

Religiöser Glaube als Gegenstand analytischer Philosophie. Zum philosophischen Hintergrund von Richard Swinburnes Buch "Faith and Reason"

Richard Swinburne ist einer der meistzitierten und -diskutierten Autoren der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie.¹ Für manche ist er *die* Verkörperung der Tugenden, aber vor allem der Sünden dieser Art religionsphilosophischer Reflexion. Entsprechend umstritten ist sein Werk. Im Folgenden soll der philosophische Hintergrund der Religionsphilosophie Swinburnes skizziert und seine Stellung innerhalb der analytischen Religionsphilosophie angedeutet werden.² Schließlich soll am Schluss auf Vorbehalte und Einwände eingegangen werden, die sich nicht nur speziell gegen Swinburnes religionsphilosophische Arbeiten, sondern auch gegen die analytische Religionsphilosophie im Ganzen richten. Dazu muss aber vorher erklärt werden, was analytische Religionsphilosophie überhaupt ist, was die Klärung des Begriffs der analytischen Philosophie voraussetzt. Dies ist allerdings eine schwierige Aufgabe, und an dieser Stelle muss eine knappe und stark vereinfachte Charakterisierung genügen, die mit zwei Abgrenzungen beginnt.

Erstens ist analytische Philosophie weder mit Sprachphilosophie identisch, noch mit Logik oder Wissenschaftstheorie. Der Ausdruck 'analytische Philosophie' bezeichnet nicht bestimmte Fächer. Zweitens ist analytische Philosophie nicht identisch mit dem logischen Positivismus/Empirismus und dessen Dogmen. Analytische Philosophie ist überhaupt kein strenges System bestimmter dauerhafter, unveränderlicher philosophischer Lehren. Dies ergibt sich bereits aus dem Selbstverständnis analytischer Philosophen, das geprägt ist durch die Hochschätzung detaillierter Analysen und Argumente im Bereich überschaubarer philosophischer Fragestellungen. Diese Präferenz hängt mit dem Streben der analytischen Philosophie nach Klarheit zusammen:

¹ Norman Kretzmann rühmt Swinburne als "The Single most accomplished contemporary practioner and advocate of natural theology ... whose series of books constitutes a monumental achievement in this field."; KRETZMANN, N., *The Metaphysics of Theism. Aquinas's Natural Theology in Summa Contra Gentiles I* (New York, Oxford 1997), 3.

² Auf einen Überblick über Swinburnes religionsphilosophische Publikationen wird verzichtet, da er diesen an verschiedenen Stellen selbst gegeben hat.

- Es soll klar werden, um was es bei einem philosophischen Thema geht. Der Inhalt einer philosophischen Frage oder These soll klar sein, und deswegen muss auch der Sinn der verwendeten Wörter klar sein und damit die Stellung der Begriffe im weitverbreiteten Begriffsnetz. Klarheit umfasst sowohl das Ideal der Exaktheit als auch das Ideal der Übersichtlichkeit.³

- Es soll klar werden, was aus einer philosophischen Aussage folgt und was nicht und was von der Aussage vorausgesetzt wird und was nicht.

- Es soll klar werden, was für und was gegen eine philosophische Aussage spricht. Die Argumente für und gegen die Wahrheit einer Aussage müssen klar erkennbar und ihre Struktur muss durchsichtig sein, so dass die logischen Zusammenhänge und Voraussetzungen offensichtlich sind.

Kurz zusammengefasst lautet das methodologische Credo der analytischen Philosophie folgendermaßen: Der Wahrheit nähert man sich in der Philosophie am zuverlässigsten durch eine Methode, in der klare Begriffe, formal nachvollziehbare Argumente (statt bloßer Behauptungen oder Intuitionen) und die Offenlegung der Strukturen und Voraussetzungen eigener und fremder Argumentationen wichtige Ideale sind. Ein solches methodologisches Ideal fördert die Konzentration auf klar überschaubare Detailfragen. Dies bedeutet nicht notwendig den Verzicht auf die Behandlung umfassender traditioneller philosophischer Themen, aber diese werden erst einmal in Teilfragen zerlegt, die immer wieder neu unter die Lupe genommen werden.⁴

Analytische Philosophie lässt sich auf diese Weise anhand eines gewissen Methodenideals charakterisieren, in dem Klarheit der Sprache und Argumentation und Bereitschaft zur argumentativen Rechtfertigung aufgestellter Behauptungen im Mittelpunkt stehen.⁵ Für dieses Ideal sprechen u.a. die Intersubjektivität und Überprüfbarkeit des an ihm orientierten philosophischen Arbeitens. Wer mit unklaren Begriffen arbeitet, kann nicht davon ausgehen, dass er selbst verstanden hat, um was es wirklich geht, und dass

³ BIERL, P., *Was bleibt von der analytischen Philosophie?* In: *DZPhil* 55 (2007), 333-344, 336.

⁴ Allerdings verdanken sich auch in der analytischen Philosophie wichtige und weithin akzeptierte Thesen nicht selten eher philosophischer Imaginationskraft als zwingenden Argumenten; vgl. GUTTING, G., *What Philosophers Know. Case Studies in Recent Analytic Philosophy* (Cambridge 2009).

⁵ Dass Klarheit immer nur graduell verwirklicht werden kann und kontextrelativ sein mag und auch manche fundamentale Begriffe vielleicht nie in dem wünschenswerten Maß geklärt werden können, wird durchaus anerkannt. Aber größtmögliche (adäquate) begriffliche Klarheit und argumentative Präzision stellen trotzdem ein anzustrebendes Ideal dar.

er nicht in irgendwelche Fallen sprachlicher Ungenauigkeit oder Verwirrung getappt ist. Und er kann nicht davon ausgehen, dass die anderen ihn verstehen. Außerdem ist die klare Angabe der Bedeutung eines Ausdrucks wichtige Bedingung dafür, dass verschiedene Vorkommnisse desselben Ausdrucks in einem Argument nicht unbemerkt unterschiedliche Bedeutungen haben, was das Argument unbrauchbar machen würde. Allerdings haben nicht erst Philosophen und Philosophinnen des zwanzigsten Jahrhunderts die Vorzüge solcher Ideale erkannt, und deshalb sind in diesem weiten, rein methodologischen, Sinn von analytischer Philosophie Aristoteles, Thomas von Aquin, Descartes, Locke, Hume und Leibniz sicher analytische Philosophen, genauso wie Brentano und Bolzano. Diese Ideale der analytischen Philosophie sind gleichbedeutend mit denen jeder guten Philosophie. In methodologischer Hinsicht unterscheidet sich analytische Philosophie zumindest in ihrer Idealgestalt nicht von guter Philosophie überhaupt.⁶

Analytische Philosophie in diesem weiten Sinn eines methodologischen Ideals ist allerdings nicht das, was viele meinen, wenn sie von 'analytischer Philosophie' sprechen. Es gibt neben dem weiten auch einen engeren Begriff von analytischer Philosophie, und gerade die Bestimmung dieses Begriffs ist äußerst umstritten. Ich schlage vor, analytische Philosophie im engeren Sinn als eine bestimmte Tradition des Philosophierens zu verstehen.⁷ Da die analytische Philosophie als lebendige Tradition bei aller Kontinuität auch durch Konflikte und Veränderungen geprägt ist, sind sinnvolle Aussagen über die Tradition analytischen Philosophierens schwierig. Die folgenden Bemerkungen beschränken sich auf einige Andeutungen.⁸

⁶ Entsprechend lautet der Titel des Buches über analytische Philosophie, aus dem diese Bemerkung stammt "Die analytische Tradition in der Philosophie."; CORRADO, M., *The Analytic Tradition In Philosophy. Background and Issues* (Chicago 1975), 129. Dass heißt weder, dass analytische Philosophie immer gute Philosophie ist, noch dass allein analytische Philosophie (wenn man die Bezeichnung in irgendeinem engeren Sinn versteht) gute Philosophie ist.

⁷ Unter einer Tradition soll die Menge der Überzeugungen und Praktiken verstanden werden, die in einer Gruppe über einen bestimmten Zeitraum hinweg sozial vermittelt werden und einen, zumindest schwachen, normativen Charakter besitzen und insofern Grundlage für die weitere Entwicklung der Gruppe sind bzw. der Vermittlungsprozess dieser Überzeugungen und Praktiken selbst. Eine Tradition ist keine statische Größe, sondern „Traditionen verkörpern, wenn sie lebendig sind, kontinuierliche Konflikte.“; MACINTYRE, A., *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart* (Frankfurt/Main 1995), 296.

⁸ Diese Tradition analytischen Philosophierens lässt sich in mancherlei Weise von anderen philosophischen Traditionen, Bewegungen, Schulen etc. oder auch einzelnen Philosophen abgrenzen. Man kann sie als markanten Ausdruck eines rationalistischen Philosophieverständnisses eher romantisch orientierten

Die Tradition analytischen Philosophierens wird, außer durch ein Bekenntnis zu dem bereits genannten methodologischen Standard philosophischer Arbeit, wesentlich (wenn auch nicht ausschließlich) durch den (nicht notwendigerweise zustimmenden) Bezug auf bestimmte Autoren, Texte und Diskussionen der ferneren und jüngeren Vergangenheit bestimmt und damit durch den Bezug auf bestimmte Standardprobleme und Standardlösungsversuche.⁹ Damit hängt auch der gemeinsame Bezug auf bestimmte Lösungsstrategien (z. B. den semantischen Aufstieg, nach dem man sich philosophischen Sachproblemen in einem *ersten Schritt* durch eine Analyse der Sprache, in der sie formuliert sind, nähern soll) und Argumentationsformen (z.B. Gedankenexperimente) zusammen, genauso wie der Besitz einer gemeinsamen philosophischen Terminologie. Die halbwegs einheitliche Terminologie der analytischen Philosophie und ihr "Kanon" von paradigmatischen Fragen, Antwortversuchen und Argumentationsstrategien bilden eine wichtige Grundlage für die vergleichsweise unproblematische Kommunikation innerhalb der analytischen Philosophie, die durch den Wunsch nach Kontrollierbarkeit der philosophischen Thesen und Argumente zusätzlich gefördert wird.

Wenn man sich diesen "Kanon" anschaut, wird deutlich, dass die analytische Philosophie faktisch eine größere Nähe zur Mathematik und den Naturwissenschaften als zur Geschichtswissenschaft, Literatur(wissenschaft) oder Kunst(theorie) hat, auf die sie tatsächlich auch wenig Einfluss ausübt. Ebenso deutlich wird, dass es ihr nicht in erster Linie um existenzielle Umwandlungen oder gesellschaftliche Veränderungen geht, sondern um die (Auf-)Lösung philosophischer Rätsel, die Erkenntnis von Wahrheit und den begründeten Konsens zwischen den philosophischen Experten. Ebenso steht das systematische Interesse über dem historischen. Klassiker der Philosophie sind nicht vor allem Gegenstand philologisch-exegetischer Detailarbeit, sondern deren Autoren sind Kollegen bei der Suche nach der Wahrheit, die bloß unter dem Nachteil leiden, das sie bereits tot sind (Peter van Inwagen). Philosophiegeschichte wird in systematischer Absicht betrieben. Es interessiert nicht vor allem, wer in welchem kulturell-geistes-

Konzeptionen gegenüberstellen oder als wissenschaftlich-theoretische Art des Philosophierens einer transformativen Philosophie.

⁹ Russells Typentheorie und seine Theorie der Kennzeichnung gehören genauso dazu, wie Freges Unterscheidung von Sinn und Bedeutung zur Erklärung von Identitätssätzen, T. Nagels grundlegende Unterscheidung zwischen der Perspektive der ersten und der Perspektive der dritten Person oder Putnams "Gehirne im Tank"-Argument.

geschichtlichen Kontext was gesagt hat, sondern ob es gute Argumente für das gibt, was gesagt wurde. Dahinter steht die Überzeugung, dass es in der Philosophie in erster Linie um die Erkenntnis von Wahrheit geht. Damit einher geht eine geringere Ehrfurcht vor den großen Namen der Philosophiegeschichte, die gerade nicht als Museumsstücke behandelt werden, deren großer Wert es verbietet, sie zu berühren, d. h. auch zu kritisieren, sondern als Kollegen, denen man nur dadurch gerecht werden kann, dass man mit ihnen diskutiert und, wo notwendig, ihnen auch widerspricht. Es gibt nach Meinung vieler analytischer Philosophen einen festen Kanon philosophischer Probleme, mit denen sich zum Teil schon Platon und Aristoteles auseinander setzen mussten und die uns heute noch genauso beschäftigen.

Wenn man auf der inhaltlichen Seite bestimmte Tendenzen festhalten will, ist wohl eine seit Frege tiefverwurzelte Gegnerschaft zum Psychologismus (zumindest auf den Gebieten der Logik und der epistemischen Rechtfertigung) und damit zum Relativismus zu nennen.¹⁰ Weiterhin ist, zumindest gegenwärtig, für weite Kreise der analytischen Philosophie eine Option zugunsten des (oft naturalistisch interpretierten) Realismus kennzeichnend, obwohl es gerade in dieser Frage eine Reihe prominenter Dissidenten gibt.¹¹ Darüber hinausgehende konkrete Aussagen über die analytische Phi

¹⁰ Nach dem Psychologismus geben die Gesetze der Logik die Gesetzmäßigkeiten unseres Denkens wieder und sind deswegen in manchen Konzeptionen variabel und kulturell relativ. Dagegen weist Frege darauf hin, dass die Zahl kein Gegenstand der Psychologie ist und die Logik von der Psychologie und der "Gedanke", der propositionale Gehalt des Denkens, von Denkprozessen unterschieden werden muss.

¹¹ Unter Realismus soll sowohl der ontologische Realismus verstanden werden, nach dem die Existenz und Beschaffenheit der Welt unabhängig (nicht direkt abhängig) von unserem Sprechen/Denken über sie ist, als auch der semantische Realismus, nach dem eine Proposition genau dann wahr ist, wenn die Wirklichkeit so ist, wie die Proposition es behauptet, und schließlich auch der epistemische Realismus, nach dem die Wirklichkeit nicht nur denkunabhängig, sondern zugleich für uns (in unterschiedlichen Graden) erkennbar ist. Innerhalb der analytischen Philosophie ist ein (gemäßigter) epistemischer Optimismus weit verbreitet. Diese Option für einen umfassenden Realismus allein verpflichtet noch nicht auf die von H. Putnam als "metaphysischen Realismus" bezeichnete Position, nach der es prinzipiell möglich ist, perspektivenlos die Welt zu beschreiben, die aus einer feststehenden Menge von Gegenständen besteht, die unabhängig von irgendeinem Erkenntnissubjekt sind, und es nur eine wahre vollständige Beschreibung der Welt geben kann, wobei Wahrheit in der Korrespondenz zwischen Zeichen und (äußeren) Dingen besteht (PUTNAM, H., *Wie man zugleich interner Realist und transzendentaler Realist sein kann*. In: PUTNAM, H., *Von einem realistischen Standpunkt. Schriften zu Sprache und Wirklichkeit* (Reinbek 1993), 156-173. Auch der ontologische Realist kann zugeben, dass die Anzahl der Gegenstände, aus der die Welt besteht oder die in einem abgeschlossenen Raum sich befinden, immer relativ zu einem bestimmten Begriffssystem ist, das festlegt, was als Gegenstand und was als Menge von Gegenständen zählen soll. Allerdings würde der ontologische

losophie im engeren Sinn gewinnt man nur, wenn man sich die Geschichte dieser analytischen Tradition der Philosophie anschaut.¹² Dies kann an dieser Stelle nur im Zeitraffer geschehen. Dabei beschränke ich mich auf die analytische *Religionsphilosophie*, deren Geschichte sich in vier Phasen einteilen lässt.¹³

Realist behaupten, dass, wenn das Begriffssystem feststeht, die Anzahl der Gegenstände nicht mehr beliebig ist. Der Realist kann auch die Perspektivität jedes Erkennens zugeben. Wir können nur von unserem eigenen Standpunkt aus die Wahrheit oder Rationalität eigener und fremder Behauptungen beurteilen. Dies heißt aber nicht, dass Wahrheit perspektivenrelativ ist. 'Wahrheit' ist ein einstelliges Prädikat: eine Proposition ist im absoluten Sinn wahr (wenn klar ist, was die Behauptung genau bedeutet) und nicht bloß wahr für eine bestimmte Person oder einen bestimmten Personenkreis. Dies gilt allein schon deshalb, weil eine solche radikale Position selbst nicht mehr in einem interessanten Sinn wahr sein und universale Geltung beanspruchen kann. Die Perspektivenrelativität unseres Erkennens bedeutet auch nicht, dass wir Gefangene unserer Perspektive oder unseres Standpunkts sind, sondern wir können versuchen, unseren Standpunkt zu überschreiten und unsere Perspektive zu erweitern. Diese Möglichkeit muss auch der "Perspektivist" zugestehen, da es ihm ja offensichtlich gelungen ist, seine eigene Perspektive zu überschreiten und von einem anderen Standpunkt aus die Perspektivität seines (bisherigen) Erkennens zu erkennen.

¹² Allein über die Frage nach den Vätern der analytischen Philosophie (von den Großvätern ganz zu schweigen) kann man lange diskutieren. Ansgar Beckermann etwa zählt Frege, Moore und Russell nicht zur Gruppe der analytischen Philosophen; vgl. BECKERMANN, A., *Analytische Philosophie. Peter Bieris Frage nach der richtigen Art, Philosophie zu betreiben*. In: *DZPhil* 56 (2008), 599-613, 600). Dies hat sicher etwas für sich, gerade, wenn man wie oben vorgeschlagen die analytische Philosophie in einem engeren Sinn als eine Tradition versteht und der Bezug auf für diese Tradition paradigmatische Fragen, Argumente, Texte etc. konstitutiv dafür ist, in dieser Tradition zu stehen. Frege, Moore und Russell konnten sich als Begründet einer solchen Tradition gerade nicht auf sie beziehen. Dasselbe gilt aber auch für Wittgenstein und den Wiener Kreis, mit denen Beckermann die analytische Philosophie beginnen lässt. Frege, Moore und Russell haben aber einen bestimmten (eben analytischen) Stil der Philosophie geprägt und die ersten paradigmatischen Beispiele analytischen Philosophierens und wichtige Instrumente für diese Art des Philosophierens geliefert, so dass es gerechtfertigt erscheint, sie rückwirkend (wie sollte es auch anders möglich sein) zu analytischen Philosophen zu erklären. Dass sich erst aus der Rückschau die tatsächliche Bedeutung historischer Ereignisse erkennen lässt, ist selbstverständlich.

¹³ Kriterien für die Einteilung sind die Veränderungen bzw. veränderten Schwerpunkte in dem Kanon von Fragen, Problemen, Methoden und Autoren/Texten, auf die sich die Diskussion innerhalb der analytischen Religionsphilosophie vorwiegend bezieht. Diese Entwicklungen innerhalb der analytischen Religionsphilosophie lassen sich im Großen und Ganzen parallel zu den Entwicklungen des Hauptstroms der analytischen Philosophie verstehen. Dass die folgende Darstellung eine starke Simplifizierung ist, versteht sich von selbst.

1 *Der Vorwurf der kognitiven Sinnlosigkeit religiöser Sprache*

Inhalt der ersten Phase ist das Verdikt der kognitiven Sinnlosigkeit, das der logische Positivismus/Empirismus über alle Sätze aussprach, die weder analytisch sind, noch dem positivistischen Falsifikations- bzw. Verifikationskriterium der Bedeutung genügen. Da religiöse Sätze weder analytisch sind, noch dem empiristischen Sinnkriterium genügen, sind sie kognitiv sinnlos, können weder wahr noch falsch sein. Bei religiösen Sätzen handelt es sich nicht um Aussagen. In dieser ersten Phase kann nur im übertragenen Sinn von analytischer Religionsphilosophie die Rede sein, da die „analytische Religionsphilosophie ... mit einem Text [beginnt; OJW], der sie eigentlich überflüssig machen sollte, nämlich mit **Ayers** *Language, Truth and Logic*.“¹⁴ Nach Ayers scharfer Kritik am kognitiven Anspruch religiöser Sätze kommt die religionsphilosophische Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie für zehn Jahre zum Erliegen.

2 *Der logische Status religiöser Sätze*

Die zweite Phase der analytischen Religionsphilosophie begann nach dem zweiten Weltkrieg. Es bot sich jetzt eine Alternative zum logischen Empirismus/Positivismus an: die sogenannte „ordinary language philosophy“.¹⁵ Diese Bewegung, die auch als ‚sprachanalytische Philosophie‘ im engeren Sinn bezeichnet wird,¹⁶ lehnte die positivistische Privilegierung der (Natur-)Wissenschaften als alleinige Quelle von Wissen über die Welt, eine formale Idealsprache als Maßstab philosophischer Sprache und eine einheitliche empiristische Bedeutungstheorie ab und suchte eine Alternative, indem sie auf die unterschiedlichen Weisen hinwies, in denen Wörter und Sätze in der Alltagssprache gebraucht werden. Die unterschiedlichen Weisen des Sprachgebrauchs

¹⁴ HALBIG, C., *Analytische Religionsphilosophie*. In: *Information Philosophie* (2003), 27-35, 27.

¹⁵ Zu ihr soll der Einfachheit halber auch Wittgenstein gezählt werden, der sicher nicht im engeren Sinn als Vertreter der „ordinary language philosophy“ eingeordnet werden kann, die eher mit Oxford-Philosophen wie Ryle oder Austin verbunden wird. Aber neben wichtigen Unterschieden zwischen Wittgenstein und den genannten Philosophen bestehen auch wichtige grundsätzliche Übereinstimmungen; zu einer knappen Darstellung der Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen der Philosophie Wittgensteins und derjenigen der Oxford-Schule vgl. URMSON, J. O., *The History of Analysis*. In: RORTY, R. (Hg.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method* (Chicago, London 1988), 294-301, 301.

¹⁶ Vgl. z. B. RUNGGALDIER, E., *Analytische Sprachphilosophie* (Stuttgart, Berlin, Köln 1990), 17-27.

dürfen nicht an einem einzigen, universalen Kriterium gemessen werden, sondern die einzelnen „Sprachspiele“, ein Begriff Wittgensteins, der zu einem Schlagwort in dieser zweiten Phase wurde, sind autonom.

Diese Einsichten eröffneten auch auf dem Gebiet der Religionsphilosophie neue Perspektiven. John Wisdom läutete mit seinem Aufsatz „Gods“ von 1945¹⁷ den Wiederbeginn der religionsphilosophischen Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie ein, indem er auf die wirklichkeitsdeutende (nicht wirklichkeitsabbildende) Funktion religiöser Sätze hinwies.¹⁸ Dass auch nach dem Niedergang des logischen Positivismus die Frage nach dem kognitiven Status religiöser Sätze innerhalb der analytischen Religionsphilosophie lebendig blieb, zeigt die berühmte Falsifikationsdebatte, die durch Antony Flews These ausgelöst wurde, dass religiöse Sätze kognitiv sinnlos sind, da sie sich nicht falsifizieren lassen.¹⁹ Die „liberal-revisionistischen“ Antworten auf diese Herausforderung gestehen Flew zu, dass religiöse Sätze keine Wahrheitsansprüche stellen, also nicht, wie traditionell angenommen, Aussagen sind, weisen aber darauf hin, dass religiöse Sprache wichtige andere Funktionen erfüllt, z.B. eine grundsätzliche Einstellung zur Wirklichkeit ausdrückt (Hare)²⁰ oder die Bindung an bestimmte Lebensweisen und die Absicht, sich entsprechend dieser Lebensweise zu verhalten kundtut (Braithwaite)²¹

Ganz anders fällt die „konservative“ Antwort auf Flew aus. Sie verteidigt die traditionelle kognitivistische Deutung zumindest einiger religiöser Sätze als Aussagen. Entweder bestreiten Vertreter dieser Gruppe den Status des empiristischen Falsifikationskriteriums als angemessenes Instrument zur Unterscheidung kognitiv sinnvoller von kognitiv sinnlosen Sätzen oder sie erkennen Flews Falsifikationskriterium an, versu-

¹⁷ WISDOM, J., *Götter*. In: DALFERTH, I. U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache* (München 1974), 63-83.

¹⁸ DALFERTH, I. U., *Analytische Religionsphilosophie*. In: HALDER, A.; KIENZLER, K.; MÖLLER, J. (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie* (Düsseldorf 1988), 16-37, 20.

¹⁹ FLEW, A., *Theologie und Falsifikation*. In: DALFERTH, I. U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache* (München 1974), 84-87.

²⁰ HARE, R. M., *Theologie und Falsifikation*. In: DALFERTH, I. U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache* (München 1974), 87-90.

²¹ BRAITHWAITE, R. B., *Die Ansicht eines Empiristen über die Natur des religiösen Glaubens*. In: DALFERTH, I. U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache* (München 1974), 167-189.

chen aber zu zeigen, dass theistische Sätze mit bestimmten (empirischen) Tatsachen unvereinbar und insofern prinzipiell falsifizierbar sind.

D. Z. Phillips vertritt in prominenter Weise eine religionsphilosophische Wittgensteinrezeption, die unter dem Namen "Wittgensteinianischer Fideismus" für heftige Kontroversen sorgte, da er eine fideistische und nonkognitivistische Position zu vertreten schien. Nach ihm ist das religiöse Sprachspiel autonom und darf weder an den Funktionen von Sätzen in anderen Sprachspielen noch mit Kriterien anderer Sprachspiele, wie z. B. dem Falsifikationskriterium, gemessen werden. Das religiöse Sprachspiel bedarf weder der Begründung durch andere (z. B. metaphysische oder wissenschaftliche) Sprachspiele, noch erlaubt es diese. Es unterliegt keiner rationalen Bewertung von außen und benötigt keine Argumente für seine Rationalität.²² Hier deutet sich bereits ein neues Thema der analytischen Religionsphilosophie an.

Da ab Ende der sechziger Jahre das empiristische Sinnkriterium nicht mehr als ernsthafte Bedrohung für den kognitiven Status religiöser Sätze galt²³ und deutlich wurde, dass nonkognitivistische Theorien dem gewöhnlichen Gebrauch religiöser Sprache nicht gerecht werden, setzte sich die kognitivistische Deutung religiöser Sprache durch: religiöse Sätze sind zumindest in manchen Fällen als Aussagen zu verstehen. Die Diskussion um den kognitiven Status religiöser Sätze verebbte und machte Platz für andere Themen.

3 *Die Wahrheit und Rationalität religiöser Überzeugungen*

Wenn es religiöse Aussagen gibt, stellt sich die Frage nach ihrem Wahrheitswert. Diese Frage steht im Mittelpunkt der dritten Phase der analytischen Religionsphilosophie.

²² Vgl. z. B. MALCOLM, N., *The Groundlessness of Religious Belief*. In: GEIVETT, R. D.; SWEETMAN, B. (Hg.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (New York, Oxford 1992), 92-103; PHILLIPS, D. Z., *Religion without Explanation* (Oxford 1976); PHILLIPS, D. Z., *Faith after Foundationalism. Plantinga-Rorty-Lindbeck-Berger. Critiques and Alternatives* (Boulder, San Francisco, Oxford 1995), 3-13.

²³ In AYER, A. J., *The Central Questions of Philosophy* (London 1973) räumt Ayer ein, dass das Verifikations- bzw. Falsifikationsprinzip nicht zufriedenstellend formuliert werden kann. Charakteristisch für die seit längerer Zeit herrschende *Opinio communis* ist wohl J. L. Mackies Auffassung, dass man an einem schwachen Verifikationsprinzip festhalten kann, das aber nicht gegen den kognitiven Status religiöser Sätze spricht; siehe MACKIE, J. L., *Das Wunder des Theismus* (Stuttgart 1985), 10f.

Durch die Konzentration auf die Wahrheitsfrage gewinnen zwei neue Aspekte religiöser Sprache an Gewicht: die Konsistenz und die Rationalität religiöser Aussagen.

1) Notwendige Bedingung für die Wahrheit einer Aussage ist ihre Konsistenz. Eine widersprüchliche Aussage ist notwendig falsch. Wenn man zeigen kann, dass die theistischen Gottesattribute²⁴ inkonsistent sind, ist damit die notwendige Falschheit des Theismus nachgewiesen. Entsprechend treten die traditionellen Attribute Gottes stärker in den Blickpunkt und es wird zum einen untersucht, inwieweit die einzelnen Attribute widerspruchsfrei und plausibel formuliert werden können, und zum anderen, ob sie untereinander kompatibel sind.²⁵ Diesem Thema widmet sich u. a. Swinburne in seinem Buch über die Kohärenz des theistischen Gottesbegriffs *The Coherence of Theism*, das seine religionsphilosophische Trilogie eröffnete.²⁶

2) Da die Wahrheit von Aussagen für uns nicht offensichtlich ist, benötigen wir Gründe für bzw. gegen die Wahrheit einer Aussage. Nur wenn wir gute Gründe für die Annahme haben, dass eine Aussage wahr ist, sind wir rational gerechtfertigt, sie für wahr zu halten. Die Suche nach angemessenen Methoden zur rationalen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen und nach Argumenten für und gegen die Existenz Gottes spielt eine wichtige Rolle in dieser dritten Phase der analytischen Religionsphilosophie. Basil Mitchell z. B. entwirft eine kumulative Methode der rationalen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen. Religiöser Glaube lässt sich letztlich anhand seiner Fähigkeit rational rechtfertigen, die Wirklichkeit im Ganzen zu erklären, ihr Zusammenhang und Sinn zu geben.²⁷ Da sich kumulative Argumente im Sinn Mitchells nicht auf die Anwendung formaler Kriterien reduzieren lassen, wird diese Position zuweilen als „soft rationalism“²⁸ bezeichnet - im Gegensatz zum „harten Rationalismus“ Swinburnes, bei dessen Rationalitätskonzeption²⁹ formale quantifizierbare Kriterien im Mittelpunkt stehen, was vor allem in der Anwendung des Bayesschen Theorems im Zusammenhang seiner kumulativen Argumente für die Existenz Gottes deutlich wird.³⁰ Es kommt zu

²⁴ Im Theismus wird Gott als ein notwendig und ewig existierendes personales Wesen verstanden, das essenziell allmächtig, allwissend, vollkommen rational und moralisch vollkommen ist. Es ist der Schöpfer und Erhalter der Welt.

²⁵ Vgl. z. B. KENNY, A., *The God of the Philosophers* (Oxford 1979).

²⁶ SWINBURNE, R., *The Coherence of Theism* (Oxford 1977).

²⁷ MITCHELL, B., *The Justification of Religious Belief* (London 1973).

²⁸ SYKES, R., *Soft Rationalism*. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 8 (1977), 51-66.

²⁹ SWINBURNE, R., *Faith and Reason* (Oxford 1981).

³⁰ SWINBURNE, R., *The Existence of God* (Oxford 1979).

einer "analytischen" Wiederbelebung der Tradition der natürlichen Theologie, in der mit Hilfe des modernen analytischen Instrumentariums der deduktiven bzw. induktiven Logik, der Ontologie und der Wissenschaftstheorie alte Beweise für die Existenz Gottes reformuliert und modifiziert oder neue Argumente für Gottes Existenz entwickelt werden.

Unter methodologischen Gesichtspunkten fällt auf, dass sich in der dritten Phase die analytische Religionsphilosophie zunehmend der neuen Methoden und Techniken aus den anderen Gebieten der analytischen Philosophie bedient. Mehr technisch-formale Methoden und größere Genauigkeit und Strenge finden Eingang in die analytische Religionsphilosophie.

4 *Christliche Philosophie, die Epistemologie religiöser Überzeugungen und die Vielfalt der Religionen*

Nach der dritten Phase, die vor allem durch Fragen nach Konsistenz, Wahrheit und Rationalität des Theismus geprägt war, kommt es Anfang/Mitte der 80er Jahre zu einer weiteren (wenn auch weniger deutlichen) Akzentverschiebung. Drei neue Schwerpunkte kennzeichnen diese vierte Phase.

1) Metaepistemologische Fragen treten stärker in den Vordergrund. Stand in der dritten Phase die Frage nach der Rationalität bzw. epistemischen Rechtfertigung des Theismus im Vordergrund, wird nun auch danach gefragt, was 'epistemische Rechtfertigung' überhaupt bedeuten soll, welche Struktur Begründungen haben und warum es wichtig ist, positive Gründe für eine Überzeugung zu haben. Grund dieser Themenverlagerung ist das Aufkommen der "reformierten Epistemologie".³¹ Diese Richtung lehnt die (meistens) stillschweigende Voraussetzung des Großteils der philosophischen Tradition ab, dass religiöse Überzeugungen nicht zu der Gruppe von Überzeugungen gehört, die unabhängig von propositionalen Gründen für ihre Wahrheit epistemisch gerechtfertigt sind. Im Jargon der zeitgenössischen Epistemologie formuliert, lautet die Gegenthese der reformierten Epistemologie: auch religiöse Überzeugungen können berechtigt basal sein und bedürfen deswegen keiner propositionalen Begründung zu ihrer epistemischen

³¹ Bekannte Vertreter der „reformed epistemology“ sind A. Plantinga, N. Wolterstorff und (mit Abstrichen) W. P. Alston.

Rechtfertigung. Das opus magnum der "reformed epistemology" ist Alvin Plantingas "Warrant-Trilogie"³² mit ihrem religionsphilosophischen Kulminationspunkt *Warranted Christian Belief*.³³

2) Weiterhin entwickelt sich eine neue analytische christliche Philosophie. Wichtigster Bezugspunkt dieser neuen analytischen christlichen Philosophen ist nicht die vorwiegend atheistisch-agnostische Universitätsphilosophie, sondern die christliche Gemeinschaft.³⁴ Für eine christliche Gemeinschaft sind aber andere philosophische Themen wichtig als für die säkulare Akademie und innerhalb der christlichen Gemeinschaft kann und muss man mit anderen Prämissen arbeiten als in der säkularen Philosophie. Immer mehr richten analytische Religionsphilosophen ihr Augenmerk auf spezifisch christliche Lehren. Dies geht einher mit der stärkeren Berücksichtigung der Tatsache, dass der „generische Theismus“ (P. Quinn), der bis dahin einziger Gegenstand analytischer Religionsphilosophie war, keine lebendige Religion ist, und die drei großen monotheistischen Weltreligionen Lehren besitzen, die zwar nicht zum gemeinsamen theistischen Kern gehören, aber trotzdem religionsphilosophische Beachtung verdienen.³⁵

Diese Entwicklung spiegelt sich auch deutlich im Werk Richard Swinburnes. Zum einen beginnt er 1989 eine Tetralogie zu stärker theologischen Themen, wie der Offenbarung, dem christlichen Gottesbegriff und der christlichen Erlösungs- und auch Vorsehungslehre, der er 1999 noch einen Band über die Wahrscheinlichkeit der Auferstehung Jesu anfügt.³⁶ Zum anderen schlägt sich diese Entwicklung auch in der Überarbeitung seiner älteren religionsphilosophischen Werke nieder - besonders markant in der zweiten Auflage von *The Existence of God*, in der er die Auswirkungen

³² PLANTINGA, A., *Warrant. The Current Debate* (New York, Oxford 1993); PLANTINGA, A., *Warrant and Proper Function* (New York, Oxford 1993).

³³ PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief* (New York, Oxford 2000).

³⁴ Das "Manifest" dieser analytischen christlichen Philosophie ist Alvin Plantingas Vorlesung "Advice to Christian Philosophers" von 1983; sie findet sich u. a. in dem von James F. Sennett herausgegebenen Sammelband *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader* (Grand Rapids/Mich. 1998), 296-315.

³⁵ Bei der Suche nach konsistenten und epistemisch rechtfertigbaren Formulierungen christlicher Glaubenswahrheiten gewinnt die sich bereits in der dritten Phase zeigende Beschäftigung mit mittelalterlichen Autoren immer mehr an Gewicht. Darüber hinaus bedeutet Christliche Philosophie auch der Versuch, aus einer spezifisch theistisch-christlichen Perspektive philosophische Fragen und Probleme zu bearbeiten, diese im Licht des christlichen Glaubens zu sehen; siehe z. B. BEATY, M. D. (Hg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (Notre Dame/Ind., London 1990).

³⁶ SWINBURNE, R., *The Resurrection of God Incarnate* (Oxford 2003).

seiner Argumente für die Existenz eines Gottes auf die Frage nach der Existenz eines dreifaltigen Gottes behandelt, eigens auf die Position von Thomas von Aquins und Duns Scotus zu Erklärungsregressen eingeht und in seiner Theodizee die christlichen Lehren vom Leben nach dem Tod und der Inkarnation ins Spiel bringt.

3) Schließlich spielt in der vierten Phase der analytischen Religionsphilosophie das Thema der Vielfalt der Religionen eine größere Rolle. In diesem Zusammenhang kommt es noch einmal zu einer intensiven Auseinandersetzung über die Transzendenz Gottes und die Möglichkeit wahrer Aussagen über ihn – jetzt vor allem unter epistemologischer Rücksicht. Es ist nicht übertreiben zu sagen, dass John Hick quasi im Alleingang diese Entwicklung angestoßen hat.³⁷

Alle drei Entwicklungen dieser letzten Phase spiegeln sich auch in Richard Swinburnes Überarbeitung seines Buchs *Faith and Reason* für dessen Neuauflage wieder, die der vorliegenden Übersetzung zu Grunde liegt. Zum einen setzt er sich mit Plantingas Warrant-Epistemologie und der Behauptung auseinander, dass religiöse Überzeugungen berechtigt basal sind. Dabei bedient er sich der Kategorien der zeitgenössischen Epistemologie, die in der ersten Ausgabe noch fehlten: der Unterscheidung zwischen internalistischen und externalistischen Rechtfertigungstheorien und der Terminologie foundationalistischer Rechtfertigungstheorien, mit ihrer Unterscheidung zwischen basalen und abgeleiteten Überzeugungen/Propositionen. Dies ermöglicht nicht nur den Bezug auf zeitgenössische Debatten außerhalb der Religionsphilosophie und eine größere Klarheit, sondern erlaubt Swinburne auch, auf das Unbehagen von Gläubigen einzugehen, die ihre religiösen Überzeugungen als in mancherlei Hinsicht basal verstehen.

Die größere Rolle der (christlichen) theologischen Tradition spiegelt sich deutlich in Swinburnes Bemerkung im Vorwort zur zweiten Auflage, dass er die Verankerung seiner Ansichten in der christlichen philosophisch-theologischen Tradition deutlicher machen wollte.

Die Frage nach den anderen Religionen, die bereits in der ersten Auflage an manchen Stellen eine Rolle gespielt hat, erfährt nun eine breitere Behandlung und in der Auseinandersetzung mit John Hicks pluralistischen Thesen ihre Zuspitzung.

³⁷ HICK, J., *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod* (München 1996).

Die Geschichte der analytischen Religionsphilosophie erscheint auf den ersten Blick als eine Erfolgsgeschichte und Swinburnes religionsphilosophisches Werk als beeindruckendes Monument dieser Tradition religionsphilosophischen Denkens. Für viele ist es aber eher ein Mahnmal für eine fehlgeleitete philosophische Auseinandersetzung mit der Religion. Interessanterweise findet sich dieser Vorwurf vor allem bei Theologen oder der Religion wohlwollend gegenüberstehenden Philosophen (nicht nur "kontinentaler" Herkunft).³⁸ Thomas Rentsch konstatiert z. B. bei Swinburne einen "rührenden Anthropomorphismus unter szientifischer Maske", bei dem neben einer "charmanten Naivität" und einem "entwaffnenden Rationalismus" das "gänzliche Fehlen jeder Selbstreflexion der eigenen Rationalitätskriterien"³⁹ auffällt. Rentsch kommt zu dem Ergebnis, dass Swinburne die "Dimension des ekstatischen Transzendenzprozesses" ebenso verfehlt, "wie die einer genuin religiösen Vernunftperspektive, die sich im Medium von freien, gemeinsamen praktischen Einsichten in die unverfügbaren Sinnbedingungen auch der Vernunft selbst entfaltet."⁴⁰ Es sei fraglich, "ob auf solche Weise ein existenziell glaubwürdiges menschliches Verhältnis zu Gott angemessen expliziert wird."⁴¹ Hintergrund von Rentschs Swinburnekritik ist wohl die grundlegende Überzeugung, dass eine Religion nicht aus einer Ansammlung von Aussagen besteht und der praktische "Sitz im Leben" des genuinen Wahrheitsanspruchs der Gott-Rede zeige, dass deren Wahrheitsanspruch nicht in "objektiv und neutral getroffenen Tatsachenfeststellungen gründen und von ihnen abhängig sein"⁴² kann. "Der Kontext der Rede von Gott ist nicht ein Ort wissenschaftlicher Theoriebildung"⁴³ Andere Autoren leugnen die Möglichkeit oder Notwendigkeit sinnvoller religiöser Wahrheitsansprüche in einem

³⁸ Deswegen soll im Folgenden auch nur auf grundsätzliche, von religionsfreundlicher Warte aus formulierte Einwände gegen die analytische Religionsphilosophie eingegangen werden, die darin übereinkommen, dass diese Weise des Philosophierens dem religiösen Glauben in keiner Weise gerecht werde. Von atheistisch-agnostischer Seite sind solche *prinzipiellen* Einwände gegen die analytische Religionsphilosophie viel seltener zu hören.

Die im Folgenden genannten Bedenken und Vorwürfe sind mir in den letzten Jahren oft in Gesprächen und öffentlichen Diskussionen begegnet. Allerdings ist es schwierig, sie auch in schriftlicher Form zu finden. Ich habe mich bemüht, wo dies möglich ist, Verweise auf Literatur zu geben, und ansonsten die Einwände möglichst überzeugend zu formulieren.

³⁹ RENTSCH, T., *Gott* (Berlin, New York 2005), 189.

⁴⁰ RENTSCH, T., *Gott* (Berlin, New York 2005), 190.

⁴¹ RENTSCH, T., *Gott* (Berlin, New York 2005), 43.

⁴² RENTSCH, T., *Gott* (Berlin, New York 2005), 17.

⁴³ Ebd.

substanziellen Sinn vollständig.⁴⁴ Religion gehe es in erster Linie um die Bewältigung irreduzibler Lebenskontingenz durch Anerkennung schlechthinniger Abhängigkeiten, und dafür seien Wahrheitsansprüche nicht wichtig.⁴⁵

Ein ganzes Nest von Problemen wird in solchen kritischen Äußerungen angesprochen. Im Folgenden soll zuerst die Frage nach dem Wahrheitsanspruch von Religionen und danach die Frage der Rationalität religiösen Glaubens behandelt werden, um abschließend die Rolle der Metaphysik bei der Reflexion auf die Gottfrage in der analytischen Religionsphilosophie zu thematisieren.

Swinburne konzentriert sich tatsächlich, wie fast alle anderen analytischen Religionsphilosophen, auf die Aussagen der Religion.⁴⁶ Um diesen Schwerpunkt zu rechtfertigen, muss man aber nicht behaupten, dass Wahrheitsansprüche, und schon gar nicht in ihrer philosophisch elaborierten Form, die entscheidende Rolle im konkreten religiösen Leben spielen. Eine Religion ist nicht ausschließlich oder in erster Linie eine theoretische Angelegenheit, eine Frage der größtmöglichen Menge wahrer Aussagen über Gott, sondern vor allem eine Sache der persönlichen Beziehung zu Gott, die sich in einer bestimmten (gemeinschaftlichen) religiösen Praxis zeigt, für die die individuelle oder gemeinschaftliche Anrufung Gottes, ein Kult, Kunst, Gefühle und eine religiös inspirierte Lebensweise wichtig sind.⁴⁷

Aber es lässt sich zeigen, dass eine persönliche Beziehung zu Gott und eine religiöse Praxis Wahrheitsansprüche implizieren, dass sie ohne diese sinnlos werden und ohne die Rechtfertigung dieser Wahrheitsansprüche ihre rationale Basis (zumindest teilweise) verlieren und damit willkürlich werden. Wer Gott vertraut und Gott liebt, muss

⁴⁴ 'Wahrheit' gebrauche ich im Sinn realistischer Wahrheitstheorien, nach denen eine Proposition oder eine Aussage, dass *p*, genau dann wahr ist, wenn *p* der Fall ist. Für eine knappe Verteidigung der korrespondenztheoretischen Fassung einer realistischen Wahrheitstheorie vgl. GRUNDMANN, T., *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie* (Berlin, New York 2008), 62-70.

⁴⁵ LÜBBE, H., *Religion nach der Aufklärung*. In: OELMÜLLER, W. (Hg.), *Diskurs Religion* (Paderborn 1979), 315-335. Siehe allerdings auch den (eher unklaren) Abschnitt zur Wahrheitsfrage in: LÜBBE, H., *Religion nach der Aufklärung* (Graz, Wien, Köln 1986), 240-255. Auf jeden Fall hält Lübbe aber daran fest, dass es nicht die Wahrheitsansprüche sind, die die Dauerhaftigkeit der Religion auch über die Aufklärung hinweg erklären und garantieren.

⁴⁶ Im Folgenden beziehe ich mich ausschließlich auf den Theismus und speziell auf die christliche Version des Theismus. Wenn im Weiteren von 'Religion' die Rede ist, ist immer das Christentum gemeint. Gegen den Ansatz bei "der" Religion sprechen, neben der unterschiedlichen Vertrautheit mit den verschiedenen Religionen, die Schwierigkeiten der Formulierung eines allgemeinen Religionsbegriffs.

⁴⁷ Swinburne bezeichnet diese praktische Seite in *Glaube und Vernunft* als 'Weg'.

zumindest implizit überzeugt sein, dass Gott existiert, dass er vertrauenswürdig und liebenswert ist. Wer zu Gott betet, muss überzeugt sein, dass Gott existiert, oder zumindest mit der Möglichkeit rechnen, dass Gott existiert, in irgendeiner Weise personal ist, den Dank und das Lob verdient, die ihm in Dank- und Lobgebeten zuteil werden, und dass er die Macht hat, die Bitten zu erfüllen, die in Fürbittgebeten geäußert werden, oder allgemein gesagt: dass er die Macht und den Wunsch hat, Heil zu schenken. Eine (sich nicht als willkürlich oder irrational verstehende) religiöse Praxis impliziert notwendig bestimmte Wahrheitsansprüche. Zudem scheint in bestimmten religiösen Vollzügen das Bekenntnis zu als Aussagen verstandene "Glaubenssätze" eine wesentliche Rolle zu spielen.⁴⁸

Der kognitive Gehalt religiösen Glaubens liegt allerdings selten offen zutage, sondern muss erst expliziert und rational rekonstruiert werden. In diesem Prozess muss untersucht werden, welche ontologischen Voraussetzungen religiöse Praktiken wie das Gebet oder sakramentale Handlungen haben und welchen kognitiven Gehalt auch primär nichtdeskriptive religiöse Texte besitzen. Dazu muss der Kontext dieser Praktiken und Texte beachtet werden, in den sie eingebettet sind. Es muss darauf geschaut werden, welche Folgerungen und Folgehandlungen diese Praktiken und Texte erfordern, ermöglichen und verbieten. Auf diese Weise kann z. B. ein bilderreicher, ästhetisch und existenziell eindrucksvoller Hymnus in Blick auf seinen kognitiven Anspruch eindeutiger und explizit gemacht werden. In diesem Prozess geht allerdings auch einiges verloren. Der solchermaßen rational rekonstruierte kognitive Gehalt eignet sich im Gegensatz zum ursprünglichen Hymnus nicht mehr zum liturgischen Gebrauch. Er weckt weder Emotionen noch motiviert er zu einer bestimmten Handlungsweise. Aber all dies ist auch gar nicht seine Funktion. Es soll vielmehr eine klare Herausarbeitung und Prüfung der mit diesem Hymnus verbundenen Wahrheitsansprüche ermöglicht werden, um so bei der Antwort auf die Frage zu helfen, ob die Rezitation dieses Hymnus tatsächlich Gottesverehrung sein kann oder Idolatrie oder ein sinnloses Unterfangen ist - eine Frage, die gerade für den Gläubigen von entscheidender Bedeu-

⁴⁸ So betont das Neue Testament an einigen Stellen die große religiöse Bedeutung nicht nur des mutigen Bekennens, sondern auch des *wahren* Bekenntnisses; siehe z. B. Röm 10,9: "denn wenn du mit deinem Mund bekennst: "Jesus ist der Herr" und in deinem Herzen glaubst "Gott hat ihn von den Toten auferweckt", so wirst du gerettet werden." und Röm 10,13f.: "Jeder, der den Namen des Herrn anruft, wird gerettet werden. Wie sollen sie nun den anrufen, an den sie nicht glauben? Wie sollen sie an den glauben, von dem sie nichts gehört haben?"

tung ist. Dass ein solchermaßen rekonstruierter philosophischer Gottesbegriff selbst nicht in einem religiösen Kontext verwendet werden kann, heißt nicht, dass er religiös unangemessen sein muss, sondern er hat sein Recht und seine Notwendigkeit auf der Metaebene der philosophischen Reflexion auf religiösen Glauben. Kriterium seiner religiösen Angemessenheit ist die Frage, ob er zentrale religiöse Texte und Vollzüge einer bestimmten Gemeinschaft noch als sinnvoll und angemessen erscheinen lassen kann.⁴⁹ Im Sinn der expliziten Angabe der Wahrheitsbedingungen des kognitiven Gehalts der religiösen Texte und Praktiken, beansprucht eine solche Rekonstruktion tatsächlich, den Grund des religiösen Wahrheitsanspruchs (in diesem Fall des christlichen Glaubensbekenntnisses) zu nennen, d. h. anzugeben, was der Fall sein muss, wenn der implizite (und manchmal auch explizite) religiöse Wahrheitsanspruch erfüllt sein soll, d. i. der kognitive Gehalt des Glaubens wahr ist.⁵⁰ Aber es wird nicht beansprucht, den Grund des Wahrheitsanspruchs in dem genetischen Sinn eines Grundes zu nennen, der Anlass zur Aufstellung des Wahrheitsanspruchs gibt, also das umfasst, was an Erfahrungen etc. sich in einem religiösen Text ausdrückt bzw. hinter religiösen Praktiken steht.⁵¹ Dass kaum jemand (vielleicht überhaupt niemand) auf dem skizzierten

⁴⁹ Wenn dies nicht möglich ist, stellt sich die Frage, ob die "Schuld" daran beim philosophischen Gottesbegriff oder bei den religiösen Texten bzw. Vollzügen liegt. Die Antwort auf diese Frage kann aus philosophischer Perspektive nicht vorausgesetzt werden. Deshalb kann die Frage nach der religiösen Angemessenheit nicht vollständig der Theologie überlassen werden.

⁵⁰ Dass dies gerade angesichts der ontologischen Transzendenz Gottes immer bruchstückhaft bleibt, stellt nicht den Sinn und die Notwendigkeit des ganzen Unternehmens in Frage. Genauso wenig, wie aus meinem unvollkommenen Verständnis eines Textes von Hegel notwendig folgt, dass ich diesen überhaupt nicht verstehe, folgt daraus, dass Gott nicht vollständig erkennbar oder nicht völlig adäquat beschreibbar ist, notwendig, dass er überhaupt nicht erkennbar oder in keiner Weise auch nur annähernd angemessen beschreibbar ist.

⁵¹ Obwohl schon seit längerem religiöse Erfahrungen ein wichtiges Thema in der analytischen Religionsphilosophie sind - aber eben in Gestalt der theoretischen Frage nach ihrer Zuverlässigkeit und ihrer Rolle im Prozess der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen. Diese Thematisierung religiöser Erfahrungen innerhalb der analytischen Religionsphilosophie wird von der externen Kritik an ihr oft übersehen. Bei Thomas Rentsch findet sich z. B. in seiner ansonsten sorgfältigen Darstellung Swinburnes die unzutreffende Behauptung, dass für Swinburne eine Theorie umso wahrscheinlicher ist, je einfacher sie ist. Dies gilt aber erst einmal nur für die Ausgangswahrscheinlichkeit einer Hypothese und auch diese hängt daneben noch vom Umfang der Hypothese und ihrer Übereinstimmung mit dem Hintergrundwissen ab. Die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese angesichts eines bestimmten Beweismaterials und Hintergrundwissens hängt dagegen nicht nur von der Ausgangswahrscheinlichkeit der Hypothese, sondern vor allem von ihrem Erklärungswert und damit von Beweismaterial ab, das uns die Erfahrung zur Verfügung stellt. Dass in

hochphilosophischen Weg zum Glauben an einen Gott, geschweige denn an den konkreten Gott einer bestimmten Religion kommt, kann auch der analytische Religionsphilosoph problemlos einräumen.

Wenn man dem religiösen Glauben diese kognitive Dimension zugesteht, sollte man auch, gerade um der Authentizität religiösen Glaubens willen, zumindest die prinzipielle Möglichkeit einer epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen, d. h. der Angabe von Gründen für die Wahrheit des kognitiven Gehalts der Religion, nicht von vornherein ausschließen. Sonst kann der Gläubige weder sich noch anderen gegenüber Gründe dafür nennen (oder auf Experten verweisen, die solche Gründe nennen können), warum er (nicht bloß auf Grund rein zufälliger Umstände) diese und nicht jene Form der persönlichen Beziehung zu Gott unterhält, warum er diese und nicht jene Form der religiösen Praxis ausübt bzw. warum er überhaupt an einen Gott glaubt. Ohne irgendeine schwache Form der epistemischen Rechtfertigung hat der Gläubige keinen nichtwillkürlichen Grund für seine Überzeugung, dass sein religiöses Leben nicht ins Leere geht, sondern sich tatsächlich auf Gott bezieht.

Angesichts dieser Tatsache stellt sich die Frage, ob es aus philosophischer und religiöser Sicht nicht nur legitim, sondern auch wichtig ist, religiöse Wahrheitsansprüche zu rekonstruieren und auf ihre rationale Begründbarkeit hin zu untersuchen, wie es im Folgenden ganz knapp am Beispiel des Christushymnus des Philipperbriefs im Neuen Testament skizziert werden soll.

Offensichtlich unterscheidet sich ein Hymnus wie der Christushymnus im zweiten Kapitel des Philipperbriefs⁵² von einer naturwissenschaftlichen Hypothese oder einer philosophischen Theorie. Das Rezitieren des Hymnus stellt einen anderen Typ von Sprechhandlung dar als die Äußerung einer naturwissenschaftlichen oder philosophischen Behauptung. Aber zu den Gelingensbedingungen des Sprechaktes der Äußerung

Swinburnes kumulativen Argumenten für Gottes Existenz am Ende der religiösen Erfahrung die entscheidende Rolle zukommt, erwähnt Rentsch nicht, obwohl sich gerade in diesem Zusammenhang das Element der Ekstase integrieren lässt, dessen Berücksichtigung Rentsch bei Swinburne vermisst.

⁵² "Seid untereinander so gesinnt, wie es dem Leben in Christus Jesus entspricht: Er war Gott gleich, hielt aber nicht daran fest, wie Gott zu sein, sondern er entäußerte sich und wurde wie ein Sklave und den Menschen gleich. Sein Leben war das eines Menschen; er erniedrigte sich und war gehorsam bis zum Tod, bis zum Tod am Kreuz. - Darum hat ihn Gott über alle erhöht und ihm den Namen verliehen, der größer ist als alle Namen, damit alle im Himmel, auf der Erde und unter der Erde ihre Knie beugen vor dem Namen Jesu und jeder Mund bekennt: 'Jesus Christus ist der Herr' - zur Ehre Gottes, des Vaters."

dieses hymnischen Lobpreises gehört, zumindest in einem nichtrevisionären Verständnis des Hymnus und des christlichen Glaubensbekenntnisses, die Tatsache, dass der Gepriesene auch existiert und tatsächlich preiswürdig ist. Um die Erfüllung dieser Gelingensbedingung zu überprüfen, muss zum einen der Text des Hymnus auf seine ontologischen Behauptungen bzw. Voraussetzungen untersucht werden, wozu erst einmal seine bilderreiche Sprache interpretiert werden muss. Allein mit Hilfe der isolierten Textstelle Philipper 2,5-11 wird man dabei nicht weiterkommen, sondern es ist auf andere biblische Stellen zu rekurrieren. Es müssen der (textuelle und praktische) Kontext dieses Hymnus und eventuell seine spätere Auslegungsgeschichte in der Kirche berücksichtigt werden. Dabei fällt z. B. auf, dass der direkte textuelle Kontext dieses Hymnus ein praktisch-ethischer ist: die Gemeinde soll sich am Leben Jesu orientieren und nach Gemeinschaft, Demut und Selbstlosigkeit streben. Diese praktische Ermahnung wird mit einer Charakterisierung der Person Jesu begründet. Hier fällt die Begründung einer bestimmten Praxis mit Hilfe religiöser Aussagen auf. Ferner ist zu untersuchen, welche Bedeutung die Kniebeuge im damaligen Kontext hatte, welche Rolle Namen spielten und welche theologische Bedeutung das Bekenntnis zu Jesus als dem 'Herrn' hatte. Mit Hilfe dieser und ähnlicher Fragen kann der kognitive Gehalt des Textes expliziert und herausgefunden werden, welche anderen Aussagen (und eventuell auch religiösen Praktiken) aus diesem folgen und welche nicht; welche Aussagen durch ihn ausgeschlossen und welche von ihm vorausgesetzt werden. Dabei kann, zumindest aus philosophischer Perspektive, nicht bereits vorausgesetzt werden, dass sich ein widerspruchsfreier und damit möglicherweise wahrer kognitiver Gehalt formulieren lässt. Wenn aber gute Gründe dafür sprechen, dass dies der Fall ist, muss in einem weiteren Schritt gefragt werden, ob die mit dem kognitiven Gehalt dieses Hymnus verbundenen Wahrheitsansprüche epistemisch zu rechtfertigen sind, d. h. welche Gründe für und welche Gründe gegen seine Wahrheit sprechen. Dazu kann man sich der Argumentationsmethoden und Schlussformen bedienen, die allgemein gebräuchlich sind, z. B. der deduktiven oder induktiven Logik. Als besonders wichtig hat sich in diesen Zusammenhängen der sogenannte Schluss auf die beste Erklärung erwiesen, der auch in naturwissenschaftlichen Kontexten verwendet wird.⁵³ Spätestens an dieser Stelle scheint der Standardvorwurf der szientistischen Verengung religiösen

⁵³ In dem Schluss auf die beste Erklärung wird von dem (vergleichsweise) hohen Erklärungswert einer Hypothese auf ihre wahrscheinliche Wahrheit geschlossen.

Glaubens und seiner Rationalität zu treffen. Erklärungen seien die Domäne der Naturwissenschaften; sie operierten mit Naturgesetzen und deshalb sei der Schluss auf die beste Erklärung im religionsphilosophischen Kontext nicht anwendbar, könnte man einwenden. Sicher hat dieser Einwand damit recht, dass sich die Wahrheit oder Rationalität religiöser Überzeugungen nicht mit naturwissenschaftlichen empirischen Methoden nachweisen lässt. Aber daraus kann man noch nicht darauf schließen, dass bei der Frage nach Gründen für die Wahrheit des kognitiven Gehalts der Religion nicht auch Schlussformen (wie der Schluss auf die beste Erklärung) und Werte (wie Konsistenz, Einfachheit und Erklärungskraft) eine Rolle spielen können, die *auch* bei der Überprüfung (natur)wissenschaftlicher Hypothesen verwendet werden. Gerade Swinburne hat auf die Existenz zweier grundsätzlich verschiedener Arten von Erklärungen hingewiesen: personale und naturwissenschaftliche.⁵⁴ Theistische Erklärungshypothesen sind keine einzelwissenschaftlichen Erklärungen, die notwendigerweise Naturgesetze und bestimmte Ausgangsbedingungen (oder die Beschreibung von Kräften und Dispositionen (d. h. passiven Zuständen) von Substanzen) beinhalten, deren Geltung oder Existenz sie nicht mehr abschließend erklären können. Vielmehr es handelt sich bei ihnen um personale Erklärungen, für die der Bezug auf Absichten als Warum, als Ursache, des zu erklärenden Ereignisses konstitutiv ist. Absichten und Naturgesetze, und damit personale und naturwissenschaftlich Erklärungen, unterscheiden sich wesentlich voneinander: Absichten können im Gegensatz zu Naturgesetzen frei, d.h. nichtdeterminiert, sein und daher lässt sich das freie Handlungssubjekt als "unbewegter Bewegter" charakterisieren,⁵⁵ dessen Entscheidungen einen natürlichen Abschluss der Erklärung von Handlungen und deren Folgen bilden.

Der kognitive Gehalt des Christentums lässt sich unter bestimmten Rücksichten als Weltanschauung explizieren, die eine kohärente *umfassende* Sicht der Wirklichkeit im Ganzen (und ihrer allgemeinsten und grundlegenden Strukturen) ermöglichen soll.⁵⁶ Diese Weltanschauung beinhaltet oder ermöglicht integrative metaphysische Erklärungen, die eine Gesamtdeutung der Wirklichkeit bieten,⁵⁷ die zu einer größeren Kohärenz

⁵⁴ SWINBURNE, R., *The Existence of God* (Oxford 2004²), 26-45.

⁵⁵ CHISHOLM, R.M., *Die menschliche Freiheit und das Selbst*. In: POTHAST, U. (Hg.), *Seminar: Freies Handeln und Determinismus* (Frankfurt/Main 1978), 71-87.

⁵⁶ Vgl. LÖFFLER, W., *Einführung in die Religionsphilosophie* (Darmstadt 2006), 151-165.

⁵⁷ Vgl. auch MUCK, O., *Zwei Weisen der Erklärung?* In: WEINGARTNER, P. (Hg.), *Evolution als Schöpfung? Ein Streitgespräch zwischen Philosophen und Theologen und Naturwissenschaftlern* (Stuttgart 2001), 1-17.

des menschlichen Überzeugungssystems beitragen soll und im Fall ihres Erfolgs dadurch epistemisch gerechtfertigt wird.⁵⁸ Die Qualität metaphysischer Erklärungen und der Grad an Kohärenz lässt sich (wenn auch nicht ausschließlich) mit Hilfe objektiver Kriterien bewerten, so dass eine intersubjektive Bewertung metaphysischer Erklärungen, und damit indirekt des kognitiven Gehalts der Religion, möglich ist.⁵⁹

Aber gerade dieser metaphysische Charakter wird nicht allen Zeitgenossen nicht behagen. Manchem wird diese Art und Weise der Behandlung der Gottesfrage, in einem, vielleicht eher unbestimmten Sinn, gerade “zu metaphysisch” sein.⁶⁰ Der eher allgemeine Vorwurf der “Metaphysizität” hat verschiedene Aspekte, die nacheinander behandelt werden sollen.

Erstens kann dieser Vorwurf besagen, dass Gott als ein Gegenstand wie andere Gegenstände behandelt wird. Dies ist aber gerade nicht der Fall, denn Gott als metaphysisch notwendiges Wesen, über das hinaus kein größeres denkbar ist, unterscheidet sich von allen Gegenständen, die wir sonst kennen. Er ist allerdings ein Gegenstand in dem Sinn, dass wir uns sprachlich auf ihn beziehen (referieren) und ihm bestimmte Eigenschaften zuschreiben (prädizieren) können, und in dem Sinn, dass er existiert (wenn er existiert) und dass die Frage seiner Existenz eine objektive Frage ist, die unabhängig ist von unserem religiösen Glauben oder Unglauben. Gott existiert nicht bloß für den

⁵⁸ Vgl. WIERTZ, O. J., *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie* (Mainz 2003), 285-391; für eine kurze Zusammenfassung vgl. WIERTZ, O. J., *Gottesbeweise nach dem Foundationalismus*. In: KANZIAN, C.; LEGENHAUSEN, M. (Hg.), *Proofs for the Existence of God: Contexts - Structures - Relevance* (Innsbruck 2008), 145-169, 163-167.

⁵⁹ So lässt sich der religiöse Wahrheitsanspruch auf eine Weise einlösen, die gerade nicht in “neutral getroffenen Tatsachenfeststellungen” gründet (RENTSCH, T., *Gott* (Berlin, New York 2005), 17), sondern in einer Interpretation der Wirklichkeit im Ganzen, die allerdings Anspruch auf Objektivität in dem doppelten Sinn erhebt, dass ihre Wahrheit im Sinn einer realistischen Wahrheitstheorie davon abhängt, was tatsächlich existiert, und dass sich die theistische Erklärungshypothese (auch) mit Hilfe von objektiven, intersubjektiven Kriterien beurteilen lässt.

⁶⁰ Unter “Metaphysik” wird im Folgenden die Aktivität (bzw. deren Ergebnis) verstanden, die “darauf abzielt auf einer hohen Stufe der begrifflichen Allgemeinheit ein theoretisches (also logisch organisiertes) Gesamtbild von allem überhaupt und von uns Menschen darin hervorzubringen.”; MEIXNER, U., *Einleitung*. In: MEIXNER, U. (Hg.), *Klassische Metaphysik* (Freiburg, München 1999), 9-20, 9. Der Metaphysik geht es also um die grundlegende Natur der Wirklichkeit. Ich unterscheide im Folgenden nicht zwischen Metaphysik und Ontologie.

Gläubigen, sondern, wenn Gott existiert, existiert er schlechthin. Diese ‘realistische’ Option ist für jede Religion unvermeidbar, deren Gottesvorstellung sich als Begriff eines ewigen, metaphysisch notwendigen Wesens explizieren lässt, das der Schöpfer der Welt ist.

Zweitens kann der Metaphysik-Vorwurf besagen, dass die analytische Religionsphilosophie mit ihrer metaphysischen Rekonstruktion des Gottesglaubens sich einer *Reduktion* des Religiösen auf Metaphysik schuldig macht. Dies ist aber nicht notwendig der Fall. Auch innerhalb der analytischen Religionsphilosophie lässt sich deutlich zwischen Religion und Metaphysik unterscheiden. Es ist offensichtlich, dass Religion nicht mit Metaphysik und Metaphysik nicht mit Religion identisch ist. Aber zumindest der christliche Glaube hat einen kognitiv-intellektuellen Aspekt. Er besitzt einen (zumindest impliziten) kognitiv-propositionalen Gehalt, der wiederum eine bestimmte Sicht der Welt im Ganzen enthält, die für die rationale Rechtfertigung der christlichen Glaubenspraxis relevant ist. Religionsphilosophie macht diesen meistens nur impliziten Gehalt, der die weltanschauliche Komponente des Glaubens bildet, explizit. Ausschließlich in Bezug auf seinen kognitiv-intellektuellen Aspekt wird der christliche Glaube als metaphysische Erklärung/Deutung der Wirklichkeit im Ganzen verstanden.⁶¹ Mit Hilfe theoretischer (metaphysischer, epistemologischer und auch wissenschaftstheoretischer) Überlegungen den theistischen Gottesbegriff zu präzisieren und Gründe für und gegen die Existenz dieses Gottes zu formulieren, schließt nicht notwendig aus, sich gleichzeitig gegen die Reduktion der Religion auf Metaphysik zu wehren.⁶²

⁶¹ MITCHELL, B., *The Justification of Religious Belief* (London 1973), 99.

⁶² Diese Annahme scheint allerdings hinter den Ausführungen Friedo Rickens zum Verhältnis zwischen Religion, Metaphysik und der Verteidigung der Sache der Religion zu stehen. “Durch die starke Betonung der philosophischen Gotteslehre mit ihren Gottesbeweisen hat sie [die christliche Philosophie; OJW] entscheidend dazu beigetragen, Religion auf Metaphysik zu reduzieren. Wer heute die Sache der Religion verteidigen will, hat angesichts dieser Entwicklung zwei Möglichkeiten. Er kann gegen den zweiten Schritt argumentieren und in der Auseinandersetzung mit der gegenwärtigen erkenntnistheoretischen und wissenschaftstheoretischen Diskussion die Existenz des Gottes der Metaphysik verteidigen. Die zweite Möglichkeit besteht darin, die Reduktion der Religion auf Metaphysik zu bestreiten.”; RICKEN, F., *Wittgenstein und Newman über die Krise des religiösen Glaubens in der westlichen Zivilisation*. In: RICKEN, F., *Glauben weil es vernünftig ist* (Stuttgart 2007), 27-38, 27; vgl. auch RICKEN, F., *Religionsphilosophie* (Stuttgart 2003), 18f. Auf der anderen Seite lassen sich manche Bemerkungen Rickens auch im Sinn meiner Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Metaphysik deuten.

Der "Metaphysik-Vorwurf" kann drittens auch so gemeint sein, dass Gott in der metaphysischen Betrachtungsweise zu einem *theoretischen* Gegenstand wird, was sich wiederum verschieden verstehen lässt:

- Gott kommt bloß in einer Theorie vor. Er ist eine bloß theoretische Entität, der in der Wirklichkeit nichts entspricht. Dies behaupten nicht alle analytischen Religionsphilosophen, sondern nur die nichttheistischen. Theistische Religionsphilosophen bestreiten gerade, dass Gott in diesem Sinn eine bloß theoretische Entität ist. Und manche versuchen, dies zu zeigen, indem sie die theoretische, explanatorische Funktion des theistischen Gottesbegriffs in Spiel bringen. In diesem Sinn erhält der Bezug auf Gott tatsächlich eine theoretisch-explanatorische Funktion. Man schließt von explanatorischen Vorzügen der Theorie auf deren Wahrheit. Dies führt zur nächsten Variante des "Theorie-Vorwurfs".

- Der Glaube an Gott ist keine Theorie, sondern gelebte Praxis. Gottesglaube ist nicht Produkt theoretischer Überlegungen, sondern Ergebnis religiöser Erfahrungen, der Teilnahme an einer lebendigen religiösen Tradition und Praxis. John Hick wendet gegen metaphysisch-explanatorische Rechtfertigungen religiöser Überzeugungen ein, dass der Glaube an Gott nicht Erklärungshypothesen, sondern eher Wahrnehmungsüberzeugungen ähnelt. Gott sei keine abgeleitete Entität, sondern erfahrbare personale Gegenwart. Religiöser Glaube sei nicht Ergebnis von Argumenten, sondern religiöser Erfahrungen.⁶³

Allerdings werden bei diesem Vorwurf Entstehungs- und Rechtfertigungszusammenhang nicht genügend unterschieden. Theoretische, explanatorisch-metaphysische Argumente wollen nicht (in erster Linie) einen religiösen Glauben hervorbringen, sondern den kognitiven Gehalt eines bereits vorhandenen Glauben explizieren und argumentativ absichern.⁶⁴ Sie ermöglichen dem Gläubigen, sich selbst (gerade angesichts eigener Verständnisschwierigkeiten und Zweifel) des kognitiven Gehalts und der Rationalität seines religiösen Glaubens zu vergewissern und dem Nichtgläubigen gegenüber Gründe für die religiösen Wahrheitsansprüche zu nennen. Die rationale Beschäftigung mit eigenen oder fremden religiösen Überzeugungen dient so der Unterscheidung zwischen willkürlich-abergläubischen Annahmen und authentischen religiösen Überzeugungen und der Abgrenzung von fundamentalistisch-dogmatisti-

⁶³ HICK, J., *Arguments for the Existence of God* (London 1970), 116.

⁶⁴ Gegenüber Hick ist ferner darauf hinzuweisen, dass nicht alle Menschen deutliche religiöse Erfahrungen machen.

schen Formen der Religion, die einen rational-argumentativen Austausch über ihren Glauben nicht führen wollen oder können. Eine theistische analytische Religionsphilosophie hat also gegenüber dem konkreten religiösen Glauben eine "dienende" Funktion und will sich gerade nicht an dessen Stelle setzen, sondern ist Reflexion auf den Glauben, befindet sich also auf einer anderen Ebene als der religiöse Glaube, dessen kognitiv-explanatorisches Potenzial sie deutlich machen will.⁶⁵ Wenn Gott tatsächlich der Schöpfer der Welt ist, wie der Gläubige es behauptet, wäre es verwunderlich, wenn die Behauptung, dass Gott der Schöpfer der Welt ist, uns nicht vieles in und an der Welt in einem "anderen Licht" sehen lassen, uns nicht einen neuen reicheren und kohärenteren Blick eröffnen würde. Die analytische Variante der natürlichen Theologie versucht nur, diesen Umstand präziser zu fassen und Kriterien dafür zu formulieren und anzuwenden.⁶⁶ Und falls die philosophische Reflexion zu dem Ergebnis kommt, dass Gott nicht existiert, bewahrt dies den Gläubigen vor einer schlimmen Täuschung und negativen praktischen Folgen.⁶⁷

⁶⁵ Manchmal geht damit der Vorwurf einher, dass die analytische Religionsphilosophie nicht praktisch, sondern zu theoretisch und abstrakt ist. Dabei gehe die Lebendigkeit des Glaubens verloren. Diese Kritik scheint mir nicht den Unterschied zwischen der praktischen Religion und der Philosophie als Reflexion auf diese Praxis zu berücksichtigen. Diese Kritik lässt sich an jeder akademischen Form der theologischen Reflexion auf den Glauben üben.

⁶⁶ Dies ist allerdings auch innerhalb der analytischen Religionsphilosophie nicht unumstritten. Alvin Plantinga z. B. ist der Meinung, dass explanatorische Irrelevanz kein Argument gegen die Wahrheit des Theismus ist, da der Theismus, oder genauer: der christliche Glaube, überhaupt keine Erklärungshypothese darstellt; vgl. u. a. PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief* (New York, Oxford 2000), 330, 370f. Aber dies wird auch gar nicht behauptet, sondern es wird nur vorausgesetzt, dass der (zum Teil nicht offen vorliegende, sondern rekonstruierte) kognitive Gehalt des christlichen Glaubens oder des Theismus Erklärungskraft hat und sich der theistisch-christliche Wahrheitsanspruch, gemäß dem Schluss auf die beste Erklärung, mittels dieser explanatorischen Vorzüge rechtfertigen lässt.

⁶⁷ Epistemische Rechtfertigungen bleiben immer vorläufig und können nicht endgültig die Möglichkeit ausschließen, dass die gerechtfertigt erscheinende Überzeugung doch falsch ist oder irgendwann nicht mehr als gerechtfertigt erscheint. Die epistemischen Rechtfertigungen und der epistemisch gerechtfertigte kognitive Gehalt religiösen Glaubens haben immer hypothetischen Charakter. Auf der anderen Seite scheint unbedingte Gewissheit ein charakteristisches Merkmal jedes religiösen Glaubens zu sein. Religiöser Glaube ist Ausdruck einer Hingabe, die epistemisch rechtfertigbare Gewissheit übersteigt. Die "Festigkeit der Überzeugung, die ihren Ausdruck im Martyrium finden kann" ist ein Phänomen, dem jede "begriffliche Rekonstruktion des theistischen Glaubens ... gerecht werden" muss; RICKEN, F., "Übersichtliche Darstellung" und Analogie der Erfahrung. In: RICKEN, F., *Glauben weil es vernünftig ist* (Stuttgart 2007), 95-109, 95. Deswegen verbiete sich die Deutung des religiösen Glaubens als eine Hypothese oder noch radikaler: verbiete sich jeder Versuch einer epistemischen Rechtfertigung religiösen Glaubens als religiös

- Schließlich kann der Theorievorwurf sich auf die Funktion und den "Charakter" der analytischen Religionsphilosophie beziehen. Sollte die philosophische Behandlung der Religionsthematik nicht irgendwie tröstend und entsprechend die Schreibweise engagiert sein? Gianni Vattimo ist überzeugt, dass "das Thema der Religion und des Glaubens eine notwendig »persönliche« und engagierte Schreibweise erfordert."⁶⁸ Auch wenn die Forderung gerechtfertigt sein sollte, dass einem das Thema, das man philosophisch bearbeitet, nicht gleichgültig sein darf (warum sollte man sich auch sonst mit ihm beschäftigen?) und bestimmte Themen (wie z. B. in der angewandten Ethik, in der politischen Philosophie oder eben in der Religionsphilosophie) einen auch "existenziell betreffen" sollen, heißt dies noch nicht, dass die Darlegungs- und Argumentationsweise und der Schreibstil in der Religionsphilosophie sich vom Stil der sonstigen philosophischen Arbeit unterscheiden müssen. Das Verhältnis zwischen dem Gegenstand einer Untersuchung und der Untersuchungsmethode bzw. Darstellungsweise ist kompliziert, aber es scheint mir sicher zu sein, dass die Erkenntnis-/Beschreibungsweise nicht notwendig die Existenzweise oder die Eigenschaften des Gegenstandes widerspiegeln muss und dies oft auch gar nicht in irgendeinem nachvollziehbaren Sinn kann.⁶⁹

Ein Blick auf die Ästhetik, die philosophische Reflexion auf das Schöne, auf das, was ein Kunstwerk zu einem Kunstwerk macht, kann hier weiterhelfen. Ästhetik muss und kann nicht selbst die Form eines Kunstwerks haben, sondern vollzieht sich gewöhnlich

inadäquat; vgl. PHILLIPS, D. Z., *Faith after Foundationalism. Plantinga-Rorty-Lindbeck-Berger. Critiques and Alternatives* (Boulder, San Francisco, Oxford 1995), 10. An dieser Stelle müssen einige knappe Bemerkungen zu diesem Problem genügen. Zum einen sind diese Vorbehalte aus der religiösen Perspektive formuliert und setzen voraus, dass die hohe Gewissheit des religiösen Glaubens berechtigt ist. Dies kann aber philosophisch gerade in Frage gestellt werden. Zum anderen ist zwischen epistemischer und psychischer Gewissheit zu unterscheiden. Es erscheint nicht psychisch unmöglich, einer Lebensweise mit einer Entschiedenheit zu folgen, die nicht der epistemischen Stärke der Gründe für die in dieser Lebensweise impliziten Überzeugungen entspricht. Schließlich stellt sich die Frage, ob der jüdisch-christliche Glaube nicht auch mit Zweifel und Ungewissheit vereinbar ist; vgl. WIERTZ, O. J., *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie* (Mainz 2003), 428-442.

⁶⁸ VATTIMO, V., *Glauben - Philosophieren* (Stuttgart 1997), 7.

⁶⁹ Dies zeigt sich bereits unter dem Gesichtspunkt des jeweiligen modalen Status von Gegenstand und Reflexion: meine Erkenntnis notwendiger Wahrheiten kann fallibel und die Wahrheit von Aussagen über notwendige Wahrheiten kann kontingent sein. Für oder gegen die Wahrheit einer notwendigen Aussage argumentiert man oft mit nichtzwingenden/nichtnotwendigen Gründen.

in Form von Abhandlungen, in denen Definitionsvorschläge präzisiert und gegeneinander abgewogen und Argumente formuliert und kritisiert werden. Ob dabei die Sprache ästhetischen Maßstäben genügt, ist philosophisch zweitrangig. Genauso wenig sollte die philosophische Analyse des Begriffs der Liebe in der Form eines Liebesbriefs oder eines Gedichts verfasst sein, sondern es handelt sich bei ihm um die philosophische Reflexion auf Liebesbriefe, Gedichte etc. als Ausdruck menschlicher Liebe, die als philosophische Reflexion bestimmten Kriterien genügen muss, denen ein Liebesbrief nicht genügen muss. Dafür muss sie nicht die spezifischen Aufgaben eines Liebesbriefs erfüllen. Übertragen auf die Religionsphilosophie heißt dies: Philosophie ist nicht selbst religiöser Vollzug, sondern Reflexion darauf. Diese Reflexion oder die philosophisch elaborierte Gestalt mancher Glaubensüberzeugungen oder ein philosophisches Gebilde wie der Theismus sind nicht mit irgendeiner Religion identisch und sollen auch nicht eine gelebte Religion ersetzen, was sie auch gar nicht können, da religiöser Kult, eine religiös motivierte gelebte Moral zur Religion, aber gerade nicht zur Religionsphilosophie gehören. Als philosophische Reflexion unterliegt die Religionsphilosophie den gewöhnlichen grundlegenden Kriterien der philosophischen Reflexion wie Präzision der Sprache oder Durchsichtigkeit und Strenge der Argumentation. Es spricht nichts dafür, dass es bei der philosophischen Reflexion auf Religion bzw. religiöse Überzeugungen anders sein sollte. Vielmehr spricht einiges dafür, dass gerade bei Fragen wie der nach der Religion, die für das eigene Leben bedeutsam und zugleich hochkontrovers sind, klare Begriffe und strenge Argumentation besonders wichtig sind, damit überhaupt gegenseitiges Verstehen und intellektueller Fortschritt erzielt werden können und nicht Vorurteile das Feld beherrschen.

Mit diesem Einwand gegen den unangemessenen Charakter des analytischen Philosophierens über Religion ist der Vorwurf verwandt, dass die analytische Philosophie zu viel Gewicht auf Präzision, Klarheit und Argumentation auf Kosten der "Tiefe" legt.⁷⁰ Der Vorwurf mangelnder Tiefe ist nicht neu, aber es ist schwierig anzugeben, worin er genau besteht. Was macht eine philosophische Theorie, ein philosophisches

⁷⁰ WILSHIRE, B., *Fashionable Nihilism. A Critique of Analytic Philosophy* (New York 2002), XII-XIV: "philosophers who function within analytic traditions tend to reflect on self in a way that unwittingly impoverishes and objectifies self in one way or another ... in gradually losing the power of fitting, apt, and determined reflection on one's own self, they lose not just an old-fashioned homey demeanor and atmosphere. They slide blithely into nihilism." (zitiert nach D. Hoekmas Internetrezension des Buches für die *Notre Dame Philosophical Reviews* unter:<http://ndpr.nd.edu/review.cfm?id=1072>).

Problem oder die philosophische Behandlung eines Problems tief anstatt oberflächlich? Am leichtesten lässt sich die Qualifikation als "tief" in Bezug auf ein Thema oder Problem klären: eine Frage ist tief, wenn sie für unser Verständnis von uns selbst und/oder der Welt und damit auch für unser Leben grundlegend und wichtig ist. Damit zusammenhängend kann 'tief' auch bedeuten, dass es sich um eine sehr komplizierte Frage handelt, die nicht leicht zu beantworten ist. Wenn dies der Fall ist, gilt aber das weiter oben Gesagte in gleicher Weise: gerade bei wichtigen aber schwierigen Fragen können wir nicht auf Präzision des Ausdrucks und Klarheit der Argumentation verzichten, weil ansonsten die Gefahr besteht, sich in der "Tiefe" zu verlieren: nicht zu verstehen, wie die Antwort genau aussieht, die man selbst auf die tiefe Frage gibt, und nicht die Gründe zu erkennen, warum man selbst die Antwort für befriedigend hält und warum andere eine andere Antwort bevorzugen. Gerade bei in diesem Sinn tiefen Fragen und Problemen findet man eine befriedigende Antwort umso besser, je mehr man sich mit anderen darüber austauscht und deren Meinungen und Argumente in den eigenen Überlegungen berücksichtigt. Dazu bedarf es aber einer Weise des Philosophierens, die auf Intersubjektivität und Kontrollierbarkeit großen Wert legt, und diese findet man eher in einer philosophischen Tradition, die vor allem auf begriffliche Präzision und argumentative Klarheit und Genauigkeit Wert legt, als in einer, in der Intuition und offenbarungshafte Eingebungen einzelner große Denker im Mittelpunkt stehen.

Schließlich kann der "Metaphysikvorwurf" auch meinen, dass der Gott der Metaphysik, der Gott der Philosophen, nicht der lebendige Gott Abrahams, Isaaks und Israels sein kann. Eine wesentliche Rolle spielt dabei der Vorwurf, dass der Gott der Metaphysik ungeschichtlich und unveränderlich ist und daher nicht personal und schon gar nicht der biblisch-christliche Gott sein kann, der eine Bundesgeschichte mit seinem ausgewählten Volk unterhält und aus Liebe zu den Menschen selbst Mensch wird und am Kreuz stirbt.⁷¹

Unter einer bestimmten Rücksicht besteht tatsächlich ein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Gottesbegriffen: ihr Kontext ist verschieden und zum Teil auch ihr Sinn, d. h. ihr Begriffsinhalt. Es lässt sich auch grundsätzlich fragen, ob es über-

⁷¹ Vgl. z.B. SCHAEFFLER, R., *Philosophische Einübung in die Philosophie*, Bd. 2. *Philosophische Einübung in die Gotteslehre* (Freiburg, München 2004), 273; MOLTSMANN, J., *Der gekreuzigte Gott. Das Kreuz Christi als Grund und Kritik christlicher Theologie* (München 1973²), 199f.

haupt *einen* biblischen Gottesbegriff gibt oder ob sich nicht in der Bibel eine Vielfalt von zum Teil heterogenen Gotteserfahrungen in ebenso heterogenen Gottesvorstellungen ausdrückt. Auf jeden Fall ist Gott, wenn es ihn geben sollte, uns im religiösen Kontext anders gegeben als im Kontext der analytischen Religionsphilosophie. Aber damit ist noch nicht gezeigt, dass die Bedeutung der Gottesbegriffe unterschiedlich ist, dass sie sich nicht auf das gleiche Wesen beziehen können, genauso wenig wie bereits der unterschiedliche Sinn der Ausdrücke "Morgenstern" und "Abendstern" verhindert, dass beide auf den gleichen Gegenstand referieren, den Planeten Venus. Neue Arbeiten zur Referenzproblematik haben gezeigt, dass nicht notwendig der Sinn (der Begriffsinhalt) die Bedeutung (den Begriffsumfang) bestimmt.⁷² So können auch zwei Menschen mit sehr unterschiedlichen Vorstellungen über Gott (zumindest innerhalb bestimmter Grenzen) auf Gott referieren (wenn es Gott gibt) und sowohl die metaphysische Kennzeichnung Gottes als auch die biblische Gottesvorstellung(en) können sich auf den gleichen "Gegenstand" beziehen. Darüber hinaus scheint es durchaus Überschneidungen und Verbindungen zwischen dem Sinn der biblischen Gottesbezeichnungen und dem präzisierten Sinn der analytisch-theistischen Kennzeichnung des Ausdrucks 'Gott' zu geben, z. B. dass Gott Schöpfer der Welt ist und dass nichts ihm an Wissen, Macht und moralischer Vollkommenheit gleichkommt.⁷³

Vor allem ist der metaphysische Gottesbegriff der analytischen Religionsphilosophie nicht notwendig ungeschichtlich. Gerade die Diskussion der Eigenschaften Gottes in der analytischen Religionsphilosophie der letzten zwanzig Jahre rückt teilweise von einem "statischen" Gottesbegriff ab, wie er der analytischen Religionsphilosophie vorgeworfen wird. Es wird durchaus diskutiert, ob Gottes Ewigkeit überzeitlich oder nicht doch zeitlich, also in gewisser Weise geschichtlich, verstanden werden muss. Ebenso ist Gottes striktes Vorherwissen zukünftiger freier Entscheidungen bzw. Handlungen umstritten, genauso wie ein sehr restriktives Verständnis der Unveränderlichkeit Gottes. Der zur Zeit innerhalb der analytischen Religionsphilosophie diskutierte "open theism" vertritt in all diesen Fragen eine Position, die durch die Ablehnung der These von der strengen Zeitlosigkeit und damit Unveränderlichkeit Gottes und durch die Betonung der von Gott freigewählten relativen "Abhängigkeit" von freien Entscheidungen der Menschen nicht nur in die Beziehung des Menschen zu

⁷² Sogar größtenteils falsche Überzeugungen über den Referenzgegenstand machen nicht notwendigerweise die Referenz unmöglich.

⁷³ 'Gott' wird hier als singularer Terminus verstanden.

Gott, sondern auch in die Beziehung Gottes zu den Menschen und, nach der Erschaffung des Menschen, in Gott selbst einen Aspekt des Geschichtlichen bringt und den personalen Charakter Gottes und seiner Beziehung zu den Menschen besonders hervorhebt.⁷⁴

Aber vielleicht gründet das Unbehagen an einer Weise der philosophischen Beschäftigung mit religiösem Glauben und Gott, die die metaphysischen Aspekte dieser Themen ernst nimmt und ausdrücklich thematisiert, in etwas anderem, das sich am ehesten mit dem Ausruf eines Theologen bei einem Vortrag über zeitgenössische analytische Arbeiten zur Ontologie bzw. Metaphysik charakterisieren lässt: "Aber nach Kant kann man doch nicht mehr so philosophieren!" Ist es nicht naiv, nach Kant, in einem postmetaphysischen Zeitalter, mit Hilfe von ontologischen Kategorien einen Gottesbegriff präzisieren zu wollen, der auf ein unabhängig von allen Konzeptualisierungen existierendes göttliches Ding an sich referieren soll und mit Hilfe der theoretischen Vernunft eine ("metaphysische") Rechtfertigung oder Kritik der These von der Existenz Gottes anzustreben? Warum versperren sich analytische Religionsphilosophen so oft der kantischen Einsicht, dass das Wissen aufgehoben werden muss, "um zum Glauben Platz zu bekommen"⁷⁵. Ist es nicht bloß ein weiteres Zeichen des unhistorischen Charakters analytischer Philosophie, dass hier philosophiert wird als hätte es Kant nie gegeben, dass man nicht erkennt, dass Gott als Vernunftidee sich gerade nicht mit der theoretischen Vernunft auf dem Weg der Metaphysik beweisen lässt, sondern die Annahme der Existenz Gottes eine subjektive moralische Notwendigkeit ist.⁷⁶ Religion ist gerade nicht eine bestimmte metaphysisch-explanatorische Deutung der Wirklichkeit, sondern die "Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote"⁷⁷.

Hier ist nicht der Ort für eine Interpretation und Bewertung der entsprechenden Abschnitte von Kants Erkenntnistheorie und Religionsphilosophie. Um zu einem vernünftigen Urteil über die Relevanz des Werks Kants für die Religionsphilosophie zu kommen, müsste man sich nicht nur grundsätzlich mit seiner Erkenntnistheorie und der

⁷⁴ Vgl. HASKER, W., *The Openness of God*. In: *Christian Scholar's Review* 28 (1998), 111-139; KREINER, A., *Das wahre Antlitz Gottes - oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen* (Freiburg, Basel, Wien 2006), 360-367.

⁷⁵ *KrV*, B XXXI.

⁷⁶ *KpV*, 226.

⁷⁷ *KpV*, 233.

dornigen Frage nach dem Verhältnis von Ding an sich und den Erscheinungen für uns auseinander setzen, sondern vor allem Kants vierte Antinomie der spekulativen Annahme der Existenz eines schlechthin notwendigen Wesens⁷⁸ und seine Kritik an den Gottesbeweisen⁷⁹ detailliert behandeln. Mancher Leser mag geradezu schockiert sein von Swinburnes knapper Kantkritik im dritten Kapitel von "Glaube und Vernunft" und sich fragen, wie jemand ernsthaft behaupten kann, dass sich wesentliche Elemente von Kants transzendentalen Idealismus einfach mit der modernen Physik und Chemie erledigt haben. Aber abgesehen davon, dass die enge Verbindung zwischen Kant und den Naturwissenschaften seiner Zeit unbestreitbar ist, weist Swinburne selbst darauf hin, dass er seine kritischen Bemerkungen nicht als eine hinreichende Auseinandersetzung mit Kant ansieht, aber, so darf man ihn interpretieren, als hinreichend, um Zweifel an der Unausweichlichkeit der genannten Folgen Kants für die Metaphysik und besonders für die Religionsphilosophie zu säen. Angesichts nicht nur der Interpretationsschwierigkeiten, sondern auch einiger grundsätzlicher Probleme der theoretischen Philosophie Kants und speziell seines Verbots der Anwendung der Kategorien wie die der Kausalität über den Bereich der Erfahrung hinaus, stellen sich vielleicht doch Zweifel an der Gewissheit ein, mit der eine "metaphysische" Religionsphilosophie nach Kant für obsolet erklärt wird. Gerade Kants Antwort auf die grundlegende Frage nach dem Verhältnis von Ding an sich und Erscheinungen für uns ist weder klar noch über alle Zweifel erhaben. Für eine Kantinterpretation, die den Bereich der für uns erkennbaren Erscheinungen in Raum und Zeit und den Bereich des Dings an sich als zwei getrennte Sphären denkt, besteht das Problem, was man mit einem strikt unerkennbaren und daher unbeschreibbaren Ding an sich machen soll, das aber doch irgendwie kausal auf unsere Vorstellungen bezogen ist. Wenn man (gegen Kant) eine kausale Relation zwischen Ding an sich und Erkenntnissubjekt vollkommen bestreitet, verfällt man dem Skeptizismus. Wenn man dies aber nicht tut, stellt sich die Frage, wie Kant die Zuschreibung von Kausalität über den sinnlich wahrnehmbaren Bereich hinaus epistemisch rechtfertigen will und wie er 'Kausalität' in diesem Zusammenhang versteht. Wer diese Annahme als beste Erklärung unserer grundsätzlich erfolgreichen Erkenntnispraxis und unseres (Über-)Lebens in der Welt, die sonst als Wunder erscheinen müssten, rechtfertigen will, benutzt genau die gleiche Schlussform des Schlusses auf die beste Erklärung über den Bereich der erfahrbaren Realität hinaus wie manche

⁷⁸ *KrV*, B 480-489.

⁷⁹ *KrV*, B 612-658.

Vertreter der gegenwärtigen analytischen natürlichen Theologie und auch wie Swinburne.

Wenn man die raumzeitlichen Erscheinungen und das Ding an sich nicht auf zwei getrennte ontologische Bereiche verteilt, sondern als zwei unterschiedliche Betrachtungsweisen der einen Wirklichkeit deutet, stellt sich das Problem, dass man entweder (gegen Kants Absicht) in einem Verifikationismus und letztlich einem ontologischen Idealismus landet (es gibt nur das, was sich grundsätzlich erfahren lässt) oder das Ding an sich qua Identität mit den Erscheinungen doch erkennbar wird.⁸⁰

Dies sind weder neue noch endgültige Einwände gegen das imposante Gedankengebäude der ersten Kritik Kants, aber sie weisen, jenseits aller großen exegetischen Probleme, auf ernste Schwierigkeiten des transzendentalen Idealismus Kants hin und illustrieren N. Wolterstorffs Bemerkung: "the situation is not that we have failed to consider the Kantian alternative, and are consequently still wandering about in unenlightened naiveté; the situation is rather that we have considered the Kantian arguments and found them wanting. Kant is not some fact of nature with whom one has no choice but to cope."⁸¹ Vielleicht erscheint Swinburnes (zu) knappe Kritik an Kant angesichts der Probleme der kantischen Philosophie doch in einem etwas anderen Licht. Vielleicht gehört er mit anderen zu den "Kindern" in der Philosophie, die den Mut haben zu sagen, dass der Kaiser nackt oder zumindest weniger prächtig gekleidet ist, als es viele glauben. Jedenfalls ist es kein gutes philosophisches Vorgehen, allein auf Grund des Werkes eines bestimmten Denkers zu dekretieren, dass diese oder jene philosophische Behauptung nicht mehr aufgestellt werden *darf* bzw. dass man nicht mehr auf diese oder jene Weise philosophieren *darf*. Es zählen allein die vorgebrachten Argumente und nicht die Namen derer, die sie vorbringen. In der Philosophie (gerade in ihrer analytischen Tradition) zeigt sich, dass keine Dogmen auf Dauer unbestritten oder argumentativ über jeden Zweifel erhaben bleiben.

⁸⁰ Für Beispiele der Auseinandersetzung mit Kants theoretischer Philosophie innerhalb der analytischen Religionsphilosophie vgl. z. B. INSOLE, C., *The Realist Hope. A Critique of Anti-Realist Approaches in Contemporary Philosophical Theology* (Aldershot, Burlington) 2006; WOLTERSTORFF, N., *Is it Possible and Desirable for Theologians to Recover from Kant?* In: *Modern Theology* 14 (1998), 1-18.

⁸¹ WOLTERSTORFF, N., *Analytic Philosophy of Religion: Retrospect and Prospect*. In: LEHTONEN, T.; KOISTINEN, T. (Hg.), *Perspectives in Contemporary Philosophy of Religion* (Helsinki 2000), 152-170, 160.

Schließlich könnte man auf der anderen Seite, sozusagen entgegengesetzt zu den bisher behandelten Einwänden, fragen, ob diese Art der Religionsphilosophie nicht *philosophisch* inadäquat ist. Bedenken machen sich vielleicht an der auffälligen Unbefangenheit fest, mit der analytische Religionsphilosophen wie Swinburne mit theologischen Traditionen und Themen und religiösen Dokumenten umgehen. Kann das noch 'Philosophie' genannt werden? Dieser Befürchtung kann entgegengehalten werden, dass die Einteilung in Disziplinen und die entsprechenden Abgrenzungen unter einer bestimmten Hinsicht sekundär und kontingent sind. Grundlegender und wichtiger ist die Frage, ob die religiösen Dokumente und theologischen Thesen benutzt werden, um ein genaueres Bild von dem religiösen Glauben zu erhalten, um dessen Rationalität es geht, oder ob die Wahrheit bzw. Rationalität der religiösen Lehren einfach vorausgesetzt wird. Es ist offensichtlich, dass Swinburne nicht unter Voraussetzung der Wahrheit von Offenbarungsansprüchen oder kirchlichen bzw. theologischen Lehren für deren Wahrheit oder Rationalität argumentiert.⁸² Daher ist sein Bezug auf religiöse Texte und Traditionen philosophisch nicht zu beanstanden. Swinburnes unbefangener Umgang mit theologischen Quellen ist typisch für die, m. E. begrüßenswerte, Entwicklung innerhalb der analytischen Religionsphilosophie der letzten zwei Jahrzehnte, sich nicht nur mit einer sehr abstrakten Sicht von Religion und religiösem Glauben auseinanderzusetzen, sondern auch spezifische konkrete Lehren einzelner Religionen auf deren Konsistenz und Rationalität hin zu untersuchen, denn gewöhnlich begegnen wir

⁸² Es scheint aus philosophischer Sicht auch nichts gegen ein "konditionales" Argument zu sprechen, das die Wahrheit theologisch-religiöser Prämissen zum Zweck des Arguments hypothetisch unterstellt. Auf diese Weise lässt sich zeigen, welche argumentative Rolle religiöse/theologische Überzeugungen spielen können und was aus ihnen folgt bzw. nicht. Meister in dieser Art des Umgangs mit Glaubenslehren ist Alvin Plantinga. So argumentiert er gegen das antitheistische Argument aus dem Übel, nach dem die Überzeugung von der Existenz natürlicher Übel wie Erdbeben oder Krankheiten mit der Überzeugung von der Existenz eines allmächtigen, allwissenden und moralisch vollkommenen Gottes logisch unvereinbar sein soll, mit der (in diesem Zusammenhang) hypothetischen Annahme der Existenz des Teufels und von Dämonen, die für diese Übel verantwortlich gemacht werden können. Plantinga muss dabei noch nicht einmal die Wahrheit dieser Annahme unterstellen, sondern es genügt ihre Widerspruchsfreiheit um das logische Argument aus dem Übel zu widerlegen; vgl. PLANTINGA, A., *God, Freedom, and Evil* (Grand Rapids/Mich. 1977). Die Wahrheit des Theismus unterstellt er hypothetisch in seinem A/C-Modell, gibt aber offen zu, dass das Modell die Wahrheit des Theismus und der christlichen Erbsündenlehre voraussetzt und dass deren Wahrheit nicht bewiesen werden kann; vgl. PLANTINGA, A., *Warranted Christian Belief* (New York, Oxford 2000).

im Alltag konkreten Religionen und nicht einem philosophischen Gebilde wie dem Theismus.

Auch wenn der entgegengesetzte Eindruck entstanden sein könnte, sollte bisher weder behauptet werden, dass analytische Philosophie im engeren Sinn die einzige Form guter Philosophie darstellt, noch dass alle Werke in dieser Tradition den Idealen der Tradition analytischen Philosophierens gerecht werden oder Philosophie auf hohem Niveau darstellen. Natürlich gibt es deutliche und typische Gefahren und Mängel des Durchschnittsphilosophierens in dieser Tradition.⁸³

Sicher gibt es eine schlechte Scholastik von unnötigen oder unnötig komplizierten Distinktionen, Formalisierungen und technischen Spielereien, die nicht mehr allein der Präzision und Klarheit dienen. Teilweise herrschen immer noch eine etwas eigentümliche Einstellung zur Philosophiegeschichte und eine unbefriedigende Umgangsweise mit philosophischen Texten der Vergangenheit. Es gibt Diskussionen, die sich totgelaufen zu haben scheinen und trotzdem durch die ständige Wiederholung prinzipiell ähnlicher Argumente und Gegenargumente (künstlich?) am Leben gehalten werden.

Auch innerhalb der analytischen Religionsphilosophie entspricht nicht jede Arbeit dem methodologischen Standard guter Philosophie und nicht jede Arbeit scheint wirklich dem religiösen Gegenstand der Untersuchung gerecht zu werden. Natürlich gibt es auch spezielle blinde Flecken in der analytischen Religionsphilosophie. Die Bedeutung von Emotionen für religiösen Glauben und Glaubensrechtfertigung wird oft unterschätzt, ebenso wie die der geschulten Urteilskraft, die nicht auf die quasimechanische Anwendung formaler Kriterien reduziert werden kann. Im Gegenzug besteht bei Autoren wie

⁸³ Zur Zeit scheint eine der größten Gefahren der analytischen Philosophie die szientistisch-naturalistische Versuchung zu sein. Der Naturalismus, nach dem es nur das gibt, was sich prinzipiell mit den Mitteln der Physik beschreiben lässt, ist mittlerweile die Hintergrundmetaphysik vieler philosophischer Arbeiten in der analytischen Tradition geworden. Dem Ideal analytischen Philosophierens würde es aber mehr entsprechen, diese Hintergrundmetaphysik immer wieder kritisch zu befragen. Anlässe dafür gibt es genug (von den hartnäckigen Schwierigkeiten bei der Formulierung einer rein naturalistischen Theorie des menschlichen Geistes über das Problem von naturalistischen Handlungserklärungen bis zum Problem des ontologischen Status von Begriffen). Aber bei weitem nicht alle analytischen Philosophen teilen den Naturalismus; vgl. neben den Arbeiten des Instituts für christliche Philosophie im Rahmen des Forschungsschwerpunkts "Christliches Menschenbild und Naturalismus" der Katholischen Theologischen Fakultät Innsbruck und den Werken von Autoren wie Swinburne, Plantinga oder Uwe Meixner v. a. den Sammelband CORRADINI, A.; GALVAN, S.; LOWE, E. J. (Hg.), *Analytic Philosophy without Naturalism* (Abingdon, New York 2006).

Swinburne die Gefahr, die Bedeutung quantifizierbarer formaler Kriterien zu überschätzen.

Noch immer konzentrieren sich die meisten Arbeiten zur Epistemologie religiöser Überzeugung auf foundationalistische Erkenntnistheorien und lassen kohärenztheoretische Alternativen weitgehend unbeachtet. Die große Bedeutung des Begriffs der Liebe für eine theistische Religionsphilosophie wurde erst spät entdeckt. Vor allem ist das Verhältnis zur Theologie und nichtanalytischen Religionsphilosophie nicht nur von der nichtanalytischen Seite aus angespannt. Bei nicht wenigen analytischen Religionsphilosophen, die sich selbst als „gläubige Christen“ bezeichnen und oft theologisch „konservative“ Positionen vertreten, findet sich eine prinzipielle Skepsis gegenüber der zeitgenössischen Theologie, zumindest was deren philosophische Voraussetzungen, begriffliche Klarheit und argumentative Stärke angeht.⁸⁴

Die genannten Probleme und Versuchungen sind aber keine schicksalhaften Geburtsfehler der analytischen Philosophie, von denen sie sich nicht auch befreien kann. Es spricht für die Lebendigkeit dieser Tradition der Religionsphilosophie, dass zumindest vereinzelt intern auf diese Mängel aufmerksam gemacht und versucht wird, sie zu beheben.⁸⁵

⁸⁴ Swinburne hat bereits im Vorwort zum ersten Band seiner religionsphilosophischen Trilogie das seiner Meinung nach vergleichsweise niedrige argumentative und begriffliche Niveau großer Teile der zeitgenössischen Theologie bedauert, die er auf deren Orientierung an kontinentalen philosophischen Traditionen wie z. B. dem Existenzialismus zurückführt; SWINBURNE, R., *The Coherence of God* (Oxford 1977), 7. W. P. Alston hält den in manchen theologischen Kreisen weitverbreiteten (semantischen und ontologischen) Antirealismus für philosophisch unbegründet und religiös verhängnisvoll; ALSTON, W. P., *Introduction*. In: ALSTON, W. P., *Divine Nature and Human Language. Essays in Philosophical Theology* (Ithaca, London 1989), 6f.

Auch atheistisch oder agnostisch gesinnte analytische Religionsphilosophen stehen der modernen liberalen Theologie mehrheitlich distanziert gegenüber. So kritisiert J. L. Mackie die „Verschwommenheit und ... [das; OJW] Schwanken zwischen miteinander nicht zu vereinbarenden Auffassungen, durch die einige moderne Theologen sich der Kritik zu entziehen suchen.“ MACKIE, J. L., *Das Wunder des Theismus* (Stuttgart 1985), 25. Ähnlich beurteilt Norbert Hoerster die Lage in seinem Buch *Die Frage nach Gott* (München 2007²).

⁸⁵ Siehe z. B. den von Eleonore Stump und Thomas P. Flint herausgegebenen Band *Hermes and Athena. Biblical Exegesis and Philosophical Theology* (Notre Dame/Ind. 1993), in dem Exegeten des Neuen Testaments und analytische Religionsphilosophen miteinander (zum Teil hitzig) diskutieren. In den von dem analytischen Religionsphilosophen Stephen T. Davis gemeinsam mit den Theologen Gerald O'Collins und Daniel Kendall herausgegebenen Sammelbänden zu Auferstehung, Trinität und Inkarnation diskutieren ebenfalls analytische Religionsphilosophen und Theologen miteinander. L. Zagzebski weist in ihrer

C. G. Hempel hat einmal gesagt, dass angesichts philosophischer Behauptungen zwei Fragen angemessen sind: „What do you mean?“ und „How do you know?“⁸⁶ Diese Fragen bringen angemessen das gemeinsame Verständnis analytischer Philosophen über die richtige Art zu philosophieren zum Ausdruck und gelten auch für die analytische Religionsphilosophie. Die mögliche Gefahr der Vereinseitigung soll nicht bestritten werden. Kritische Einwände wie die genannten von Thomas Rentsch und besonders von Friedo Ricken sind wichtige Warnungen, diese Gefährdung nicht auf die leichte Schulter zu nehmen. Es scheint aber an der Zeit eine manchmal recht undifferenzierte Fundamentalkritik und Fundamentalapologetik (zu der durchaus auch dieser Beitrag gehört) hinter sich zu lassen. Ob sich auf der Basis der methodologischen Ideale und bestimmter inhaltlicher Vorentscheidungen, oder genauer: Tendenzen, der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie eine adäquate Religionsphilosophie durchführen lässt, sollte nicht bloß Gegenstand ausgedehnter metatheoretischer Erörterungen sein. Man kann über die Möglichkeit philosophischer Reflexionen auf einen metaphysischen Gottesbegriff mit Hilfe der durch die analytische Philosophietradition bereitgestellten Mittel und die Möglichkeit von theoretischen Argumenten für und gegen die Existenz Gottes lange debattieren, und diese Metadiskussionen sind nicht unwichtig. Aber manchmal muss man diese Debatten beiseite schieben und sich konkrete Beispiele einer solchen Weise religionsphilosophischer Reflexion anschauen, um zu sehen, wie sich die analytische Religionsphilosophie in der philosophischen Praxis

Religionsphilosophie ausdrücklich auf die Bedeutung der Emotion der Ehrfurcht in der Religion hin; ZAGZEBSKI, L., *Philosophy of Religion. An Historical Introduction* (Oxford 2007).

⁸⁶ Zitiert nach: KEMMERLING, A., *G. Ryle: Können und Wissen*. In: SPECK, J. (Hg.), *Grundprobleme der großen Philosophen. Philosophie der Gegenwart III* (Göttingen 1984²), 127-167, 133. Hempels Frage „How do you know?“ wird allerdings mittlerweile, vor allem in der ‘philosophy of mind’ durch Thomas Nagels Maxime relativiert, dass nichts außer radikaler Spekulation uns die Hoffnung geben kann, auf Kandidaten für die Wahrheit zu stoßen; vgl. NAGEL, T., *The View from Nowhere* (New York, Oxford 1986), 10. Aber zum einen ist zu beachten, dass Nagel hier von *Kandidaten* für die Wahrheit, also wohl nicht über den Rechtfertigungszusammenhang, redet und zum anderen auch Nagel nicht leugnet, dass rationales Denken heißt: “in solcher Weise systematisch denken, dass jeder, der mir dabei über die Schultern blickt, imstande sein sollte, es als richtig zu erkennen.”; und dies heißt, Gründe zu geben, die auch anderen als Rechtfertigung dienen können; NAGEL, T., *Das letzte Wort* (Stuttgart 1999), 12f.

bewährt. Die vorliegende Übersetzung von Richard Swinburnes *Faith and Reason* soll dazu beitragen, dass dies leichter möglich wird.⁸⁷

Oliver J. Wiertz

⁸⁷ P. Hans-Ludwig Ollig SJ und P. Heinrich Watzka SJ, meinen Kollegen am philosophischen Seminar der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/Main, danke ich herzlich für die Lektüre einer früheren Fassung dieses Textes und wichtige Verbesserungsvorschläge.