ZEITSCHRIFT FÜR KATHOLISCHE THEOLOGIE

Die epistemische Rolle religiöser Erfahrung

Otto Muck SJ zum 80. Geburtstag

Theologische Fakultät Innsbruck
131. Band / 2009 / Heft 4

echter

Inhaltsverzeichnis von Heft 4/2009

E. Runggaldier SJ, Otto Muck zum 80. Geburtstag 369
W. Löffler, Religiöse Erfahrung und ihre argumentativen Rollen 375
Ch. Jäger, Epistemische Rationalität und Alstons Theorie »mystischer Wahrnehmung« Otto Muck zum 80. Geburtstag 396
M. Jung, Qualitatives Erleben und religiöse Erfahrung 414
F. Ricken SJ, William James über religiöse Erfahrung 429
P. Riordan SJ, Religious Experience in Lonergan's System 441

Rezensionen
K. Ruhstorfer (Hg.), Christologie, Gegenwärtig Glauben Denken (Hartwig Bischof) 458
G. Chantraine, Henri de Lubac, Tome II: les annees de formation (1919–1929) (Karl H. Neufeld SJ) 461

Neuerscheinungen
Altes Testament 467–474
Fundamentaltheologie 474–479
Katholische Gesellschaftslehre 479–481
Kirchenrecht 481–483
Philosophie 483–495
Praktische Theologie 495–497
Varia 497–502

Fakultätsnachrichten 502–505
Dissertationen 504

Neue Bücher 506–508
Anschriften der Autoren 508

Register des Jahrganges 131 (2009) 509–511
Inhaltsverzeichnis des Jahrganges 131 (2009) 512

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung
der Katholisch-Theologischen Fakultät
der Universität Innsbruck

ZKTh 131 (2009) 375–395

Religiöse Erfahrung und ihre argumentativen Rollen

Winfried Löffler, Innsbruck

1. »Religiöse Erfahrung« – Hinführungen und Klassifikationen

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

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

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

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

a. Gewöhnliche und außergewöhnliche religiöse Erfahrungen

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

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

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

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

b. Private und öffentliche religiöse Erfahrungssituationen

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

c. Eine Inhaltstypologie (außergewöhnlicher) religiöser Erfahrungen

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

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

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

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

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

d. Inferential und evidential arguments aus religiöser Erfahrung

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

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

2. Richard Swinburne: Religiöse Erfahrung als Säule des Kumulativarguments

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

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

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

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

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

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

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

b. Das eigentliche Kumulativargument

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

c. Die entscheidende Rolle religiöser Erfahrung

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

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

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

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

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

a. »Religious belief can be properly basic«

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

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

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

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

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

b. Die Begründung der »Reformierten« Position

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

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

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

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

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

c. Reformierte Erkenntnistheorie als »Augustinische Christliche Philosophie«

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

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

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

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

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

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

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

a. Merkmale »Mystischer Erfahrung«

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

5. Der weltanschauliche Rahmen religiöser Erfahrung

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

a. Drei Varianten des *evidential argument*

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

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

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

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

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

c. Religiöse Erfahrung als Quelle isolierter Erfahrungsmeinungen?

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

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

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

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

d. Können religiöse Erfahrungsmeinungen epistemisch rational sein?

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

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

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

21 Siehe die in Anm. 1 erwähnten Arbeiten Mucks.

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

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

Summary

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

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