das Gute zu tun.

Wenn allerdings die *plantinga*-augustinische Beschreibung von Adams Status vor dem Sündenfall zuträfe, hätte Gott im Fall von Adam nach anderen Maßstäben gehandelt als denen, die eben für das angemessene Verhältnis von sittlichen Überzeugungen und entgegengesetztem Verlangen entwickelt wurden. Da Adam aufgrund des korrekt funktionierenden *sensus divinitatis* sehr feste und gewisse Überzeugungen über das in Bezug auf sein Verhalten zu Gott sittlich Richtige gehabt hätte, hätte er sehr starke Neigungen zu sittlich schlechtem Handeln haben müssen, um sich frei für das Gute oder Schlechte entscheiden zu können und überhaupt eine Sünde zu begehen, um damit den Sündenfall verursachen zu können. Dies widerspricht aber sowohl den Überlegungen zum angemessenen Verhältnis von Überzeugungen über das sittlich Richtige und Neigungen zu sittlich schlechtem Handeln als auch Augustins und *Plantingas*⁵² Schilderung des moralischen Status Adams vor seiner ersten Sünde, gemäß der Adam nicht mit von Gott entfremdenden Neigungen ausgestattet war. In diesem Fall aber war Adam überhaupt nicht zu einer freien sittlich relevanten Entscheidung fähig, denn Sünde, d.h. eine schlechte Handlung, und damit eine mehr oder weniger bewusste, zurechenbare Entscheidung gegen das für moralisch richtig Gehaltene, setzt die Freiheit voraus, zwischen Gut und Böse wählen zu können. Diese Freiheit zu einer freien Wahl zwischen guten und schlechten Handlungen setzt wiederum, wie bereits gezeigt, neben der

⁵¹ Falls meine Überzeugungen falsch sind oder auf unzureichenden Gründen beruhen, ist es sogar angemessen, wenn diese Überzeugungen nicht allzu gewiss sind.

⁵² Siehe *PLANTINGA* 2000, 204.

Existenz u.a. von moralischen Überzeugungen die Existenz von unangemessenen Verlangen, Neigungen und Abneigungen voraus.⁵³ Da Adam keine starken gegen Gott gerichtete Neigungen besaß, konnte er überhaupt nicht die Sünde begehen, die nach der klassischen Erbsündenlehre die Erbsünde in die Welt brachte. Es scheint, dass die augustinische Erbsündenlehre Plantingas in einer Sackgasse endet.

Neben der die Vollkommenheit Adams vor dem Sündenfall betonenden augustinischen Tradition gab und gibt es auch eine irenäischen Tradition, die sich auf den patristischen Theologen Irenäus von Lyon zurückführt.⁵⁴ Gott erschafft hier den Menschen nicht als bereits vollkommene Wesen, sondern mit relativ schwachen Überzeugungen und einem schwachen Willen, um ihm die Möglichkeit zur Höherentwicklung zur Gottähnlichkeit zu geben. In der irenäischen Darstellung kommt der Sündenfall alles andere als unerwartet. Diese irenäische Darstellung Adams umgeht das Problem, das Sündigen eines moralisch und kognitiv fast vollkommenen Wesens erklären zu müssen. In Irenäus Anthropologie sind im Gegensatz zu Augustins Beschreibung von Adam vor dem Sündenfall genau die Bedingungen für eine bedeutsame freie Entscheidung zum sittlichen guten Handeln gegeben. Da bei Irenäus eine kognitive Distanz zwischen Mensch und Gott besteht, benötigt der Mensch auch keine überaus starken Neigungen zum sittlich Schlechten, um Freiheit zum sittlich guten Handeln zu besitzen.

Allerdings kann der Verteidiger von Plantingas warrant-Modell des theistisch-christlichen Glaubens sich nicht auf die irenäische Version der Erbsündenlehre stützen, da irenäische kognitive Distanz Adams zu Gott unvereinbar ist mit einem korrekt funktionierenden *sensus divinitatis*, der eine hohe Gewissheit der Gegenwart Gottes vermittelt, der Überzeugung von Gottes Existenz einen hohen positiven epistemischen Status gibt und dessen korrekte Funktion nicht durch ungeordnete Neigungen gestört wird. Diese kognitive Distanz ist allerdings notwendige Bedingung der Möglichkeit, dass Adam die erste Sünde begehen und damit die Erbsünde in die Welt bringen konnte, die Plantinga zur Verteidigung seiner Theorie des *sensus divinitatis* benötigt.

Ohne auf allgemeine erkenntnistheoretische Probleme von Plantingas Modell (z.B. die Frage, ob es überhaupt berechtigt basale Überzeugungen gibt) eingehen zu müssen, sprechen bereits die genannten Schwierigkeiten mit dem *sensus divinitatis* dafür, dass sein Modell des warrants theistisch-christlicher Überzeugungen nicht die Möglichkeit begründen kann, dass theistisch-christliche Überzeugungen berechtigt basal sind. Vielmehr spricht einiges dafür, dass auch theistisch-christli-

⁵³ Diese Neigungen bzw. Abneigungen können unangemessen sein, weil sie sich auf das falsche Objekt beziehen oder weil die Stärke der Neigung bzw. Abneigung nicht dem jeweiligen Objekt entspricht.

⁵⁴ Zur Entgegensetzung der augustinischen und irenäischen Tradition siehe v.a. HICK, John, *Evil and the God of Love*, Basingstoke, London²1985.

che Überzeugungen zu ihrer Rationalität propositionale Evidenz benötigen. D.h. Solche Überzeugungen wie die, dass Gott existiert oder die zweite Person der Trinität Mensch geworden ist sind nur dann rational, wenn andere Überzeugungen für ihre Wahrheit sprechen. Daraus folgt, dass die kognitiven Voraussetzungen liturgischen Handelns, wie z.B. die Existenz und Personalität Gottes, der meine an ihn gerichteten Fürbitten wahrnimmt, einer Begründungspflicht unterliegen, d.h. durch andere Überzeugungen gestützt werden müssen.

Traditionell orientierten sich Begründungsversuche theistisch-christlicher Überzeugungen am epistemologischen Fundationalismus: Eine theistische Überzeugung ist genau dann gerechtfertigt, wenn sie sich in einer gültigen Weise auf mindestens eine berechtigt basale (nicht religiöse) Überzeugung zurückführen lässt, die selbst keiner weiteren Begründung mehr bedarf. Allerdings ist die foundationalistische Position m.E. mit so vielen Problemen behaftet, dass ich für ein kumulative Methode zur Begründung theistisch-christlicher Überzeugungen plädiere, die sich am epistemologischen Kohärentismus orientiert.⁵⁵

In epistemologischen Kohärenztheorien gibt es keine basalen Überzeugungen, sondern alle Überzeugungen müssen ohne Ausnahme durch andere Überzeugungen gerechtfertigt werden. Die inferentielle Beziehung, die Begründungsbeziehung, zwischen Überzeugungen ist mehr oder weniger symmetrisch, d.h. die Rechtfertigungsbeziehung zwischen zwei Überzeugungen wirkt in beide Richtungen. Letzte Quelle der epistemischen Rechtfertigung ist die Kohärenz des gesamten Überzeugungssystems. Diese ist proportional zu Anzahl und Stärke der positiven inferentiellen Beziehungen zwischen den einzelnen Systemelementen (d.h. Überzeugungen und Überzeugungsgruppen). Eine wichtige inferentielle Rolle spielen explanatorische Beziehungen, d.h. die Fähigkeit von Überzeugungen, zu Erklärungen beizutragen bzw. durch andere Überzeugungen erklärt zu werden. Ein Überzeugungssystem ist *ceteris paribus* umso kohärenter und damit besser gerechtfertigt, je mehr und je stärkere explanatorische Beziehungen die Elemente des Systems miteinander verbinden; und eine einzelne Überzeugung ist in dem Maß kohärent zu einem Überzeugungssystem, je mehr Überzeugungen des Systems zu ihr in je stärkeren explanatorischen Beziehungen stehen bzw. je mehr und je stärkere explana-

⁵⁵ Der epistemologische Kohärentismus darf nicht mit einem wahrheitstheoretischen Kohärentismus verwechselt werden, nach dem die Wahrheit einer Aussage in ihrer Kohärenz mit anderen Aussagen besteht. Der epistemologische Kohärentismus ist durchaus mit einem realistischen Wahrheitsbegriff vereinbar, nach dem eine Aussage, dass *p*, genau dann wahr ist, wenn *p* der Fall ist; d.h. die Proposition, dass es schneit, ist genau dann wahr, wenn es tatsächlich schneit; zur Erläuterung und Verteidigung eines realistischen Wahrheitsbegriffs siehe u.a. ALSTON, William P., *A Realist Conception of Truth*, Ithaca, London 1996.

torische Beziehungen zwischen den Elementen des Überzeugungssystems sie stiftet.⁵⁶

Diese Überlegungen zu einer kohärentiell-kumulativen Methode sprechen dafür, dass theistisch-christliche Überzeugungen nicht isoliert von nichtreligiösen Überzeugungen, sondern inferentiell mit ihnen mehr oder weniger stark und unmittelbar verbunden sind. Das gilt dann auch für die Überzeugungen, die liturgischen Handlungen zugrunde liegen bzw. von diesen impliziert werden. Dann kann aber Liturgie kein abgeschirmtes Reservat sein, sozusagen die letzte Bastion von Weltabgeschiedenheit und Vernunftlosigkeit, sondern auch Liturgie sieht sich zumindest über die ihr zugrundeliegenden Überzeugungen Anforderungen der epistemischen Rationalität gegenüber und ist mit nicht explizit religiösen Wirklichkeitsbereichen verbunden. Dies ist sicher keine revolutionär neue Erkenntnis, aber es ist angesichts des Trends, Vernunft- und Kopflastigkeit der gegenwärtigen römisch-katholischen Liturgie zu beklagen eine Warnschild, dass die Liturgie nicht kopf- und vernunftlos werden darf.

3 Fazit

Was folgt aus dem bisher Gesagten für das Verhältnis von analytischer (Religions-)Philosophie zur Liturgie?

Zum einen sind die bisher vorgetragenen Skizzen zum semantischen und epistemischen Status religiöser Sätze ein konkretes Beispiel für Ort und Notwendigkeit philosophischer Reflexion für eine vernünftige Glaubenspraxis: Philosophie hat die Aufgabe, den semantischen Status religiöser und damit auch liturgischer Sprache zu analysieren, die propositionalen Präsuppositionen bzw. Implikationen religiösen und damit auch liturgischen Handelns herauszuarbeiten und die Frage nach der Notwendigkeit und Möglichkeit einer Methode der epistemischen Rechtfertigung des propositionalen Gehalts religiösen Sprechens und Handelns zu stellen.

Als Ergebnis und als Anstoß für folgenden Diskussionen sollen fünf Thesen zur Beziehung der Liturgie bzw. Liturgiewissenschaft zur Philosophie aufgestellt werden:

⁵⁶ Ein solches kohärentiell-explanatorisches Modell der epistemischen Rechtfertigung wird den realistischen Intuitionen dadurch gerecht, dass in ihm Wahrnehmungsüberzeugungen (die quasi das Einfallstor der Realität in ein kohärentes Überzeugungssystem bilden) einen besonderen Stellenwert einnehmen und zum anderen dadurch, dass die Kriterien explanatorischer Kohärenz in wesentlichen Punkten den Kriterien guter wissenschaftlicher Erklärungen entsprechen, von denen wir voraussetzen, dass sie uns etwas Zutreffendes über die Wirklichkeit sagen (zumindest im wissenschaftstheoretischen Realismus).

- 1) Liturgischen Vollzügen liegen bestimmte theoretisch-kognitive Voraussetzungen zugrunde, die sich als Aussagen formulieren lassen: z.B. dass ein personaler Gott existiert - sonst würden wir nicht zu ihm beten; dass dieser Gott ein transzendentes geistiges Wesen ist - sonst würden wir nicht zeitgleich an verschiedenen Orten Gottes Gegenwart im Gottesdienst feiern können. Da es sich um Aussagen handelt, ist es sinnvoll, nach der Wahrheit dieser theoretischen Voraussetzungen liturgischen Handelns zu fragen. Daraus folgt, dass auch liturgische Vollzüge sich nicht von der Wahrheitsfrage abkoppeln lassen.
- 2) Liturgische Vollzüge müssen sich nach ihrer Rationalität befragen lassen: Handelt es sich bei liturgischen Vollzügen um geeignete Mittel zur Verwirklichung ihrer Ziele (sei es die Verherrlichung Gottes oder die Vermittlung von Heil). Grundlegend zur Beurteilung der instrumentellen Rationalität liturgischer Handlungen ist die Frage nach der epistemischen Rationalität der propositionalen Voraussetzungen liturgischen Handelns. Die Rationalität liturgischen Feierns setzt voraus, dass die Frage nach der Rationalität der theoretischen Voraussetzungen dieses Feierns zumindest von den theologischen Experten der kirchlichen Gemeinschaft (nicht notwendig von den einzelnen Mitfeiernden) auf Dauer positiv beantwortet werden kann. Denn nur, wenn bestimmte Zweck-Mittel-Überzeugungen rational sind, ist die aus diesen Überzeugungen folgende Handlung rational, und Zweck-Mittel-Überzeugungen verweisen immer auf theoretisch-abstraktere Überzeugungen über die Natur der Wirklichkeit.⁵⁷ Wenn es für ein Gebet konstitutiv ist, dass der Betende zumindest in einem schwachen Sinn von der Existenz Gottes überzeugt ist (d.h. dass er Gottes Existenz zumindest nicht für völlig unwahrscheinlich oder sogar unmöglich hält), ist eine positive Antwort auf die Frage nach Gründen für die Existenz Gottes notwendige Bedingung der Rationalität des Gebets.
- 3) Die dem liturgischen Handeln zugrundeliegenden theoretisch-abstrakten Überzeugungen lassen sich angemessen mit Hilfe einer kohärentiell-kumulativen Methode epistemisch rechtfertigen.
- 4) Eine kohärentiell-kumulative Methode der epistemischen Rechtfertigung christlicher Überzeugungen verbindet den Bereich der Liturgie mit nichtliturgischen/profanen Bereichen der Wirklichkeit und setzt damit einer möglichen Vernunft- und Weltenthobenheit der Liturgie um den Preis mangelnder Rationalität eine deutliche Grenze. Auf der anderen Seite kann sie auch zum Selbstbewusstsein der Liturgie beitragen, angemessener und wichtiger Ausdruck bzw. Vollzug eines rationalen Glaubens zu sein.
- 5) Philosophie kann der theologischen Reflexion über Liturgie Anstöße geben, indem sie die liturgischen Vollzügen zugrundeliegenden impliziten Aussagen explizit macht, ihre zentralen Begriffe analysiert und Rechtfertigungs-

⁵⁷ Siehe z.B. SWINBURNE, Richard, *Faith and Reason*, Oxford 1981, 9.

fragen an sie stellt bzw. beantwortet, d.h. zur systematischen Auseinandersetzung mit Liturgie anregt. Sie kann ferner dadurch, dass sie auf begriffliche Klarheit, Bereitschaft zur argumentativen Absicherung von Behauptungen und argumentative Präzision insistiert, das methodologische Niveau der theologischen Reflexion sichern helfen.

Allerdings ist (analytische) Religionsphilosophie auch auf Liturgie angewiesen. In den letzten beiden Jahrzehnten wurde in der analytischen Religionsphilosophie immer deutlicher, dass oft zu abstrakt von der Religion gesprochen wird. Es entwickelte sich eine philosophische Theologie, die speziellen Lehren der einzelnen Glaubensgemeinschaften größere Aufmerksamkeit widmet. Diese philosophische Theologie ist aber auf die Beachtung auch der liturgischen Praxis angewiesen, denn wenn die Bedeutung eines Wortes oder eines Satzes irgendetwas mit seinem Gebrauch zu tun hat, müssen Religionsphilosophen darauf achten, wie religiöse Begriffe auch innerhalb der Liturgie gebraucht werden und welche Folgen sich für liturgisches Handeln z.B. aus dem christlichen Gottesbegriff ergeben, um anhand der Reflexion auf den Gebrauch und diese Folgen wiederum den Gottesbegriff näher und angemessener beschreiben zu können.⁵⁸

Ich hoffe, dass dieser Ausflug zu den Brücken zwischen Athen und Jerusalem keine Kaffefahrt war, von der man gewöhnlich mit einer unnützen aber dafür teuren Rheumadecke zurückkommt, sondern dass ich zeigen konnte, dass Jerusalem und Athen nicht so weit voneinander entfernt sind, wie es manchmal behauptet wird.

⁵⁸ So existiert z.B. bei manchen Religionsphilosophen, wie z.B. bei John HICK 1996, eine Versuchung zur einseitigen Betonung der Transzendenz Gottes, die im Endeffekt zu einem hypertranszendenten-deistischen Gottesbild. Eine Reflexion auf den in der Liturgie implizierten Gottesbegriff kann davor bewahren, einen solchen Gottesbegriff ohne weiteres als religiös zentralen oder überhaupt als den Gottesbegriff schlechthin aller großen Religionen auszugeben, wie er allen Religionen zugrunde liegt.