

---

# Rechtfertigung des Glaubens

## Religiöse Erfahrung als Thema der analytischen Religionsphilosophie

Mario Fischer

---

### 1. Was versteht man unter analytischer Religionsphilosophie?

Was sich uns gegenwärtig als analytische Philosophie präsentiert, ist keineswegs eine klar umrissene philosophische Richtung. Es handelt sich dabei vielmehr um einen Sammelbegriff, einen „umbrella term“<sup>1</sup>, unter dem sich eine Vielzahl unterschiedlicher philosophischer Positionen versammelt. Während man bis in die 1960er Jahre analytische Philosophie noch weitgehend als angelsächsische Sprachphilosophie in der Folge von Gottlob Frege, George Edward Moore, Bertrand Russell, dem Wiener Kreis und Ludwig Wittgenstein verstehen konnte, ist eine klare Bestimmung der analytischen Philosophie und ihre Abgrenzung von anderen zeitgenössischen philosophischen Strömungen heute fast unmöglich, da sie in einer Vielzahl unterschiedlicher Positionen präsent ist.<sup>2</sup>

Als Wurzeln der analytischen Philosophie lassen sich auf angelsächsischer Seite die anti-idealistischen Arbeiten des amerikanischen Pragmatismus und von Russell und Moore in England erkennen. Im kontinentalen Europa waren es die Arbeiten von Frege und dem Wiener Kreis, die die Fortentwicklung der Logik verfolgten und damit die Weichen für eine Konzentration der Philosophie auf die Sprache stellten. Mit den politisch bedingten Emigrationen aus Deutschland und Österreich wurde die analytische Philosophie dann zur angelsächsischen Philosophie.

Entsprechend der vorrangigen Konzentration auf die Sprachphilosophie war analytische Religionsphilosophie zunächst Analyse der religiösen Sprache.<sup>3</sup> Häufig wird angenommen, analytische Philosophie sei per se der Religion feindlich gesinnt, doch lässt sich dies explizit nur beim logischen

---

<sup>1</sup> J. Heil, Analytic philosophy, in: R. Audi (Hg.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge <sup>2</sup>1999, 26.

<sup>2</sup> Vgl. W. Kühne, *Analytische Philosophie*, RGG<sup>4</sup> I (1998), 452–454.

<sup>3</sup> Zur Behandlung der religiösen Sprache in der analytischen Sprachphilosophie siehe I. U. Dalferth, *Religiöse Rede von Gott* (Beiträge zur evangelischen Theologie 87), München 1981 und J. F. Harris, *Analytic Philosophy of Religion* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 3), Dordrecht/Boston/London 2002, 28–76.

Empirismus feststellen, der zwar die Frühphase der analytischen Philosophie prägte, aber seinen Einfluss fast völlig verloren hat.<sup>4</sup>

Bis in die 1950er Jahre bestimmte der Sinnlosigkeitsvorwurf des logischen Empirismus (des Wiener Kreises) das Verhältnis der analytischen Philosophie zu religiösen Fragen. Ein Satz galt den Vertretern des logischen Empirismus nur dann als sinnvoll, wenn er entweder analytisch ist, d. h. wenn die Prädikatsbegriffe bereits im Subjektsbegriff enthalten sind (z. B. „Alle Junggesellen sind unverheiratet“) oder, wenn er sich empirisch verifizieren oder falsifizieren lässt. Also galten religiöse Sätze grundsätzlich als sinnlos.<sup>5</sup> Alfred J. Ayer spitzte religiöse Sätze auf die Behauptung der Existenz Gottes zu. Nun stand die Frage nach der Wahrheit oder Falschheit der Behauptung der Existenz Gottes nicht mehr zur Diskussion, da die Behauptung als solche als sinnlos galt.<sup>6</sup> Mit Beginn der 1970er Jahre kam es zu einer »epistemischen Wende« in der analytischen Religionsphilosophie: Nicht mehr die Frage nach dem Sinn von religiösen Sätzen, sondern nach ihrer erkenntnistheoretischen Begründung und Rechtfertigung rückte in den Vordergrund.<sup>7</sup> Zugleich waren immer mehr analytische Religionsphilosophen selbst bekennende Theisten, die sich nun – zum Teil mit sehr apologetischem Anspruch – der Analyse der Gottesattribute und zum Teil sogar klassischen Themen der christlichen Theologie, wie der Trinitätslehre oder der Frage nach dem historischen Jesus zuwandten.<sup>8</sup>

Wenn auch eine klare Bestimmung der analytischen Religionsphilosophie und ihre Abgrenzung von anderen zeitgenössischen philosophischen Strömungen aufgrund von inhaltlichen Positionen unmöglich ist, so lässt sich in ihr doch ein einheitlicher Stil entdecken. In dieser Hinsicht kann eine Charakterisierung, wie sie James F. Harris vorgelegt hat, helfen, doch wenigstens ein ungefähres Bild von ihr zu erhalten.

„However, conceptual clarity and careful, rigorous argumentation are still hallmarks of analytic philosophy of religion. [...] It is perhaps this confidence in the ability of continued philosophical analysis to produce philosophically important results and to advance philosophical inquiry, which appeals to both theists and nontheists, that will both characterize and guarantee the future of analytic philosophy of religion.“<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Vgl. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 25 f.

<sup>5</sup> Vgl. Chr. Jäger (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, 12 f.

<sup>6</sup> Vgl. M. Laube, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert* (Theologische Bibliothek Töpelmann 85), Berlin/New York 1999, 85 f.

<sup>7</sup> Vgl. Laube, *Im Bann der Sprache*, 11.

<sup>8</sup> Vgl. E. Th. Long, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion. 1900–2000* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 1), Dordrecht/Boston/London 2000, 390.

<sup>9</sup> Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 426.

## 2. Der Rückgriff auf religiöse Erfahrung in verschiedenen Begründungszusammenhängen

Seit William James' Gifford Lecture über „Die Vielfalt religiöser Erfahrung“ von 1901/02<sup>10</sup> spielt religiöse Erfahrung in der angelsächsischen Religionsphilosophie und Religionswissenschaft eine herausragende Rolle. Mit der epistemischen Wende wurde sie zu einem Hauptdiskussionsthema in der analytischen Religionsphilosophie, war religiöse Erfahrung doch ein wichtiger Fürsprecher, wenn es um die Begründung und Rechtfertigung religiöser Sätze gehen sollte.

Im Folgenden werden die Ansätze von vier Denkern – zwei Briten und zwei US-Amerikanern – vorgestellt und diskutiert. Sie alle entstammen einem christlichen Hintergrund und sind Verteidiger der Rationalitätsansprüche für religiöse Erfahrung.

### 2.1. Richard Swinburne

Der britische Religionsphilosoph Richard Swinburne (\* 1934) hat im Laufe seines Lebens eine umfassende philosophische Theologie vorgelegt. In seiner Trilogie „*Die Kohärenz des Theismus*“<sup>11</sup>, „*Die Existenz Gottes*“<sup>12</sup> und „*Glaube und Vernunft*“<sup>13</sup> beschäftigte er sich mit der Kohärenz und der Rechtfertigung des Gottesglaubens, den er anhand der christlichen Lehre in seiner Tetralogie „*Verantwortung und Buße*“<sup>14</sup>, „*Offenbarung*“<sup>15</sup>, „*Der christliche Gott*“<sup>16</sup> und „*Vorsehung und das Problem des Übels*“<sup>17</sup> entfaltete.<sup>18</sup> Während Swinburne 1977 in „*Die Kohärenz des Theismus*“ darstellte, dass die Behauptung „Gott existiert“ widerspruchsfrei zu denken sei, untersuchte er neben verschiedenen anderen Argumenten in „*Die Existenz Gottes*“, ob die Erfahrung eher für oder gegen diese Behauptung spricht.<sup>19</sup> Entsprechend sind für ihn religiöse Erfahrungen primär solche, die dem Subjekt als Erfahrungen Gottes oder eines übernatürlichen Gegenstands erscheinen. Dabei unterscheidet Swinburne den Bewusstseinszustand der Erfahrung bezüglich innerer Erfahrung (z. B. „Der Teppich schien mir blau zu sein“) und

<sup>10</sup> Vgl. W. James, Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur, (orig. 1902: *The Varieties of Religious Experience. The Gifford Lectures* Edinburgh 1901/02), Frankfurt a. M./Leipzig 1997.

<sup>11</sup> R. Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford 1977.

<sup>12</sup> R. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, (orig. Oxford 1979: *The Existence of God*), Stuttgart 1979

<sup>13</sup> R. Swinburne, *Faith and Reason*, Oxford 1981.

<sup>14</sup> R. Swinburne, *Responsibility and Atonement*, Oxford 1989.

<sup>15</sup> R. Swinburne, *Revelation*, Oxford 1992.

<sup>16</sup> R. Swinburne, *The Christian God*, Oxford 1994.

<sup>17</sup> R. Swinburne, *Providence and the Problem of Evil*, Oxford 1998.

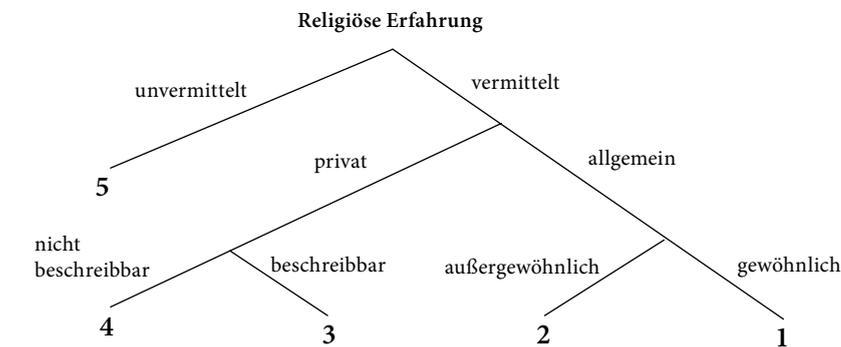
<sup>18</sup> Vgl. P. L. Quinn, Swinburne, Richard, in: R. Audi (Hg.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge 1999, 893 f.

<sup>19</sup> Vgl. Swinburne, *Die Existenz Gottes*, 9.

äußerer Erfahrung (z. B. „Ich sah Poseidon am Fenster stehen“). Letztere hat immer den Anspruch etwas Wahres über die Wirklichkeit auszusagen. Die Als-Struktur des Erkennens (die er selbst nicht so bezeichnet), trennt Swinburne in zwei Glieder: ich nehme (1.) etwas (z. B. ein helles Licht am Horizont) als (2.) etwas (z. B. als Leuchtturm) wahr. Dies ist ein Grund, weshalb gleiche Wahrnehmungen zu unterschiedlichen Erfahrungen führen.<sup>20</sup> Swinburne vertritt explizit eine Kausaltheorie der Wahrnehmung: „S nimmt x genau dann wahr (indem S selbst meint, x wahrzunehmen), wenn die Erfahrung, daß ihm x gegenwärtig zu sein scheint (epistemisch) von der tatsächlichen Gegenwart von x verursacht ist.“<sup>21</sup> D. h. eine religiöse Erfahrung ist dann wahr, wenn sie von Gott verursacht ist.

Da in der Diskussion um religiöse Erfahrung in der Regel sehr allgemein von religiöser Erfahrung gesprochen wird, ist es Swinburne hoch anzurechnen, dass er sich um eine Einteilung in verschiedene Arten der religiösen Erfahrung bemüht.<sup>22</sup>

So unterscheidet er zunächst Erfahrungen, die durch die Sinne vermittelt sind, bzw. Sinneswahrnehmungen entsprechen (1–4), von solchen, die unvermittelt durch die Sinne sind (5). Als erste Art gilt ihm die gewöhnliche, allgemeine, durch die Sinne vermittelte Erfahrung. S nimmt an einem gewöhnlichen Gegenstand (z. B. dem Sternenhimmel) Gott wahr. Als zweite Art gilt ihm die zwar für alle zugängliche, also allgemeine, sinnesvermittelte Erfahrung, die außergewöhnlichen Charakter hat, z. B. die Erfahrung des Auferstandenen. Zum dritten nimmt Swinburne nicht allgemein zugängliche Privaterfahrungen von S an, die S allerdings beschreiben kann, wie Träume, Visionen und Auditionen. Sind diese Privaterfahrungen nicht mehr beschreibbar, wie im Falle verschiedener mystischer Erlebnisse, von denen S nur noch sagen kann, er habe etwas gehört oder gesehen, könne dies aber nicht mehr ausführen, so liegt die vierte Art der Unterteilung vor. Als letzte Art gilt Swinburne, wenn ohne irgendwelche Sinnesvermittlung S ein Bewusstsein von göttlicher Gegenwart hat.



<sup>20</sup> Vgl. a. a. O., 344.

<sup>21</sup> A. a. O., 340 f.

<sup>22</sup> Zur Einteilung der fünf Arten religiöser Erfahrung vgl. a. a. O., 344–350.

Entscheidend ist bei allen diesen Arten (mindestens bei 1–4), dass sich die religiöse Erfahrung nicht aufdrängt, da die Wahrnehmung als solche noch Sinn-offen ist und die Erfahrung entsprechend der Als-Struktur des Erkennens erst „aufgrund der Art und Weise, wie sie dem Subjekt erscheint, religiös ist“<sup>23</sup> oder eben nicht. So haben z. B. nicht alle, die ihn gesehen haben, den Auferstandenen erkannt.

Um die Verlässlichkeit der religiösen Erfahrung – der eigenen, wie der, von der andere berichten – zu bekräftigen, führt Swinburne zwei Prinzipien ein: Das Prinzip der Verlässlichkeit (*principle of credulity*) und das Prinzip des Zeugnisses (*principle of testimony*). Nach ersterem hält er es „für ein Prinzip vernünftigen Denkens anzunehmen, daß (wenn sonst nichts dagegen spricht) x wahrscheinlich dann tatsächlich vorhanden ist, wenn es einem Subjekt scheint (im epistemischen Sinn), dass x vorhanden ist.“<sup>24</sup> Dieses Prinzip gilt freilich nicht für negative Existenzaussagen. Es reicht nicht, dass mir scheint, es sei kein Tisch im Zimmer. Ich muss im ganzen Zimmer nachsehen und wissen, was ein Tisch ist. Einschränkungen dieses Prinzips, die Swinburne selbst nennt, sind z. B., dass die angebliche Wahrnehmung unter Bedingungen stattfand, unter denen man sich schon öfter getäuscht hat (z. B. unter Drogen-Konsum) oder, dass das wahrnehmende Subjekt nicht über ausreichende Erfahrung verfügt, um seine Wahrnehmung zu beurteilen (z. B. hat es noch nie Tee getrunken und weiß nicht, wie dieser schmeckt). Neben diesen Einschränkungen auf Seiten des Subjekts bestehen auch einige bezüglich der wahrgenommenen Wirklichkeit. Der Nachweis, dass x nicht vorgelegen hat oder falsch wahrgenommen wurde, widerlegt ebenfalls die Behauptung der Wahrnehmung von x. Das Prinzip des Zeugnisses besagt darüber hinaus, dass die Dinge – wenn nichts Besonderes dagegen spricht – sich so verhalten, wie andere sie berichten.

So ist für Swinburne festzuhalten, dass Berichten über religiöse Erfahrung zu trauen ist, sofern nicht gute Gründe dafür vorgelegt werden können, dass (a) Gott nicht existiert, (b) die berichtende Person über eingeschränkte Wahrnehmungsfähigkeit verfügt oder (c) die berichtende Person beabsichtigt uns zu täuschen. Wenn die Berichte über religiöse Erfahrungen also zuverlässig sind, so bilden sie innerhalb von Swinburnes kumulativer Argumentation<sup>25</sup> ein weiteres Argument für die Existenz Gottes.

## 2.2. *Alvin Plantinga*

Gegen den Ansatz einer natürlichen Theologie, wie er von Swinburne vertreten wird, argumentiert Alvin Plantinga (\*1932), der Begründer der reformierten Erkenntnistheorie (*Reformed Epistemology*). Ausgehend von reformierten Theologen wie Johannes Calvin und Karl Barth vertritt

<sup>23</sup> A. a. O., 340.

<sup>24</sup> A. a. O., 350.

<sup>25</sup> Vgl. zu seinem Konzept des *cumulative case arguments* a. a. O., 19–22.

Plantinga die Auffassung, dass der Glaube an Gott der Unterstützung bzw. Begründung durch die natürliche Theologie nicht bedarf, sondern durch unmittelbare Erfahrung gerechtfertigt sei. In besonderer Weise richtet sich seine Kritik gegen den Evidentialismus (*evidentialism*) bzw. das Letztbegründungsdenken (*foundationalism*).

Der Evidentialismus, wie er von John Locke und David Hume und in besonders pointierter Weise von William K. Clifford in seiner Debatte mit William James formuliert wurde,<sup>26</sup> fordert von Menschen, die als vernünftig gelten wollen, nur das zu glauben, wofür sie gute Gründe (*sufficient evidence*) haben. So führte der Evidentialismus für viele in den modernen Atheismus,<sup>27</sup> da man meinte, sich damit der Begründungsverpflichtung entziehen zu können.<sup>28</sup>

Plantinga prüft, ob die Rationalitätsmaxime<sup>29</sup> des Evidentialismus den drei Kriterien des Evidentialismus selbst standhalten kann, und erklärt den Kollaps des klassischen Letztbegründungsdenkens (*classical foundationalism*), da die Behauptung, nur das dürfe für vernünftig gehalten werden, wofür gute Gründe bestehen, selbst weder evident (*self-evident*) (z. B. analytische Urteile), noch eine Aussage über einen eigenen gegenwärtigen Bewusstseinszustand (*incorrigible belief*), noch augenscheinlich offensichtlich (*evident to senses*) sei.<sup>30</sup> Wenn der Evidentialist selbst eigene grundlegende Überzeugungen (*properly basic beliefs*) voraussetze, die seinen eigenen Kriterien nicht standhalten können, so müsse er religiöse Erfahrung zumindest als mögliche Erkenntnisquelle akzeptieren, die grundsätzlich nicht weniger verlässlich (*reliable*) sei, als Sinneserfahrung.<sup>31</sup> Plantinga fordert, auch den religiösen Glauben als eigene grundlegende Überzeugung (*properly basic belief*) anzuerkennen.<sup>32</sup> Entsprechend seiner reformierten Herkunft nimmt Plantinga an, Gott habe den Menschen mit einer besonderen Neigung, an Gott zu glauben, geschaffen. Calvin nennt dies den Gottessinn (*sensus divinitatis*). Aufgrund dieses *sensus divinitatis* und des inneren Zeugnisses des Heiligen Geistes sei der Mensch laut Plantinga fähig, religiöse Erfahrungen zu machen.

<sup>26</sup> Zur Debatte vgl. Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 142–145.

<sup>27</sup> Vgl. A. Loichinger, *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie* (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 3), Neuried 1999, 684.

<sup>28</sup> Demgegenüber äußerte Swinburne, *Die Existenz Gottes*, 368, dass gerade beim Atheisten, der den religiösen Glauben angreift, die Beweislast liege.

<sup>29</sup> Negativ formuliert bei W. K. Clifford, *The Ethics of Belief*, in: Michael Peterson / William Hasker / Bruce Reichenbach / David Basinger (eds.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York/Oxford 1996, 65–71: „it is wrong, always, everywhere, and for anyone, to believe anything upon insufficient evidence“.

<sup>30</sup> Vgl. A. Plantinga, *On Taking Belief in God as Basic*, in: Joseph Runzo / Craig K. Ihara (eds.), *Religious Experience and Religious Belief. Essays in the Epistemology of Religion*, Lanham/New York/London 1986, 9f.

<sup>31</sup> Diese Argumentation bezüglich der Verlässlichkeit (*reliability*) der religiösen Erfahrung wird William Alston noch wesentlich genauer herausarbeiten.

<sup>32</sup> Vgl. Plantinga, *On Taking Belief in God as Basic*, 10

### 2.3. William P. Alston

Ebenfalls auf der epistemologischen Ebene argumentiert William P. Alston (\* 1921). Sein religionsphilosophisches Hauptwerk „*Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*“ (1991) stellt das Ergebnis seines fünfzigjährigen Denkweges dar.<sup>33</sup> Als Grundproblem stellt sich Alston die Frage, wie man verstehen kann, dass viele intelligente Menschen glauben ohne eigentlich begründen zu können, weshalb sie glauben bzw. noch am Glauben festhalten.<sup>34</sup> Alstons These diesbezüglich lautet: Erfahrungsmäßiges Bewusstsein von Gott, d. h. Wahrnehmung Gottes, liefert einen wichtigen Beitrag zur Begründung von religiösen Überzeugungen.<sup>35</sup> Es geht Alston – im Gegensatz zu Swinburne – nicht darum, ein Argument für die Existenz Gottes aus der religiösen Erfahrung zu gewinnen, sondern um die Frage: Inwieweit kann religiöse Erfahrung eine Rechtfertigung für Glauben darstellen und welche Informationen liefert sie über Gott und Beziehungen zu Gott? Der Glaube an Gott und die Existenz Gottes ist für die Beschäftigung mit religiöser Erfahrung nicht vorausgesetzt. Inhalt von religiöser Erfahrung ist nicht, dass Gott existiert, sondern wie er uns begegnet. Alston will die religiöse Erfahrung im Rahmen einer allgemeinen Epistemologie behandeln. In dieser fragt er zunächst genauso nach der Zuverlässigkeit und Rechtfertigbarkeit von Sinneswahrnehmungen, wie später nach der von religiösen Erfahrungen. Als Wahrnehmungsmodell dient ihm ein einfaches *input-output*-Schema, bei dem er verschiedene Prozesse unterscheidet: Sinneswahrnehmungspraxis (*Sense-perceptual Practice* – abgekürzt: *SP*) ist eine Konstellation von Gewohnheiten, wie man auf der Grundlage von Inputs, die aus der Sinneserfahrung stammen, Überzeugungen (*beliefs*) formt. Überzeugungsbildende Praxis *Doxastic Practice* (*Belief-forming Practice*) ist die Konstellation von Eigenschaften und Gewohnheiten, die als Output Überzeugungen liefern, die in irgendeinem Zusammenhang mit dem Input stehen. Wird der *belief-output* aus einem bereits bestehenden *belief-input* gewonnen, so handelt es sich nach Alston um eine Umformungspraxis (*Transformational Practice*), wird er hingegen aus nicht-überzeugungsmäßigen Inputs (*nondoxastic inputs*) produziert, so nennt Alston dies eine Überzeugungserzeugungspraxis (*Generational Practice*). Eine solche eröffnet Zugang zu neuen Wirklichkeitssphären. Mystische Wahrnehmungspraxis (*Mystical Perceptual Doxastic Practice*) ist die Überzeugungserzeugungspraxis (*Generational Practice*), die den Zugang zu Gott eröffnet.

Alston setzt sich mit dem Vorwurf auseinander, religiöse Erfahrung könne nicht so zuverlässig sein, wie dies Sinneswahrnehmung sei. Zunächst stellt er fest, dass Sinneswahrnehmungen – also die reinen Inputs – gegen den cartesianischen Einspruch nicht als zuverlässig begründet gelten kön-

<sup>33</sup> Vgl. W. P. Alston, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/London 1993, xi.

<sup>34</sup> Vgl. a. a. O., 5.

<sup>35</sup> Vgl. a. a. O., 1.

nen. Ihnen ist nur epistemische Zirkularität zuzusprechen.<sup>36</sup> Ähnliches gilt von der überzeugungsbildenden Praxis (*Doxastic Practice*) der Sinneswahrnehmungspraxis (SP): entweder führt ihre Begründung in den infiniten Regress oder in die Zirkularität. Im folgenden stellt Alston fest, dass man nicht aufzeigen kann, dass SP zuverlässig ist, dass es aber sehr wohl rational ist, SP als zuverlässig anzunehmen.<sup>37</sup> Eine aus SP folgende Überzeugung ist dann gerechtfertigt, wenn ihr Grund wahr ist. Dies gilt unabhängig davon, ob ich beweisen kann, dass der Grund wahr ist. Hier zeigt sich Alstons Realismus der Externalität: Es gibt eine Außenwelt und die Wahrheit von Aussagen über sie wird an ihr selbst gemessen. (D. h. z. B. die Zahl der Fixsterne ist dann ungerade, wenn die Zahl der Fixsterne ungerade ist, auch wenn es kein Subjekt gibt, dass dies überprüfen kann.) In der Konsequenz lehnt Alston die Kohärenztheorie ab, der als einziges Kriterium für die Wahrheit einer Aussage die Kohärenz mit anderen Überzeugungen und Urteilen gilt, die mindestens einen gleich großen Grad an Rechtfertigung und Kohärenz aufweisen. Alston nennt zwei Grade der Rechtfertigung von Überzeugungen. Eine Überzeugung ist *prima facie* gerechtfertigt, wenn sie aufgrund eines einfachen praktischen Prinzips geformt wurde (wenn *input* A, dann *belief* x). Eine solche Überzeugung hält auch kritischen Anfragen stand, vorausgesetzt, es gibt keine umstoßenden Widerlegungen (*overriders*) dagegen (*rebutters* weisen die Überzeugung zurück, *underminers* untergraben die Zuverlässigkeit der Bedingungen, unter denen die Behauptung entstanden ist). Hält die Überzeugung den *overriders* stand, so ist sie uneingeschränkt gerechtfertigt (*unqualifiedly justified*).<sup>38</sup>

Zunächst einmal ist es rational, etablierten überzeugungsbildenden Praktiken (*Doxastic Practices*) zu vertrauen, solange sich nicht der gesamte Output dieser überzeugungsbildenden Praxis als hinreichend unzuverlässig erweist. Unsere vertrautesten und grundlegendsten überzeugungsbildenden Praktiken halten dieser Einschränkung stand. Es gibt nach Alston eine Grundausstattung (*Standard Package*) der Sinneswahrnehmungspraxis, nämlich Introspektion, Erinnerung, rationale Intuition und verschiedene Formen der Vernunft, die als rationales und praktisches Kriterium für die Überprüfung der Zuverlässigkeit von überzeugungsbildenden Praktiken fungieren. Widersprechen sich überzeugungsbildende Praxis und *Standard Package*, so müsse eines von beiden abgelegt oder variiert werden. So konnten sich religiöse Praktiken, wie die Leberschau, die Vorhersage der Zukunft aus Kristallkugeln oder der christliche Glaube an die Erschaffung der Welt in sieben Tagen, nicht an diesem *Standard Package* bewähren.<sup>39</sup> Die Leberschau und das Lesen der Kristallkugel verschwanden aus unserem Alltag, der christliche Schöpfungsglaube wurde nicht mehr als naturwis-

<sup>36</sup> Vgl. a. a. O., 146.

<sup>37</sup> Vgl. a. a. O., 178.182.

<sup>38</sup> Vgl. a. a. O., 158 f.

<sup>39</sup> Vgl. a. a. O., 170–173.

senschaftliche Kosmologie, sondern als personale Erklärung des Bestehens der Welt und des Daseins aufgefasst.

Zur weiteren Stärkung der Zuverlässigkeit von überzeugungsbildender Praxis ist es unmöglich, sich auf externe Argumente zu berufen, da deren Zuverlässigkeit ebenfalls nur epistemisch zirkulär begründet werden kann, wie es am Beispiel des cartesianischen Zweifels schon aufgezeigt wurde. Überzeugungsbildende Praxis wird aber zusätzlich gestärkt durch (a) Berufung auf ihre soziale Etablierung. Wir leben immer schon in überzeugungsbildenden Praktiken, die wir von der Gesellschaft übernommen haben, und können nicht nicht in überzeugungsbildenden Praktiken leben. (b) Die Abwesenheit von hinreichenden Widerlegungen (*overrides*) stärkt die überzeugungsbildende Praxis ebenso wie (c) die bedeutsame Selbstverteidigung (*significant self-support*), d. h. das transzendentalpragmatische Argument, dass wir im Vollzug von solchen Praktiken den Praktiken immer schon vertrauen. Da wir den Früchten der Praktiken trauen, trauen wir auch der Sinneswahrnehmungspraxis.<sup>40</sup>

Alstons Grundfrage, ob Sinneswahrnehmungspraxis zuverlässig sei, ist daher wichtig, da nur eine zuverlässige Praxis gerechtfertigte Überzeugungen hervorbringen kann. Alston konnte nicht zeigen, dass Sinneswahrnehmungspraxis im strengen Sinne zuverlässig ist. Aber er konnte aufweisen, dass es rational ist, Sinneswahrnehmungspraxis als zuverlässig anzunehmen.

In einem nächsten Schritt untersucht Alston die christliche mystische Wahrnehmungspraxis (*Christian Mystical Perceptual Doxastic Practice*) als eine ebenfalls sozial etablierte überzeugungsbildende Praxis. Wenn er auch die epistemische Rechtfertigung der Zuverlässigkeit nicht von einer Analogie zur Sinneswahrnehmungspraxis abzuleiten versucht, so kommt er doch zu dem gleichen Ergebnis. Die christliche mystische Wahrnehmungspraxis ist eine gleichwertige sozial etablierte überzeugungsbildende Praxis, mit angemessenem *Override System* und *significant self-support*.<sup>41</sup> Damit hat Alston aufgezeigt, dass christliche mystische gleich zuverlässig, bzw. gleich unzuverlässig wie Sinneswahrnehmungspraxis ist. Wenn es als rational gilt, Sinneswahrnehmungspraxis für rational zuverlässig zu halten, so gilt dies ebenfalls bezüglich dieser Annahme für christliche mystische Wahrnehmungspraxis.

#### 2.4. John Hick

Ähnlich wie Richard Swinburne versucht der britische Theologe und Religionsphilosoph John Hick (\*1922) den christlichen Glauben gegenüber den Angriffen von Naturalisten unter Berufung auf die religiöse Erfahrung zu verteidigen. Eine Berufung auf die klassischen Gottesbeweise hält er ähn-

<sup>40</sup> Vgl. a. a. O., 173–175.

<sup>41</sup> Vgl. a. a. O., 248–254.

lich wie Alvin Plantinga oder William P. Alston für nicht möglich, da sie immer in einem argumentativen Unentschieden enden und sie zudem für den Glauben irrelevant sind.<sup>42</sup> Dabei nimmt er den Naturalismus als ein anderes Glaubenssystem an, das sich in seiner Deutung des Universums und menschlicher Existenz von religiösen Deutungen unvereinbar unterscheidet.<sup>43</sup> Das Bestehen dieser verschiedenen Glaubenssysteme ist in der Zweideutigkeit, in der uns die Gegenstände und Ereignisse der Welt und die Welt selbst begegnen, begründet. Wir nehmen stets die Dinge als etwas Bestimmtes wahr, d. h. die Wirklichkeit, der wir begegnen, erhält ihre Bedeutung immer auch durch die Deutung (innerhalb unseres Interpretationssystems), die wir ihr begeben.<sup>44</sup> Hick unterscheidet drei Ebenen der Bedeutung, in denen die höhere die tiefer liegende jeweils einschließt und übersteigt. Mit jeder Ebene wächst der Grad der Uneindeutigkeit der Erfahrung: Auf der physikalischen Bedeutungsebene sind uns die Bedeutungen der verschiedenen Gegenstände in der Regel vertraut, auf der ethischen Ebene kann die gleiche physikalische Situation eine moralische Bedeutung erhalten und auf der religiösen Bedeutungsebene werden Gegenstände und Situationen als religiös erfahren. „Die religiöse Erfahrung von irgendetwas als etwas religiös Bedeutsames ereignet sich im Allgemeinen jedoch mehr bei der Wahrnehmung der Bedeutung von Situationen als bei der von Gegenständen.“<sup>45</sup> Dass man mit religiöser Erfahrung einheitlich das ganze Spektrum von äußerlichen und innerlichen Erfahrungen in verschiedenen religiösen Traditionen bezeichnen kann, liegt nicht daran, dass religiöse Interpretation in ähnlicher Weise erfolgt, sondern dass sie ein einheitliches Objekt hat, bzw. eine einheitliche Vermittlungsinstanz. Hick vertritt „den Standpunkt, daß religiöse Erfahrung – wenn man sie religiös interpretiert – durch dieses gesamte Kontinuum hindurch darin besteht, daß uns die Gegenwart einer transzendenten göttlichen Realität in der Vermittlung durch unsere menschlichen Begriffe bewußt wird.“<sup>46</sup> Eine nichtreligiöse Interpretation der religiösen Erfahrung wäre die naturalistische. Indem er diese ebenfalls als ein mögliches Interpretationssystem einschließt, kann er sich gegen die naturalistische, reduktionistische Kritik, wie etwa die von John Leslie Mackie, der alle religiöse Erfahrung auf psychische Erklä-

---

<sup>42</sup> Vgl. J. Hick, *Arguments for the Existence of God*, London/Basingstoke 1970, 102 f.

<sup>43</sup> Vgl. J. Hick, *Religiöse Erfahrung: Ihr Wesen und ihre Zuverlässigkeit*, (orig. London 1993 aus: *Hick, Disputed Questions*, 17–32), in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein. Antwort auf: E. Dahl* (Hg.), *Die Lehre des Unheils*, Paderborn 1995, 97.

<sup>44</sup> Vgl. Hick, *Religiöse Erfahrung*, 85–87. Hick beruft sich hierzu auch auf Thomas von Aquin, wenn er dessen »*cognita sunt in cognoscente secundum modum cognoscentis*« (S.Th. II/II, q.1, a.2) zitiert. Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven/London 1989, 241.

<sup>45</sup> Hick, *Religiöse Erfahrung*, 89.

<sup>46</sup> A. a. O., 88.

rungen reduzieren möchte,<sup>47</sup> behaupten. Diese wäre nur eine Interpretation auf der physikalischen Ebene. Damit gilt es Hick als rational aufgrund von religiöser Erfahrung zu glauben und zu leben,<sup>48</sup> sofern sie nicht anderweitig falsifiziert werden kann. Als Kriterium hierfür gilt ihm die eschatologische Verifikation – das Offenbarwerden am jüngsten Tage.

### 2.5. Kritische Anfragen

Alle vier Religionsphilosophen halten religiöse Erfahrung für ähnlich verlässlich wie Sinneswahrnehmungen. Dabei fällt auf, dass Alston und Plantinga im Rahmen ihrer Argumentation eine allgemeine Epistemologie ausarbeiten, die religiöse Erfahrung mit einschließen kann. Swinburne und Hick haben als Diskussionspartner einen evidentialistischen Naturalisten vor Augen, wohingegen Alston und Plantinga sich an Evidentialisten richten. Während Plantinga den Ansatz des Evidentialismus destruieren möchte, geht es Alston darum, die Grenzen der Rationalitätsforderungen aufzuzeigen.

Zwar führt Hick zahlreiche Beispiele für religiöse Erfahrung an, doch nur Swinburne liefert eine an der beschreibbaren Wirklichkeit abgelesene Einteilung der Erfahrungen. Die Einteilungen von Alston beziehen sich hingegen auf die verschiedenen Praktiken, durch die eine Überzeugung aus unterschiedlichen Inputs geformt wird.

Bezüglich der Einteilung Swinburnes muss man allerdings anfragen, ob es tatsächlich möglich ist, alle fünf Kategorien von religiöser Erfahrung mit Sinneswahrnehmung analog zu setzen. Zumindest für die Arten 4 und 5 scheint dies problematisch zu sein. Auch das Modell von Erfahrung und Interpretation, das Swinburne von Hick übernommen hat, scheint bei diesen beiden Arten nicht recht zu funktionieren. Die Als-Struktur der Erkenntnis ist etwas anderes als Interpretation. „Es gibt im Verstehen kein Nacheinander zweier Akte, zunächst kausale Wahrnehmung von etwas und dann interpretatives Verstehen als etwas. Für uns gibt es vielmehr überhaupt keine sinnfreie Wahrnehmungswelt, weil wir nur wahrzunehmen vermögen, was uns als etwas gegeben ist.“<sup>49</sup> Interpretation ist sprachlich vermittelt oder wenigstens sprachlich mittelbar. Kann es, wenn das Modell von Erfahrung und Interpretation wahr wäre, vorsprachliche Erfahrung geben? Können Gestimmtheiten oder mystische nicht beschreibbare Erlebnisse Erfahrungen sein?

Ein Einwand gegen die Analogie zwischen religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung könnte sein, dass Sinneswahrnehmungen uns ver-

<sup>47</sup> Vgl. *J. L. Mackie*, Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes, (orig. Oxford 1982: *The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God*), Stuttgart 1985, 287 f.

<sup>48</sup> Vgl. *Hick*, *An Interpretation of Religion*, 233.

<sup>49</sup> *I. U. Dalferth*, Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 25.

traut sind, von religiösen Erfahrungen aber nur wenige Menschen berichten. Alston versucht daher schon in seiner Anlage der allgemeinen Epistemologie auch solche Praktiken zu behandeln, die nur einem Teil der Menschheit zugänglich sind. Wie einige Menschen eine bessere Wahrnehmungsfähigkeit für Weine oder für Musik haben, so haben einige Menschen diese auch für christliche mystische Wahrnehmungspraxis. Ein Mystiker wäre dann eine Art Sommelier für religiöse Erfahrung. Von der besonderen Feinfühligkeit unterscheidet Alston allerdings psychische Überempfindlichkeit (Idiosynkrasie), die keine verlässlichen Zeugnisse über Wirklichkeitswahrnehmungen ergibt.<sup>50</sup>

Auch Swinburne scheidet idiosynkratische Wahrnehmungen oder Erfahrung unter Drogeneinfluss als unzuverlässig aus. Kann dies aber nicht grundsätzlich auch eine Art sein, in der Gott sich den Menschen offenbaren will? Das griechische Orakel gab seine Botschaften von den Göttern unter Drogeneinfluss, in zahlreichen Mysterienkulten der Antike, aber auch in indigenen Kulten Afrikas und Amerikas wird der Trancezustand angestrebt, um in Verbindung zur Gottheit zu treten und bewusstseinsverändernde Krankheiten wurden in vielen Kulturen als besondere Form der Gegenwart des Heiligen gedeutet. Wird dieser Strang, der sich durch viele religiöse Traditionen zieht, abgeschnitten, da er die Analogie zwischen religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung zerstören könnte? Alle vier behandelten Religionsphilosophen sind metaphysische Realisten. Als wahr gilt ihnen, wenn das, was behauptet wird, der Fall ist, auch wenn es niemand überprüfen kann. Würden sie dies auch für Erfahrungen gelten lassen, die unter (bei der Sinneswahrnehmung) unzuverlässigen Bedingungen zustande kommen, könnte allerdings religiöse Erfahrung kaum mehr zur Rechtfertigung der Rationalität des Glaubens dienen.

### 3. Die Vielfalt religiöser Erfahrung – das Problem des Pluralismus

Eine Schwierigkeit der sich jeder, der religiöse Erfahrung zur Rechtfertigung und Begründung von religiösen Sätzen, Systemen und Lebensformen heranzieht, stellen muss, ist die Frage nach der Vielfalt religiöser Erfahrung. Ist diese nicht schon *per se* ein Argument gegen die Verlässlichkeit von religiöser Erfahrung? Schließen die Erfahrungen von unterschiedlichen Wahrnehmungsobjekten, wie dem dreieinigen Gott, Maria, Vishnu, Odin, dem Nirvana oder von einer unbestimmten liebenden Macht sich nicht gegenseitig aus? Die einfachste Erklärung wäre, dass alle religiösen Erfahrungen auf psychische Phänomene reduziert werden können,<sup>51</sup> die etwas in die Wirklichkeit hinein projizieren, das gar nicht in der Wirklichkeit vorhanden ist. Oder bringt die schnelle Erklärung des Indifferentismus, wir

<sup>50</sup> Vgl. Alston, *Perceiving God*, 168–170.

<sup>51</sup> Wie dies etwa Mackie, *Das Wunder des Theismus*, 287f. annimmt.

glauben doch alle ohnehin an einen Gott, wenn auch auf verschiedene Weise, eine befriedigende Lösung des Problems? Die Religionen müssten dann nur noch auf ihre Absolutheitsansprüche verzichten, die dann nur noch als überkommene Anhängsel religiöser Intoleranz zu verstehen wären.

### 3.1. William P. Alston

William P. Alston untersucht die verschiedenen Praktiken, die mit christlicher mystischer Wahrnehmungspraxis in Konflikt geraten können. Er stellt fest, dass von den verschiedenen säkularen Überzeugungen weder Naturwissenschaften, noch Geschichtswissenschaften, noch naturalistische Metaphysik ernsthaft christliche mystische Wahrnehmungspraxis in Frage stellen können. Anders verhält es sich allerdings mit konkurrierenden bewährten mystischen Praktiken (*Mystical Practices*),<sup>52</sup> die er in einem eigenen Kapitel behandelt. Als bewährt gelten ihm doxastische Praktiken, die über Generationen hinweg bestanden und Früchte erbracht haben. „Newcomers will have to prove themselves.“<sup>53</sup> Dabei gelten die Kriterien, die Alston in seinem Ansatz einer Epistemologie der doxastischen Praxis dargelegt hat.<sup>54</sup>

Bei den bewährten doxastischen Praktiken, wie sie in den Weltreligionen vorliegen, führt Alstons Modell von Input und Output zu dem Problem, dass die offensichtlich unterschiedlichen mystischen Praktiken nicht auf ein gemeinsames Objekt referieren können. Bereits seine ursprüngliche Definition von mystischer Wahrnehmung (*mystical perception*) als „to be directly experientially aware of God“ lässt sich im Falle der nicht-theistischen Religionen nicht halten, weshalb er als neue Definition „a direct experiential awareness of the Ultimate“<sup>55</sup> einführt. Um dem Problem der Vielfalt der mystischen Praktiken nicht voreilig auszuweichen, stellt sich Alston dem „worst case scenario“<sup>56</sup>, das heißt er lässt keines der Argumente für eine Einebnung der verschiedenen Religionen gelten. Eine Erfahrung Gottes als desjenigen, der seinen Sohn für die Sünden der Menschen dahingab, darf ebenso wenig lediglich auf eine Erfahrung der letzten Wirklichkeit (*Ultimate*) reduziert werden, wie eine Erfahrung von Vishnu oder Odin. Die Inkompatibilität der Glaubenssysteme (*Belief Systems*) der großen Weltreligionen darf weder durch einen Pluralismus á la Hick, noch durch einen vereinnahmenden Inklusivismus oder einen Exklusivismus verharmlost werden, zumal im Falle von letzteren beiden für Alston kein externes Krite-

<sup>52</sup> Vgl. Alston, *Perceiving God*, 238–248.

<sup>53</sup> A. a. O., 170.

<sup>54</sup> Der Einwand von Harris, *Analytic Philosophy of Religion*, 164, Alston sei hier inkonsistent, da das Christentum zu Beginn ebenfalls ein *newcomer* mit *idiosyncratic experiences* gewesen sei, lässt sich dahingehend entkräften, als es sich faktisch über Generationen bewährt hat und den *Override Systems* standhält.

<sup>55</sup> Alston, *Perceiving God*, 258.

<sup>56</sup> A. a. O., 270.

rium für die Wahrheit einer Religion bestehen kann, da er die *demonstratio christiana* der natürlichen Theologie ablehnt. Ein Gedankenexperiment, in dem er annimmt, es gäbe auf der Erde verschiedene epistemologische Kulturen, wie die der „Aristotelianer“, der „Cartesianer“ und der „Whiteheadianer“, die grundlegend verschiedene erkenntnistheoretische Praktiken vollziehen und daher kaum miteinander kommunizieren könnten und dennoch jeweils gerechtfertigt wären, setzt Alston in Analogie zur Vielfalt der Religionen. „In the absence of any external reason for supposing that one of the competing practices is more accurate than my own, the only rational course for me is to sit tight with the practice of which I am a master and which serves me so well in guiding my activity in the world.“<sup>57</sup> Alstons Anspruch ist nicht, darzulegen, dass der Inhalt von religiöser Erfahrung wahr ist. Es geht ihm darum, dass es rational ist, religiösen Erfahrungen zu vertrauen und dass Überzeugungen, die auf solchen Erfahrungen fußen, gerechtfertigt sind. Da die maßgeblichen *Override Systems* der Rationalität intern sind, kann daraus auch eine Vielzahl von gerechtfertigten Glaubenssystemen (*Belief Systems*) folgen. Angesichts der Vielzahl solcher Systeme ist es gerechtfertigt, wenn ich weiterhin an meinem Glaubenssystem festhalte, das sich bislang bewährt hat.

### 3.2. Richard Swinburne

Für Richard Swinburne stellt sich das Problem der Vielfalt religiöser Erfahrungen in ganz anderer Weise. Da er verbunden mit einem strikten Realismus eine Kausaltheorie der Wahrnehmung vertritt, muss er zunächst daraus folgern, „daß, solange nichts dagegenspricht, alle religiösen Erfahrungen von denen, die sie machen, als echt betrachtet werden sollten und daher für sie selbst als ein wesentlicher Grund für die Annahme gelten dürfen, daß die Gegenstände dieser Erfahrungen tatsächlich existieren – handle es sich nun um Gott, um Maria, um die letzte Wirklichkeit oder um Poseidon.“<sup>58</sup> Entsprechend der Als-Struktur des Erkennens beschreiben die Anhänger verschiedener religiöser Traditionen ihre Erfahrungen in der ihnen zur Verfügung stehenden Sprache und in den ihnen zur Verfügung stehenden Mustern. Doch müssen diese unterschiedlichen Beschreibungen einander nicht notwendig widersprechen. Wenn die religiösen Lehren, in denen diese Beschreibungen erfolgen, einander widersprechen, so soll mit anderen Gründen (der natürlichen Theologie) über die Wahrheit oder Falschheit der Beschreibungen geurteilt werden. Eventuell kann man zu dem Schluss kommen, dass das erfahrene Objekt zwar aufgrund von falschen Vorannahmen z. B. als Poseidon erfahren wurde, dass es dennoch aber ein übernatürliches Wesen war. Entscheidend ist für Swinburne, dass die Kollision von Beschreibungen von Gegenständen religiöser Erfahrung

<sup>57</sup> A. a. O., 274.

<sup>58</sup> Swinburne, *Die Existenz Gottes*, 350.

zwar einige Einzelbehauptungen, nicht aber religiöse Erfahrung als solche zu diskreditieren vermag.<sup>59</sup> „Bei den religiösen Erfahrungen in den nicht-christlichen Traditionen handelt es sich um Erfahrungen von Wesen, denen ähnliche Eigenschaften wie Gott zugesprochen werden, von Wesen, die unter Gott stehen, oder von bestimmten Zuständen, kaum aber um Erfahrungen von Wesen oder Zuständen, deren Existenz mit der Existenz Gottes unvereinbar ist.“<sup>60</sup> Auf diese Weise kann religiöse Erfahrung weiterhin die Wahrheit des Theismus stützen.

### 3.3. Alvin Plantinga

Mit der Annahme, dass der Gottesglaube eigentlich grundlegend sei (*properly basic*), wollte Alvin Plantinga den Gottesglauben als *prima facie* gerechtfertigt begründen. Religiöse Erfahrungen gelten ihm als ebenso vertrauenswürdig, wie Sinneserfahrungen.<sup>61</sup> Doch mit der Behauptung, dass der Gottesglaube eigentlich grundlegend sei, stellt sich die Frage, inwieweit er dann noch von anderen religiösen Erfahrungen unterschieden werden kann. „If belief in God is properly basic, why can't just any belief be properly basic? Couldn't we say the same for any bizarre aberration we can think of? What about voodoo or astrology? What about the belief that the Great Pumpkin returns every Halloween? Could I properly take *that* as basic? And if I can't, why can I properly take belief in God as basic?“<sup>62</sup> In der Beantwortung der Frage zieht sich Plantinga auf den Gottessinn (*sensus divinitatis*) zurück. Es gibt einen angeborenen natürlichen Hang des Menschen, an die Existenz Gottes zu glauben, diesen Hang gibt es aber nicht, an die Wiederkehr des großen Kürbis zu glauben.<sup>63</sup> Als weiteres Argument verweist er darauf, dass die christliche Gemeinschaft das Recht hat, selbst zu bestimmen, was sie als eigentlich grundlegend (*properly basic*) anerkennt.<sup>64</sup> So wenig diese Argumente zu überzeugen vermögen, so intuitiv einleuchtend ist doch, dass es sich bei den von Plantinga genannten Beispielen um keine eigentlichen Konkurrenten zum Christentum in Bezug auf die religiöse Erfahrung handelt. Doch wie steht es mit den Weltreligionen? In seinem Beitrag zur Festschrift für William Alston behandelt er diese Frage unter dem Titel „*Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism*“

<sup>59</sup> Vgl. a. a. O., 369 f.

<sup>60</sup> A. a. O., 371.

<sup>61</sup> Vgl. *Plantinga*, On Taking Belief in God as Basic, 10.

<sup>62</sup> *A. Plantinga*, The Reformed Objection to Natural Theology, in: *M. Peterson / W. Hasker / B. Reichenbach / D. Basinger* (eds.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York/Oxford 1996, 318. *Harris*, *Analytic Philosophy of Religion*, 174 weist darauf hin, dass das Beispiel von der Wiederkehr des Großen Kürbis aus den Cartoons „Peanuts“ stammt.

<sup>63</sup> Vgl. *Plantinga*, The Reformed Objection to Natural Theology, 318.

<sup>64</sup> Vgl. *Plantinga*, On Taking Belief in God as Basic, 16: „The Christian community is responsible to its set of examples, not theirs.“

in sehr persönlicher und aufrichtiger Weise.<sup>65</sup> Auch hier argumentiert Plantinga aus der Sicht des Gläubigen mit Calvins *sensus divinitatis*: Auch wenn der Gläubige anerkennt, dass die Anhänger anderer Religionen ebenso von der Wahrheit ihres Glaubens überzeugt sind, wie er selbst, so muss er ihre Überzeugungen doch als falsch ansehen und kann sie keineswegs als gleichberechtigte Überzeugungen ansehen.<sup>66</sup> Externe Kriterien zur Beurteilung religiöser Erfahrung kann Plantinga allerdings nicht vorweisen.

### 3.4. John Hick

In besonderer Weise wurde John Hick für seine Position des Pluralismus bekannt. John Hick, selbst Geistlicher der Presbyterianischen Kirche in England, berief sich bei seiner Verteidigung des Glaubens gegen den Naturalismus auf religiöse Erfahrung. Die Einheitlichkeit dieser Erfahrung werde durch einen einheitlichen Ursprung der vielfältigen religiösen Erfahrungen gewährleistet. Diesen gemeinsamen Ursprung bezeichnet Hick als das Wirkliche (*the Real*). In Anlehnung an Kants Unterscheidung der noumenalen Welt *an sich* und der phänomenalen Welt, wie wir sie wahrnehmen, spricht Hick vom *Real an sich*, das an sich nie wahrgenommen werden kann, sondern nur in seinen phänomenalen Manifestationen im Reich unserer religiösen Erfahrungen.<sup>67</sup> Da das *Real an sich* sowohl der Ursprung für personale wie impersonale Erfahrungen und religiöse Systeme ist, kann Hick annehmen, „that the great post-axial faiths constitute different ways of experiencing, conceiving and living in relation to an ultimate divine Reality which transcends all our varied visions of it.“<sup>68</sup> Hick spricht von den großen Glaubenssystemen nach der Zeitenwende (*great post-axial faiths*), und meint damit die faktischen Weltreligionen, die Alston als bewährt bezeichnet. Doch wie steht es mit religiösen Erfahrungen, die nicht im Rahmen dieser *great post-axial faiths* gemacht wurden? Hick nennt hierzu ein praktisches Wahrheitskriterium: Indem man über phänomenale Erscheinungen des *Real* spricht, redet man immer über das *Real an sich*. Dieses Sprechen kann nur in mythologischer Rede erfolgen, die zu einer Stellungnahme zur Erfahrung und zum Erfahrenen herausfordert: „a true myth is one which rightly relates us to reality about which we cannot speak in non-mythological terms. [...] And true religious myths are accordingly those that evoke in us attitudes and modes of behaviour which are appropriate to our situation in relation to the Real.“<sup>69</sup>

<sup>65</sup> Vgl. A. Plantinga, Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism, in: Th. D. Senor (ed.), *The Rationality of Belief and the Plurality of Faith* (FS William P. Alston), Ithaca/London 1995, 191–215.

<sup>66</sup> Vgl. a. a. O., 203. 205.

<sup>67</sup> Vgl. Hick, *An Interpretation of Religion*, 240–244.

<sup>68</sup> A. a. O., 235 f.

<sup>69</sup> A. a. O., 248.

### 3.5. Kritische Anfragen

Die Vielfalt religiöser Erfahrung, die William James auch zum Titel seines Werkes nötigte, bleibt ein Stein des Anstoßes. Die Tatsache, dass sich in verschiedenen religiösen Traditionen Phänomene beobachten lassen, die als religiöse Erfahrung beschrieben werden können, drängt zur Frage nach einem gemeinsamen Kern dieser Phänomene. Entscheidend ist hierbei, welche Bedeutung man der Art und Weise des Erfahrens zuspricht. Wenn, wie bei Swinburne, die Als-Struktur des Erkennens aufgespalten wird in (1) Wahrnehmen des Gegenstandes (2) als etwas, so kann das interpretative Element getrennt vom Gegenstand betrachtet werden. Dies kann dazu führen, dass die Wahrnehmung von Poseidon als Wahrnehmung von etwas Übernatürlichem verallgemeinert werden kann. Wird die Als-Struktur des Erkennens allerdings ernst genommen, so ist eine Nivellierung verschiedener Wahrnehmungen auf eine allgemeine Ebene nicht möglich. Die Erfahrung, dass Poseidon mich schützt, ist eine andere als die, dass Maria mich schützt. Am Beispiel der Mystik, wurden diese Positionen exemplarisch von Walter T. Stace (1886–1967) und Steven Katz (\*1944) vertreten. Während Stace nach der Entkleidung der mystischen Erfahrung von sämtlichen Interpretationen einen gemeinsamen Kern vermutet, nimmt Katz eine Vielfalt unterschiedlicher Erfahrungen an.<sup>70</sup>

Es ist erstaunlich, dass sich Plantinga mit seinen dezidiert konfessionell theologischen Positionen in der religionsphilosophischen Diskussion behaupten konnte. Sein *sensus divinitatis* ist schon im Bereich der Wahrnehmung von religiöser Erfahrung sehr kritisch zu bewerten, in der Pluralismusdebatte stellt er den Abbruch jeglicher Argumentation dar. Allerdings kann Plantinga so einen einheitlichen Wahrheitsbegriff durchhalten, während die anderen Autoren zwischen einem metaphysisch-realistischen und einem wissenschaftstheoretisch-falsifikationistischen Wahrheitsbegriff pendeln. Dabei dient der metaphysisch-realistische Wahrheitsbegriff der Rechtfertigung und Bestärkung der eigenen Gewissheit und der wissenschaftstheoretische Wahrheitsbegriff der Rechtfertigung der Zuverlässigkeit von religiöser Erfahrung in Analogie zur Sinneswahrnehmung. So bleibt Hicks *Real an sich* Spekulation. Epistemologisch kann er festhalten, dass die Wahrnehmungen sich jeweils auf ein Ding an sich beziehen. Eine Identifikation dieser Bezugsobjekte ist aber ein weitergehender Schritt. In Freges Beispiel von Morgenstern und Abendstern gab es ein externes Verifikationskriterium, nach dem sich aufweisen ließ, dass beide auf den gleichen Referenten, den Planeten Venus, referieren.<sup>71</sup> Hicks Idee der eschatologischen Verifikation führt hier auch nicht weiter, da es im Falle der Falsifikation eines Lebens über den Tod hinaus keinen Beobachter geben

<sup>70</sup> Vgl. M. Peterson u. a., Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion, New York/Oxford 2003, 31–35.

<sup>71</sup> Vgl. G. Frege, Über Sinn und Bedeutung, in: *ders.*, Funktion, Begriff, Bedeutung, Göttingen 1962, 40–65.

wird, der in wissenschaftstheoretisch gerechtfertigter Weise die Falsifikation feststellen kann. Auch Alstons Ausklammerung der Frage nach einem einheitlichen Erkenntnisobjekt ist wissenschaftstheoretisch bzw. epistemologisch begründet. Nach seinem realistischen Wahrheitsbegriff gibt es eine klare Lösung dieses Problems. Diese ist uns aber nicht erschlossen. So schlägt Alston einen praktischen Weg vor, wie Gläubige mit dem Bestehen von unterschiedlichen religiösen Traditionen umgehen können. Seine abwartende Haltung (*to sit tight*) ist der Weg, in der bisherigen bewährten Tradition weiter zu leben. Er erinnert aber ein wenig an Kuhns Paradigmen und deutet damit darauf hin, dass wir den nächsten Paradigmenwechsel schon erwarten und dass das folgende Paradigma bessere Erklärungen für die Wirklichkeit liefern wird.

Zur Bewertung von echter oder falscher religiöser Erfahrung bezieht sich Swinburne auf die natürliche Theologie. In der Religionsphilosophie müssen allerdings die Kriterien zur Beurteilung von Religion und Religiosität aus der gelebten Religion heraus entwickelt werden und dürfen nicht von außen an sie herangetragen werden, sonst kann es sein, dass diese Kriterien die Eigenart des spezifisch Religiösen verfehlen und nur nach moralischen oder metaphysischen Maßstäben bewerten.

#### 4. Schlussbetrachtung

An vier repräsentativen Vertretern der analytischen Religionsphilosophie wurde vorgestellt, in welche Richtung die gegenwärtige Diskussion über religiöse Erfahrung geht und welche Absichten sie verfolgt. Dabei zeigten sich Gemeinsamkeiten (1) in der analogen Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung, (2) bezüglich der Begründungs- und Rechtfertigungsziele des Glaubens und der Existenz Gottes und (3) in Bezug auf die Fragen, die sich angesichts der Vielfalt religiöser Erfahrung stellen.

Die Hauptschwierigkeit an der gesamten Diskussion über religiöse Erfahrung durch die analytische Religionsphilosophie liegt in ihrer analogen Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung. Dabei besteht eine Schwierigkeit in der Analogie von religiöser und sinnlicher Wahrnehmung, eine andere in der selbstverständlichen Identifizierung von Wahrnehmung und Erfahrung.

Die zweite Schwierigkeit lässt sich daher erklären, dass die ursprünglichen Diskussionspartner der analytischen Religionsphilosophie Naturalisten waren und auch im logischen Empirismus nur empirische Protokollsätze neben analytischen Sätzen als sinnvoll galten. Doch der deutsche Begriff der Erfahrung hat eine wesentlich umfassendere Bedeutungsfülle als „empirische Erfahrung“ und lässt sich auf keinen Fall auf Wahrnehmung reduzieren. Wenn auch die Diskussion in der analytischen Religionsphilosophie auf englisch geführt wird, so handelt es sich hierbei nicht nur um ein sprachliches Problem, sondern um einen blinden Fleck im Er-

fahrungsbegriff innerhalb der analytischen Philosophie. Erfahrung, von Lebenserfahrung her verstanden, gewinnt der Mensch je selbst im Vollzug seines Lebens.<sup>72</sup> Für die Erfahrung sind auch einzelne Erlebnisse bedeutend. Und Erlebnisse sind weit mehr als bloße Wahrnehmung. Ein Erlebnis ist das selbst Erlebte, das für den Erlebenden sein ganzes Dasein mitprägt, das für ihn bleibende Bedeutung hat.<sup>73</sup> Im Satz „Ich erfahre einen Menschen als Freund“ wird dies beispielhaft deutlich. Erfahrung ist jemeinig und ist nicht auf einzelne punktuelle Wahrnehmungen reduzierbar.<sup>74</sup> Die Diskussion über religiöse Erfahrung anhand eines solchen Erfahrungsbegriffes fortzusetzen, enthält mit Sicherheit noch einiges an Potential.

In Swinburnes Einteilung der Arten der Erfahrung wäre dies übertragen: Kategorie 1 der religiösen Erfahrung – aber als Lebensstil. Dabei handelt es sich bei Swinburne allerdings um eine Form der religiösen Wahrnehmung. Diese ist (im Falle der Kategorie 1) ebenfalls eine sinnliche Wahrnehmung, die jedoch auf religiöse Weise wahrgenommen wird. Was dieses spezifisch Religiöse ist, gilt es noch ausführlicher zu bestimmen. Dabei wäre es notwendig, das Spezifische dieser Gestimmtheit eben nicht von religiösen Spitzenerlebnissen abzulesen, sondern von „gewöhnlicher“ religiöser Wahrnehmung von sinnlich wahrnehmbaren Gegenständen und Ereignissen.

In der Diskussion um religiöse Erfahrung geht es in der analytischen Religionsphilosophie um die Rechtfertigung und Begründung des Glaubens oder der Existenz Gottes. Bei der analogen Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und gewöhnlicher Sinneswahrnehmung, mit der dieses Ziel erreicht werden soll, ist problematisch, „daß hier ein aus einem anderen Bereich übernommener Erkenntnis- und Rationalitätsbegriff auf den religiösen Glauben angewendet wird, ohne nach der eigenen Form der Rationalität des religiösen Glaubens zu fragen.“<sup>75</sup>

Das gleiche lässt sich bezüglich der überzeugungsbildenden Praktiken, wie sie Alston beschreibt, formulieren. Nach dem Selbstverständnis der Religionen handelt es sich bei religiösen Überzeugungen nicht um doxastische Praktiken. Zwar wird von Seiten der reformierten Epistemologie entsprechend des evangelischen Glaubensverständnisses grundsätzlich betont, dass Glaube (*faith*) eben kein Überzeugtsein von (*belief that*), sondern ein Vertrauen auf Gott (*belief in God*) sei,<sup>76</sup> doch wird in ihrer Behandlung der Fragestellung und in der analogen Gleichsetzung von Sinneserfahrung (*sense perceptual experience*) und religiöser Erfahrung (*religious experience*)

<sup>72</sup> Vgl. G. Haeffner, Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung, in: ThPh 78 (2003), 161–192.

<sup>73</sup> Vgl. K. Cramer, Erleben, Erlebnis, in: HWP 2 (1972), 703.

<sup>74</sup> Es wäre auch denkbar Erfahrung an Stelle von Wahrnehmung als Gefühl zu verstehen, wie es z. B. bei Schleiermacher der Fall ist. Er bindet ebenfalls die Religion an die Erfahrung und versteht diese als „Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit“ (vgl. F. Schleiermacher, Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, § 4, hg. von Martin Redeker, Berlin/New York 1960, 23–30).

<sup>75</sup> F. Ricken, Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung, in: ThPh 70 (1995), 403.

<sup>76</sup> Vgl. Loichinger, Ist der Glaube vernünftig?, 680.

dieser Grundsatz faktisch aufgegeben. Glaube wird nicht als personales Vertrauensverhältnis in die Diskussion eingeführt, sondern als gerechtfertigtes System von Überzeugungen.

Ein letztes Problem, das hier in Bezug auf die analoge Gleichsetzung von religiöser Erfahrung und Sinneswahrnehmung, angesprochen werden soll, bezieht sich auf das Erkenntnisobjekt. Doch geht es nun nicht um die Frage des Referenzobjektes der vielfältigen religiösen Erfahrungen, sondern um die grundsätzlichen Einwände gegen die Rede von einer Wahrnehmung Gottes (*perception of God*).

Es gibt viele religiöse Traditionen, die gerade die Nichterfahrbarkeit Gottes betonen, wie es z. B. in breiten Strömen des Judentums der Fall ist. Wenn Gott der Transzendente, eben der ganz Andere ist, wie kann er den Menschen dann erfahrbar werden, geschweige denn als ein Wahrnehmungsobjekt neben anderen Wahrnehmungsobjekten angesehen werden?<sup>77</sup>

Doch diese Beobachtung, dass Gott in der Behandlung der religiösen Erfahrung durch die analytische Religionsphilosophie (und besonders bei Swinburne) als ein erkennbarer Gegenstand unter anderen angesehen wird, wird in der analytischen Religionsphilosophie ganz anders aufgegriffen. Richard Gale lehnt es ab, Gott als wahrnehmbaren Einzelgegenstand (*perceptual particular*) anzunehmen, da Gott nicht über Dimensionalität verfügt, d. h. da er nicht in Raum und Zeit existiert. Damit kann Gott, wenn er erfahren würde, auch nicht wiedererkannt werden, da ihm die raum-zeitliche Kontinuität fehlt. Auf diesen Einwand antwortet der jüdische analytische Religionsphilosoph Jerome Gellman, der in seinem Buch „*Experience of God and the Rationality of Religious Belief*“<sup>78</sup> selbst eine mystische Erfahrung beschrieben hat, die er als junger Mann erlebte: Gott existiert nicht in raum-zeitlicher Art, noch in irgendeiner analogen Weise, zur Dimensionalität.<sup>79</sup> Doch Gott verfügt über ein inneres Leben, das seine Kontinuität und Identität mit sich selbst gewährleistet. Aus der jüdischen Tradition beruft sich Gellman auf die Bezeichnung Gottes als des Ortes (*hamāqôm*). „God then, is the place of the world in the sense that the world exists in the ‚emptied‘ space inside God.“<sup>80</sup> Gellman gelingt es die Argumentation der analytischen Philosophie mit der Lebenswelt des Gläubigen zusammen zu bringen, indem er feststellt: „perceiving God as ‚The Place‘ of the world implies perceiving something as being not just another particular within a scheme of particulars, but as that in reference to which all particulars have their existence and find their value.“<sup>81</sup>

<sup>77</sup> So Ricken, Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung, 403.

<sup>78</sup> Vgl. J. Gellman, *Experience of God and the Rationality of Religious Belief*, Ithaca/London 1997.

<sup>79</sup> Vgl. J. Gellman, *Mystical Experience of God. A Philosophical Inquiry*, Aldershot u. a. 2001, 43.

<sup>80</sup> A. a. O., 50.

<sup>81</sup> A. a. O., 51.

Bei all dieser Kritik an der Art, wie in weiten Teilen der analytischen Religionsphilosophie religiöse Erfahrung behandelt wird, sei doch ihr wichtiger Beitrag zu neuen Zugängen der Rechtfertigung des Glaubens vor dem Wahrheitsanspruch der Neuzeit betont. Religiöse Erfahrung wird jedoch nicht nur in der analytischen Philosophie thematisiert. In unterschiedlichen philosophischen Strömungen und Schulen in West und Ost<sup>82</sup> ist religiöse Erfahrung Gegenstand des philosophischen Interesses. Auch in der Theologie gibt es verschiedene Schulen, die sich in besonderer Weise der religiösen Erfahrung zuwenden.<sup>83</sup> Gerade für das Verständnis der Offenbarung Gottes und der Vielfalt der Religionen ist die Beschäftigung mit religiöser Erfahrung unerlässlich für eine verantwortbare Theologie.

## Bibliographie

- Alston, W. P.*, *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/London 1993
- Clifford, W. K.*, *The Ethics of Belief*, in: *M. Peterson / W. Hasker / B. Reichenbach / D. Basinger* (eds.), *Philosophy of Religion. Selected Readings*, New York/Oxford 1996, 65–71
- Cramer, K.*, *Erleben, Erlebnis*, in: *HWP 2* (1972), 702–711
- Dalferth, I. U.*, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003
- , *Religiöse Rede von Gott* (Beiträge zur evangelischen Theologie 87), München 1981
- Frege, G.*, *Über Sinn und Bedeutung*, in: *ders.*, *Funktion, Begriff, Bedeutung*, Göttingen 1962, 40–65
- Gellman, J.*, *Experience of God and the Rationality of Religious Belief*, Ithaca/London 1997
- , *Mystical Experience of God. A Philosophical Inquiry*, Aldershot u. a. 2001
- Haeflner, G.*, *Erfahrung – Lebenserfahrung – religiöse Erfahrung. Versuch einer Begriffsklärung*, in: *ThPh 78* (2003), 161–192
- Harris, J. F.*, *Analytic Philosophy of Religion* (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 3), Dordrecht/Boston/London 2002
- Heil, J.*, *analytic philosophy*, in: *R. Audi* (ed.), *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge<sup>2</sup>1999, 26
- Hick, J.*, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven/London 1989
- , *Arguments for the Existence of God*, London/Basingstoke 1970
- , *Religiöse Erfahrung: Ihr Wesen und ihre Zuverlässigkeit* (orig. London 1993 aus: *ders.*, *Disputed Questions*, 17–32), in: *P. Schmidt-Leukel* (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein. Antwort auf: E. Dahl* (Hg.), *Die Lehre des Unheils*, Paderborn 1995, 85–98
- Jäger, Chr.* (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998
- James, W.*, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung. Eine Studie über die menschliche Natur* (orig. 1902: *The Varieties of Religious Experience. The Gifford Lectures* Edinburgh 1901/02), Frankfurt a. M./Leipzig 1997

<sup>82</sup> Z. B. in der japanischen Kyoto-Schule.

<sup>83</sup> Z. B. die Erlanger Schule der Erfahrungstheologie im 19. Jahrhundert.

- Künne, W., Art. Analytische Philosophie, RGG<sup>4</sup> I (1998), 452–454
- Laube, M., Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert (Theologische Bibliothek Töpelmann 85), Berlin/New York 1999
- Loichinger, A., Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie (Beiträge zur Fundamentaltheologie und Religionsphilosophie 3), Neuried 1999
- Long, E. Th., Twentieth-Century Western Philosophy of Religion. 1900–2000 (Handbook of Contemporary Philosophy of Religion 1), Dordrecht/Boston/London 2000
- Mackie, J. L., Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes (orig. Oxford 1982: The Miracle of Theism. Arguments for and against the Existence of God), Stuttgart 1985
- Peterson, M. u. a., Reason and Religious Belief. An Introduction to the Philosophy of Religion, New York/Oxford <sup>3</sup>2003
- Plantinga, A., On Taking Belief in God as Basic, in: J. Runzo / C. K. Ihara (eds.), Religious Experience and Religious Belief. Essays in the Epistemology of Religion, Lanham/New York/London 1986, 1–17
- , Pluralism: A Defense of Religious Exclusivism, in: Th. D. Senor (ed.), The Rationality of Belief and the Plurality of Faith (FS William P. Alston), Ithaca/London 1995, 191–215
- , The Reformed Objection to Natural Theology, in: M. Peterson / W. Hasker / B. Reichenbach / D. Basinger (eds.), Philosophy of Religion. Selected Readings, New York/Oxford 1996, 309–321
- Quinn, P. L., Swinburne, Richard, in: R. Audi (ed.), The Cambridge Dictionary of Philosophy, Cambridge <sup>2</sup>1999, 893 f.
- Ricken, F., Religiöse Erfahrung und Glaubensbegründung, in: ThPh 70 (1995), 399–404
- Schleiermacher, F., Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt, hg. von Martin Redeker, Berlin/New York 1960
- Schrödter, H., Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme, Freiburg i. Br./München 1979
- Swinburne, R., Die Existenz Gottes (orig. Oxford 1979: The Existence of God), Stuttgart 1979
- , The Coherence of Theism, Oxford 1977
- , Faith and Reason, Oxford 1981
- , Responsibility and Atonement, Oxford 1989
- , Revelation, Oxford 1992
- , The Christian God, Oxford 1994
- , Providence and the Problem of Evil, Oxford 1998
- Switankowsky, I., William Alston and the direct perception of God, in: Studies in Religion / Sciences Religieuses 27 (1998), 27–37
- Senor, Th. D. (ed.), The Rationality of Belief and the Plurality of Faith (FS William P. Alston), Ithaca/London 1995
- Yandell, K. E., Religious experience, in: Ph. L. Quinn / Ch. Taliaferro (eds.), A Companion to Philosophy of Religion (Blackwell Companions to Philosophy 9), Oxford 2002, 367–375
- , The Epistemology of Religious Experience, Cambridge 1993