Letztbegründungen und Gott

Herausgegeben von
Edmund Runggaldier und Benedikt Schick

De Gruyter

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Letztbegründungen und Gott / herausgegeben von Edmund Runggaldier und Benedikt Schick.
p. cm.
Includes bibliographical references and index.
ISBN 978-3-11-022680-5 (hardcover : alk. paper)
1. God. 2. God (Christianity) I. Runggaldier, Edmund. II. Schick, Benedikt.
BD555.L69 2010
212'.1--dc22
2010021637

ISBN 978-3-11-022680-5
e-ISBN 978-3-11-022681-2

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über http://dnb.d-nb.de abrufbar.

© 2011 Walter de Gruyter GmbH & Co. KG, Berlin/New York.

Druck und Bindung: Hubert & Co. GmbH & Co. KG, Göttingen
∞ Gedruckt auf säurefreiem Papier
Printed in Germany
www.degruyter.com

Vorwort

Unter dem Titel „Letztbegründungen und Gott" wurde im Wintersemester 2008/2009 von der Guardini Professur in Berlin eine öffentliche Ringvorlesung organisiert, in der es um Begründungen für die Existenz Gottes ging. Klassische und neuere Begründungsversuche wurden vorgestellt und kritisch diskutiert. Es wurde aber auch die Frage behandelt, welchen Sinn solche Begründungen überhaupt haben. Der vorliegende Band enthält eine Auswahl der gehaltenen Vorträge, die um drei zusätzliche Aufsätze ergänzt wurde.

Der Guardini Stiftung sei für die wirksame Förderung der vorliegenden Publikation herzlich gedankt.

Berlin und Innsbruck, im August 2010

Edmund Runggaldier
Benedikt Schick

Inhalt

EDMUND RUNGGALDIER und BENEDIKT SCHICK
Einleitung 1

NOTGER SLENCZKA
Gottesbeweis und Gotteserfahrung 6

WILLIAM LANE CRAIG
Vergangenheit, Unendlichkeit und Gott 31

FRIEDRICH HERMANNI
Hiob und das Theodizeeproblem in der Philosophie 50

WINFRIED LÖFFLER
Eine calvinistische Position zur Vernünftigkeit des Glaubens:
Alvin Plantinga und die „Reformierte Erkenntnistheorie" 67

FRIEDO RICKEN
Die Ehe von Religion und Wissenschaft.
Zur Religionsphilosophie im klassischen
amerikanischen Pragmatismus 86

THOMAS M. SCHMIDT
Der Sinn von Unbedingtheit.
Skizzen zu einem nachmetaphysischen Begriff des Absoluten 100

THOMAS RENTSCH
Negative Theologie, Transzendenz und Existenz Gottes 115

HANS JULIUS SCHNEIDER
Wahrheit oder Angemessenheit?
Zum Problem der Begründung religiöser Überzeugungen 134

EDMUND RUNGGALDIER
Gott und die Rede von Gott 152

Autoren 167

Einleitung

Edmund Runggaldier und Benedikt Schick

Wer Meinungen vertritt, ohne sie zumindest ansatzweise begründen zu wollen oder zu können, zieht sich schnell den Vorwurf der Irrationalität zu. Ein entsprechender Irrationalitätsverdacht stellt für den Glauben an Gott in mehrfacher Hinsicht eine besondere Herausforderung dar: Zum einen wird Gott als eine transzendente Realität verstanden, eine Realität also, die kein Teil unserer erfahrbaren Welt ist. Zum anderen gibt es – angefangen vom alttestamentlichen Bilderverbot bis heute – eine lange Tradition der negativen Theologie, der zufolge Gott alles menschliche Begreifen und Erklären übersteigt. Und schließlich wird die Bedeutung der Gnade sowie des Offenbarungscharakters betont. Glaube beruht auf Offenbarung – und Glaube ist zuletzt doch auch etwas Persönliches. Sind Begründungen von Seiten des Menschen für die Annahme der Existenz Gottes daher schon theologisch ausgeschlossen?

Vertreter der „natürlichen Theologie" haben diese Frage stets verneint. Der Versuch, den Glauben an die Existenz Gottes mit Argumenten zu stützen, denen *jeder* Mensch kraft seiner natürlichen Erkenntnisfähigkeiten folgen kann, ist für natürliche Theologen unerlässlich, um die Rationalität des Glaubens insgesamt gewährleisten zu können. Fragt man direkt nach Gründen für die Existenz Gottes, so kann allerdings nicht ausgeschlossen werden, dass man auch Gründe findet, die *gegen* Gottes Existenz sprechen. Natürliche Theologie und „natürliche Atheologie"[1] bewegen sich auf demselben Boden des Gebens und Nehmens von Gründen für und wider.

Nachdem die religionsphilosophischen Debatten lange durch Fragestellungen dominiert worden sind, in denen es eher um die Interpretation religiöser Rede ging (und ihrer funktionalen, psychologischen, sozialen Bedeutsamkeit), lässt sich inzwischen ein neues Interesse an der direkten Frage feststellen: Gibt es Gott? Was sind die Gründe, die für oder gegen seine Existenz sprechen?

---

1 Vgl. Weidemann, Christian 2007 *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie*, Freiburg/München: Karl Alber. S. 44.

über die namenlosen Leiden der Menschheit"[36]. Sie gelten als zweifelhaftes Unternehmen, sich wie Hiobs Freunde hinter dem Rücken der Leidenden mit Gott zu versöhnen. Solche moralischen Verwerfungen wären dann und nur dann berechtigt, wenn zuvor auf theoretischer Ebene nachgewiesen würde, dass es unter den faktischen Übeln unbestreitbar solche gibt, die ein theistischer Gott verhindert hätte und die deshalb gegen dessen Existenz sprechen. Da in der deutschsprachigen Gegenwartsdebatte aber kaum nennenswerte Anstrengungen unternommen werden, diesen Nachweis zu erbringen, liegen den mit großer Selbstverständlichkeit erhobenen Verharmlosungsvorwürfen offenbar theorieexterne Motive zugrunde. Es gehört hierzulande zum guten Ton, Theorien des Bösen, die dessen Sinnlosigkeit nicht für ausgemacht halten, von vornherein als sinnlose und böse Theorien zu diskreditieren. Einer theoriescheuen moralischen Überheblichkeit dieser Art ist mit Argumenten nicht beizukommen, und daher bleibt nur zu hoffen, dass sie sich auf Dauer von selbst erledigt.

36 A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung I*, 4. Buch, § 59, in: A. Schopenhauer, *Sämtliche Werke*, nach der ersten, von J. Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und hrsg. von Arthur Hübscher, durchgesehen von Angelika Hübscher, 7 Bde., Mannheim 4. Auflage 1988, Bd. 2, 385.

Eine calvinistische Position zur Vernünftigkeit des Glaubens: Alvin Plantinga und die „Reformierte Erkenntnistheorie"

Winfried Löffler

1. „Religious belief can be properly basic"

Alvin Plantinga (*1932)[1] ist die Zentralfigur einer aktuellen und durchaus einflussreichen religionsphilosophischen 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.[2] 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

1 Plantinga 2000. Für eine Autobiographie, kommentierende Darstellungen seines Werkes und eine Sammelreplik Plantingas (alles freilich mit Stand Mitte der 1980er Jahre) siehe Tomberlin/van Inwagen 1985. Eine Auswahl von Primärtexten bietet Sennett 1998. Eine neuere Gesamtdarstellung von Plantingas Werk bieten auch Sennett 1992 und Schupp 2006.

2 Das englische Wort *belief* lässt keine eindeutige Übersetzung zu, es deckt bedeutungsmäßig sowohl *Meinung* wie *Überzeugung*, *Annahme* und *Glaube* ab. Ich werde es meist mit *Meinung* übersetzen, zuweilen auch mit *Überzeugung*.

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.

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 Göttlichen, die in bestimmten Erfahrungssituationen zuweilen auftreten. 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. Es handelt sich also um Meinungen in unspektakulären, keineswegs seltenen Erfahrungssituationen, wie sie viele Menschen von sich berichten und als religiös signifikant interpretieren.

„Basic beliefs", also basale Meinungen, sind solche Meinungen deshalb, weil sie ohne irgendwelche Schlüsse aus anderen Meinungen in uns entstehen – ganz ähnlich wie wir z. B. auch dauernd basale Wahrnehmungsmeinungen oder Erinnerungsmeinungen bilden. Wenn ich z. B. eine Person treffe, dann wäge ich nicht erst 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. Basalität ist dabei aber nicht etwa als Grundlosigkeit misszuverstehen: Basale Meinungen haben ihren Grund in bestimmten Situationen und werden nur dort gebildet (ganz offenkundig ist das bei Wahrnehmungs- oder Erinnerungsmeinungen). Tauchen Sie ohne entsprechende Situation auf, ist das bedenklich. Basale Meinungen sind auch keineswegs irrtumsresistent: Nicht nur die Wahrnehmung täuscht uns oft, sondern auch unsere Erinnerung. Übrigens 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. Gerade im Bereich des Religiösen gibt es auch bedenkliche Fälle religiöser Meinungsbildung, 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.

In der Begründung von Plantingas Position 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 und dem der religiöse Gläubige nicht auf den Leim gehen sollte. Die *konstruktive* Strategie Plantingas besteht im Entwurf eines Modells, wie man sich das Zustandekommen religiöser Manifestationsmeinungen vorstellen kann. Über die Jahre hat Plantinga der konstruktiven Strategie zunehmend mehr Aufmerksamkeit zugewandt, die Argumente der früheren Strategie darin jedoch z.T. verwertet.

Derart im Umriss geschildert, mag Plantingas Position für viele Zeitgenossen von vornherein bedenklich wirken und scheint auf eine vernunftjenseitige Einstrahlung religiöser Einsichten hinauszulaufen. Derlei – so könnte ein Einwand lauten – mag in den intellektuellen Kleinklimaten straffer religiöser Gruppen vielleicht angehen, verdiene als philosophische Position aber wohl keine Ernstnahme. Charakteristisch für Plantinga ist allerdings, dass er Religionsphilosophie immer in enger Anlehnung an die aktuelle Erkenntnistheorie (analytisch-philosophischer Prägung) betreibt, was ihm Aufmerksamkeit und Respekt auch unter weltanschaulich anders positionierten Philosophen sichert,[3] wenngleich er auf viel (zum Teil berechtigte) Kritik stößt.

Für meine folgenden Überlegungen scheint daher folgendes Vorgehen sinnvoll: Zunächst werden einige zum Verständnis seiner Position hilfreiche erkenntnistheoretische Hintergründe erläutert (2. und 3.), hierauf wird zunächst Plantingas erwähnte destruktive Strategie analysiert (4.) und danach die beiden wesentlichen Stücke seiner neuen konstruktiven Strategie: die *Warrant*-Konzeption (5.) und die beiden Aquinas/Calvin-Modelle (6.). Weitere Überlegungen gelten den religionsphilosophischen Konsequenzen der Aquinas/Calvin-Modelle (7.) und der Frage nach der möglichen Wahrheit dieser Modelle (8.) Eine Analyse des argumentativen Stellenwerts der Reformierten Erkenntnistheorie (9.) und einige kritische Überlegungen (10.) bilden den Schluss.

3 Siehe z. B. die Festschrift Kvanvig 1996.

2. Erkenntnistheoretische Hintergründe (i): Das Fundationalismus/Nonfundationalismus-Problem

Unsere Meinungen über die Welt sind nicht isolierte Einzelstücke. Sie stehen in vielfachen, kaum überblickbaren Stützungs- und Begründungsbeziehungen zueinander und bilden ein Meinungssystem (engl. *belief-system*). Beispielsweise hängt meine Meinung, dass es jetzt in Wien zwischen 0 und 10° Celsius haben dürfte, mit meinen Meinungen über das jetzige Wetter in Innsbruck, über die Geographie und Klimagegebenheiten Österreichs, über die Schnelligkeit von Wetterumschwüngen, über die Glaubwürdigkeit von Radioverlautbarungen und über zahlreiche weitere Gebiete zusammen. In vielen Fällen haben wir bestimmte Meinungen, weil wir sie aus anderen Meinungen erschließen. So erschließen und begründen wir etwa aus unseren Wahrnehmungsmeinungen über Schuhabdrücke im Schnee, aus unseren Erinnerungsmeinungen und aus unseren Meinungen über die Eigenschaften von Schnee und das Zustandekommen von Schuhabdrücken, dass heute Nacht jemand durch den Garten gegangen sein muss.

Damit legt sich aber die Frage nahe, wie weit man solche Begründungsbeziehungen zurückverfolgen kann, bzw. woran unser Meinungsnetz letztlich gleichsam hängt. Sogenannte erkenntnistheoretische *Fundationalisten* (von lat./engl. *fundatio/foundation*, Fundament), vertreten, dass es Meinungen gäbe, die selbst nicht weiter begründungsbedürftig sind, aber andere Meinungen begründen können.[4] Man nennt solche Meinungen häufig *basale* Meinungen (*basic beliefs*). *Non-Fundationalisten* bezweifeln, dass es solche Meinungen gibt. Wohlgemerkt: Es geht hier nicht um das psychologische Faktum, dass wir zuweilen Meinungen im Rekurs auf andere Meinungen begründen. Das würde kein vernünftiger Mensch bestreiten. Es geht vielmehr um die erkenntnistheoretische Frage, ob solche Begründungsketten einen legitimen Abbruchpunkt haben dürfen oder gar müssen. Wir werden später sehen, dass die Reformierte Erkenntnistheorie hier zu einem gemäßigten Fundationalismus neigt, insofern religiöse Wahrnehmungen ihr zufolge zumindest zu einer vorläufigen (*prima facie-*) Rechtfertigung religiöser Meinungen führen, ohne selbst weiter rechtfertigungsbedürftig zu sein.

4 Um Missverständnisse zu vermeiden, sei angefügt, dass Fundationalismus mit religiös-politischem Fundamentalismus überhaupt nichts zu tun hat, auch wenn *foundationalism* häufig irreführend als „Fundamentalismus" übersetzt wird.

3. Erkenntnistheoretische Hintergründe (ii): Das Internalismus/Externalismus-Problem

Die Reformierten Erkenntnistheoretiker vertreten, dass religiöse Meinungen, wenn sie wahr sind, durchaus auch eine Form von *Wissen* darstellen können. Dies ist durchaus keine selbstverständliche These; viele Religionsphilosophen würden dies grundsätzlich ablehnen und religiöses Glauben vom (wissenschaftlichen und alltäglichen) Wissen streng unterschieden sehen wollen. Andererseits ist die These aber auch keineswegs abwegig, denn religiöse Glaubensinhalte haben doch auch eine kognitive, satzartige Komponente und wollen sagen, was der Fall ist. Wenn Christen etwa behaupten, dass Gott dreifaltig sei, dann wollen sie damit eine Behauptung ausdrücken, die sie – im Unterschied etwa zu Juden und Muslimen – für wahr halten (auch wenn der exakte Inhalt dieser Behauptung ein theologisches Problem sein mag). Auch die Bibel enthält zahlreiche Stellen, wo in einer Weise vom „Wissen" die Rede ist, der man den erkenntnistheoretischen Sinn kaum absprechen kann, etwa Römerbrief 6,9: „Wir wissen, dass Christus, von den Toten auferweckt, nicht mehr stirbt."

Unabhängig von diesem Problem wird diese These vom religiösen Wissen aber noch von einem weiteren zentralen Problem berührt, das in der gegenwärtigen allgemeinen Erkenntnistheorie diskutiert wird. Es handelt sich um das begriffliche Problem, was denn überhaupt ein *Wissen* von einer bloßen *wahren Meinung* unterscheidet. Eine naheliegende und Jahrtausende alte Antwort wäre, beim Wissen müsse es sich um eine *gerechtfertigte wahre Meinung* handeln, nur so könne man nämlich zufällig richtig Erratenes vom Wissen unterscheiden. (Dies wird oft als die *JTB-* (justified true belief-) Definition des Wissens bezeichnet.) Einfache Gegenbeispiele (sogenannte „Gettier-Fälle", benannt nach Edmund Gettier (*1927)) zeigen jedoch, dass diese Definition nicht ausreicht: Wer etwa um 15:10 auf eine Bahnhofsuhr blickt, ohne zu wissen, dass sie zufällig vor genau 24 Stunden stehen geblieben ist, und dabei die Meinung bildet „es ist 15:10", dessen Meinung scheint alle drei JTB-Bedingungen des Wissens zu erfüllen: Es ist eine Meinung, sie ist wahr und sie ist durchaus gut gerechtfertigt. Dennoch würden wir zögern zu sagen, diese Person *wisse*, dass es 15:10 sei. Eher würden wir sagen, diese Person hätte mit viel Glück eine zufällig wahre Meinung gebildet. Man muss diese ungenügende Wissensdefinition also anscheinend mit weiteren Bedingungen verschärfen. Und es gibt, grob gesagt, zwei Tendenzen von Antwortvorschlägen, wo man solche zusätzlichen Bedingungen finden und wie man sie überprüfen kann: Erkenntnistheoretische *Internalisten* meinen nun, es müsse sich um Zusatzbedingungen handeln, die *von innerhalb* des Meinungssystems der jeweiligen Person zugänglich und überprüfbar sind. Im Einzelnen gibt es

verschiedenste internalistische Theorienvorschläge. So wurde etwa die sogenannte Kohärenz der Meinungen als solche Zusatzbedingung vorgeschlagen: Eine wahre Meinung sei nur dann ein Wissen, wenn sie mit unserem sonstigen Wissen ideal kohäriert, d.h. zusammenhängt bzw. zusammenstimmt. Was Kohärenz allerdings näher bedeuten könnte („zusammenstimmen" oder „zusammenhängen" sind ja zunächst nicht viel mehr als grobe Metaphern), ist ein bislang ungelöstes Problem.[5] Andere internalistische Theoretiker wollen von „Wissen" nur nach Erfüllung irgendwelcher „erkenntnistheoretischer Sorgfaltspflichten" sprechen, wie etwa „Proportioniere Deine Überzeugungen an den verfügbaren Erfahrungsbelegen!", „Wissen kann nur durch klare und deutlich von anderen unterscheidbare Vorstellungen oder Wahrnehmungen begründet werden", etc. Und es gibt noch weitere internalistische Vorschläge. *Externalisten* dagegen vertreten, diese zusätzlichen Bedingungen könnten nur von einem Standpunkt außerhalb des Meinungssystems der jeweiligen Person überprüft werden. Ein externalistischer Vorschlag (von William P. Alston) etwa lautet, eine wahre Meinung sei nur dann ein Wissen, wenn sie aus einer bisher erfolgreichen, sozial geteilten Erkenntnispraxis stammt (einfache Beispiele wären das Längenmessen oder das In-Augenschein-Nehmen von Alltagsobjekten). Ein anderer externalistischer Vorschlag lautet, eine wahre Meinung dann als Wissen zu betrachten, wenn sie von einem verlässlichen menschlichen „Erkenntnisapparat" stammt, der auch bisher mit hoher Wahrscheinlichkeit wahre Meinungen produziert hat. Eine dritte Variante des Externalismus ist die (von Ruth Garrett Millikan u. a. vertretene) *proper function*-Theorie, derzufolge wahre Meinungen dann Wissen darstellen, wenn sie aus bauplangemäß funktionierenden Erkenntnisapparaten stammen. Internalismen und Externalismen sind prinzipiell mit Fundationalismen ebenso wie mit Non-Fundationalismen verträglich, es werden daher in der Literatur verschiedenste Theoriekombinationen vertreten.

5 Bloße logische Vereinbarkeit der fraglichen Meinung mit unserem sonstigen Wissen wäre sicher zu wenig verlangt, denn das trifft auf sehr viele Meinungen zu. Allzu starke Folgerungszusammenhänge mit unserem sonstigen Wissen darf man umgekehrt aber auch nicht verlangen, sonst könnte man kaum mehr etwas Überraschendes dazulernen.

4. Die destruktive Strategie: Ein Paritätsargument gegen den Fundationalismus

Kommen wir nach diesen Vorüberlegungen zurück zu Plantinga und betrachten wir seine destruktive Strategie in Bezug auf den klassischen erkenntnistheoretischen Fundationalismus. Der Fundationalist glaubt, 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 dass diese Standards gelten sollen, ist weder den Sinnen evident, noch unkorrigierbar, noch eine begriffliche Selbstverständlichkeit, noch irgendwie aus solchen Basismeinungen ableitbar. Zweitens muss es viel mehr Typen akzeptabler 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. Als ein viertes Argument – das über die Fundationalismuskritik schon hinausgeht – schlägt Plantinga eine gewisse Gruppenrelativität der Erkenntnisbemühungen vor. Methodisch gesehen favorisiert Plantinga nämlich, Erkenntnistheorie „von unten" zu betreiben und von unstreitigen Beispielen guter bzw. mangelhafter Meinungsbildung auszugehen. Man soll als Erkenntnistheoretiker nicht sofort mit der Formulierung allgemeiner Theorien (d.h. nicht „von oben") beginnen, sondern besser

zunächst Beispiele von geordneten Paaren ⟨Erfahrungssituation, dort gebildete basale Meinung⟩ sammeln, z. B. ⟨Begegnung mit Emma in charakteristischem Verhalten, „Emma ist zornig"⟩. Erst anhand dieser Beispielsammlung sollte man sich zu allgemeinen Theorien z. B. über die Kriterien für properly basic beliefs vortasten. Nun sei im religiösen Bereich aber kein allgemeiner Konsens über diese Beispielsmenge zu erwarten: Es mag nämlich religiöse Erkenntnispraktiken geben, deren Adäquatheit man von außen nicht einschätzen kann, sondern nur dann, wenn man daran selbst teilgenommen hat. Daher sind Vernünftigkeitsansprüche im religiösen Bereich gemeinschaftsrelativ:

> There is no reason to assume, in advance, that everyone will agree on the examples [„Examples" sind die erwähnten geordneten Paare ⟨Erfahrungssituation, dort gebildete basale Meinung⟩, W.L.]. The Christian will of course suppose that belief in God is entirely proper and rational; if he does not accept this belief on the basis of other propositions, he will conclude that it is basic for him and quite properly so. Followers of Bertrand Russell or Madelyn Murray O'Hare [einer amerikanischen atheistischen Aktivistin, W.L.] may disagree; but how is this relevant? Must my criteria, or those of the Christian community, conform to their examples? Surely not. The Christian community is responsible to its set of examples, not to theirs.[6]

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, so könnte man die bisherigen Überlegungen zusammenfassen, grundsätzlich *möglich*, dass eine Person religiöse Basismeinungen aufgrund religiöser Erfahrung hat und dabei völlig rational ist. Religiöse Meinungen stehen also, so Plantinga in seiner früheren Schaffensphase, nicht grundsätzlich schlechter da als andere Segmente unseres Meinungs- und Überzeugungssystems.

5. Die „Warrant"-Konzeption als externalistische Weiterentwicklung

Aber fragen wir über die bloße Möglichkeit hinaus: Gibt es *properly basic religious beliefs* nun wirklich? Gemessen an unseren obigen erkenntnistheoretischen Vorüberlegungen läuft Plantingas bisher skizzierte Position weitgehend in internalistischen Bahnen; es geht im Wesentlichen um den Nachweis, dass der Gläubige gegen keine erkenntnistheoretischen Sorgfaltspflichten verstößt. Die Kriterien der Rechtfertigung sind von innerhalb des Meinungssystems zu beurteilen (der einzige deutlich externalistische Anteil daran, nämlich der Bezug auf eine sozial geteilte Erkenntnispraxis, ist stark gruppenrelativ und daher argumentativ nicht besonders stark). Wie zu erwarten, wurde Plantinga daraufhin mit Relativismuseinwänden konfrontiert: Denn mit welchem Recht könnte man behauptete, aber seltsame Basismeinungen einer Einzelperson oder einer Gruppe dann noch abweisen? Was ist, wenn jemand z. B. behauptet, in bestimmten Situationen religiöse Manifestationsmeinungen über Jupiter, den Weihnachtsmann oder das große Kürbisgespenst zu Halloween zu bilden? Vor allem auf diesen Relativismuseinwand, die „Great Pumpkin Objection", hin hat Plantinga seine Position Mitte der 1980er Jahre in einigen Punkten modifiziert und verstärkt externalistische Elemente in seine Konzeption eingebaut. Insbesondere nimmt die *proper function*, d.h. das bauplangemäße Funktionieren des Erkenntnisapparats, eine bedeutsame Rolle ein.

Der Zentralbegriff der neueren Reformierten Erkenntnistheorie ist, wie schon in den Titeln von Plantingas Buchtrilogie aus 1993 bzw. 2000[7] angedeutet, *warrant*. Als rechtlicher Begriff bedeutet es „Vollmacht", „Befugnis", „Berechtigung", „Rechtfertigung" oder auch „Garantie". Erkenntnistheoretisch umgelegt, klingt dies eher internalistisch, Plantinga aber möchte gerade diesen Assoziationen entgehen: *warrant* soll auch basale Meinungen auszeichnen (für die man keine weitere Rechtfertigung hat, daher meidet Plantinga das Wort *justification*). Plantingas *warrant*-Definition[8] ist ziemlich kompliziert, etwas vereinfacht lautet sie wie folgt:

> Eine Meinung *M* hat *warrant* für die Person *P* dann und nur dann, wenn
> (1) die relevanten Segmente von *P*'s Erkenntniseinrichtungen (das sind die Segmente, die in die Erzeugung von *M* involviert sind) bauplangemäß funktionieren,
> (2) dies in einer kognitiven Umgebung stattfindet, die hinreichend ähnlich jener ist, für die *P*'s Erkenntniseinrichtungen geplant wurden,
> (3) auch die kognitive Mini-Umgebung passend ist,
> (4) die Module des Bauplans, die die Erzeugung von *M* leiten, auf Wahrheit ausgerichtet sind und
> (5) so funktionieren, dass eine Meinung, die in Übereinstimmung mit diesen Modulen in dieser Art von kognitiver Umgebung erzeugt wird, mit hoher objektiver Wahrscheinlichkeit wahr ist.
> Und *je fester P* an *M* glaubt, *umso mehr warrant* hat *M* für *P*.

6 Plantinga 1983, 77.

7 *Warrant: The Current Debate* (1993); *Warrant and Proper Function* (1993); *Warranted Christian Belief* (2000).

8 In Kapitel III.5.ii von *Warranted Christian Belief*.

Einige kurze Erläuterungen dazu: Zunächst fällt auf, dass *warrant* eine situations- und personenrelative Eigenschaft ist. Unter „bauplangemäßer Funktion" (1) versteht Plantinga, wie gesehen, das dem erkennbaren Zweck entsprechende Funktionieren. Da es aber unfreundliche Erkenntnisumgebungen gibt, wo bauplanmäßige Funktion allein nichts nützt (banales Beispiel: Sehen unter Wasser ohne Taucherbrille), sind auch die Bedingungen (2) und (3) nötig. Bedingung (4) klammert Meinungserzeugung ohne Wahrheitsziel aus (man denke an William James' Beispiel des Bergsteigers in Not, der in sich die Meinung „Ich kann weit genug springen" erzeugen muss, um sein Leben durch den Sprung über einen Abgrund zu retten; ihm geht es nicht um eine wahre, sondern eine nützliche Meinung). Bedingung (5) schließlich ist ein Zugeständnis an externalistische Zuverlässigkeitstheorien (*reliabilism*). Bemerkenswert ist weiters, dass *warrant* eine graduelle Eigenschaft ist; sind die Bedingungen (1) bis (5) erfüllt, dann ist die Stärke der Meinung ein Anzeichen für hohen *warrant*.

Fasst man diese Definition nochmals vereinfachend zusammen, so bedeutet dies: Wessen Erkenntniseinrichtungen ordentlich funktionieren und wer sich nicht auf das Glatteis unpassender Erkenntnisumgebungen begibt, der kann davon ausgehen, dass seine Meinungen – und zwar auch die basalen! – *warrant* haben, und zwar besonders jene Meinungen, die sich stark nahelegen. Auch für *warranted beliefs* gilt freilich, was oben schon für *properly basic beliefs* gesagt wurde: Es kann *defeaters*[9] geben, die den *warrant* einer Meinung beeinträchtigen (in einigen Fällen sogar dann, wenn die fragliche Meinung doch wahr ist[10]).

6. Die beiden „Aquinas/Calvin Models"

Aber was tragen diese allgemein-erkenntnistheoretischen Überlegungen nun für religiöse Basismeinungen aus? Der Kern von Plantingas *konstruktiver* Strategie ist ein Vorschlag, wie man sich das Zustandekommen religiöser Manifestationsmeinungen, die *warrant* haben, 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, Gott sei wirklich der Schöpfer der Welt, wir Menschen als „Abbild Gottes" (Genesis 1,27) hätten – wie er – die Fähigkeit, Wahrheiten zu erkennen, und Gott habe uns insbesondere auch eine kleine göttliche Erweiterung unseres Bauplans eingestiftet, eine Art von Wahrnehmungsvermögen für göttliche Manifestationen, das auf bestimmte Situationen anspricht. Plantinga nennt diesen „sechsten Sinn" für religiöse Wahrnehmungen in Anschluss an Calvin den *Sensus Divinitatis*.

Der religionsphilosophische Clou der warrant-Definition ist nun, dass religiöse *basic beliefs* in diesem Modell durchaus oft *warrant* haben werden, denn sie können problemlos die fünf obigen Bedingungen der obigen *warrant*-Definition erfüllen: Die beteiligten Erkenntniseinrichtungen (inklusive eben des *Sensus Divinitatis*!) funktionieren bauplangemäß (1), es gibt religiös signifikante Situationen, die passende kognitive Umgebungen für solche Meinungsbildungen darstellen (2, 3), wir sind typischerweise an Wahrheit interessiert, wenn wir religiöse Meinungen bilden (4), und in Bezug auf die Zuverlässigkeit steht der *Sensus Divinitatis* nicht grundsätzlich schlechter da als andere Erkenntnisfähigkeiten (5). Meinungen über göttliche Manifestationen können im *Aquinas/Calvin Model* also durchaus *warrant* haben.

Allerdings besteht hier gerade aus christlich-theologischer Sicht ein gravierendes Problem. Die Erbsünde (wie immer man sie interpretieren mag) hat den *Sensus Divinitatis* beschädigt, wir können nicht mehr mit seiner *proper function* und mit ungetrübten religiösen Wahrnehmungen rechnen. Wie kann es auf diesem Hintergrund noch *warranted Christian beliefs* geben? Ein weiteres Problem besteht darin, dass es viele spezielle Inhalte des christlichen Glaubens gibt (etwa die Dreifaltigkeit, die Gottessohnschaft Jesu Christi, seine Auferstehung und unsere Erlösung durch ihn, etc.), die zwar durchaus Gegenstände von *religious beliefs* sein können, die der *Sensus Divinitatis* (als ein allgemeines Sensorium für das Göttliche) aber nicht erfasst. Plantinga erweitert sein Modell daher um den Heiligen Geist und gelangt so zum „Extended Aquinas/Calvin Model". Der Heilige Geist leistet in manchen Menschen ein Dreifaches: (a) Er restituiert den erbsündlich getrübten *Sensus Divinitatis*; (b) er bewirkt die Zustimmung zu den Grundwahrheiten des Christentums, insbesondere beim Hören auf die Heilige Schrift. Es gibt also, wie es der Titel von Plantingas drittem Trilogieband zusammenfasst, auch *Warranted Christian Belief(s)*. (c) Der Heilige Geist bewirkt es, dass die Glaubenszustimmung nicht nur theoretisch-epistemischer Art ist, sondern freudig und engagiert. Er bewirkt also „a firm and certain knowledge of God's benevolence towards us, founded upon the truth of the freely given promise in Christ, *both revealed to our minds and sealed upon our hearts* through the Holy Spirit",[11] wie es die

9 Um Missverständnisse zu vermeiden, lasse ich Termini wie *warrant* und *defeater* unübersetzt.

10 Ein Beispiel: Wer in einer gemischten Umgebung aus echten und gut nachgemachten Plastikbäumen die Meinung bildet „aber der da ist echt!", dessen Meinung wird wenig *warrant* haben, auch wenn sie zufällig wahr ist.

11 Plantinga 2000, 290, Hervorhebung W.L.

englische Übersetzung einer Passage aus Johannes Calvins *Institutiones Christianae* zum Ausdruck bringt.

7. „If Christian belief is true, it's also warranted"

Man mag an Plantingas Modellen bemängeln, dass sie massive theologische Voraussetzungen machen (dazu später). Eine bedeutsame religionsphilosophische Konsequenz dieser Modelle ist allerdings, dass ein verbreiteter Typ von religionskritischen Einwänden leicht abweisbar wird. Dieser Typ lautet etwa „das Christentum mag ja vielleicht wahr sein (wer könnte auch das Gegenteil beweisen?), aber es ist sicher epistemisch gesehen unvernünftig, Christ zu sein, da diese Meinungen jedenfalls nicht *warranted* sind". Da zum Christentum eben auch Lehren darüber gehören, wie religiöse Meinungen zustande kommen (Lehren über den *Sensus Divinitatis*, den Heiligen Geist etc.), kann Plantinga solchen Einwänden den prägnanten Slogan entgegen halten: „If Christian belief is true, it's also warranted."

Daraus ergibt sich eine bemerkenswerte Verschiebung der Beweislasten für den Religionskritiker. Logisch äquivalent mit dem eben genannten Slogan (im Weg der Kontraposition) ist nämlich „If Christian belief is not warranted, then it's not true." Der Religionskritiker, der den fehlenden *warrant* der christlichen Meinungen begründen will, müsste also auch einen Beweis der Falschheit des Christentums erweisen.

Wenden wir dies auf die vermutlich wichtigste religionskritische Angriffslinie der Neuzeit an, nämlich den Vorwurf, religiöse Meinungen seien Produkte von Projektion, Wunschdenken u. a. (Plantinga nennt dies den „Freud&Marx Complaint"). Freilich, räumt Plantinga ein, gibt es auch Fälle von Projektion, Wunschdenken u. a., dies sind Resultate von *improper function* unserer Erkenntnisfähigkeiten, die es im religiösen Bereich ebenso gibt wie anderswo. Solche Erklärungsmuster sind für manche Fälle von religiösen Meinungen angemessen, sie sind aber für den Christen nicht in allen Fällen die Erklärung erster Wahl. Vor allem setzt der Freud&Marx Complaint, demzufolge alle religiösen Meinungen Projektionen etc. sind, eben schon die Falschheit des Christentums voraus. Der Beweis dafür dürfte allerdings schwer zu erbringen sein, und damit wird der Freud&Marx Complaint zirkulär, wenn er sich seinerseits als Argument für die Falschheit des Christentums versteht.

8. Aber ist das (erweiterte) A/C-Modell wahr?

Als Fazit der bisherigen Erörterungen kann gezogen werden, dass Plantinga eine bejahende Antwort auf die *de iure*-Frage vorgelegt hat: Christliche Meinungen könnten *warranted* sein. Die entscheidende verbleibende Frage ist natürlich, ob man den beiden *Aquinas/Calvin Models* vertrauen sollte, ob es *Warranted Christian Belief* gibt. Auf diese *de facto*-Frage kann Plantinga – soweit er als Philosoph spricht – eingestandenermaßen keine abschließende Antwort geben: „here we pass beyond the competence of philosophy".[12]

Allerdings bietet Plantinga im Abschlussband seiner Warrant-Trilogie doch eine indirekte Teilantwort, und zwar in Gestalt der Widerlegung von fünf gängigen religionskritischen Argumenten, die als *defeaters* christlicher Meinungen geführt wurden.

(i) *Freud, Marx u. a. Projektionstheorien:* Hinter solchen Theorien sieht Plantinga ein falsches erkenntnistheoretisches Prinzip am Werk, das er so charakterisiert: Wenn x nicht die einzige/beste Erklärung für religiöse Meinungen ist, dann hat der Glaube an x keinen warrant. (x könnte in unserem Falle etwa die Existenz Gottes, der *Sensus Divinitatis* oder der heilige Geist sein). Dagegen verweist Plantinga darauf, dass diese Verknüpfung von Erklärungsleistung und *warrant* unzulässig ist: Wir haben nämlich sehr viele Meinungen, die keinerlei Erklärung für irgendetwas sind, die aber dennoch *warrant* haben.

(ii) *Die historisch-kritische Bibelwissenschaft* [im Folgenden: HKBW] mit ihren Resultaten, dass zahlreiche früher für historisch real gehaltene Begebenheiten und Aussprüche in Wahrheit Erzählungen, theologische Deutungen, nachträgliche Bildungen der ersten Gemeinden etc. sind, wird von Plantinga natürlich als ernsthafte Anfrage wahrgenommen. Dennoch deklariert er seine Präferenz für die traditionelle Bibelkommentierung (der zufolge die Bibel – trotz unabstreitbarer historischer Entstehung – insgesamt *ein* Buch und göttlich inspiriert ist). Plantinga distinguiert allerdings zwischen zwei Formen der HKBW. Die *stärkere* HKBW (die göttliche Eingriffe in den Weltlauf a priori ausschließt und die Bibel von vorn herein als rein menschliches Produkt ansieht) braucht den Christen nicht zu kümmern, denn sie ist (ähnlich wie der Freud/Marx Complaint) eine kaum begründbare *petitio principii*, zu der der Christ aus dem Glauben das Gegenteil weiß. Der ernsthaftere Gegner ist die *schwächere* HKBW, die in Bezug auf die göttlichen oder menschlichen Ursprünge der Bibel völlig voraussetzungslos vorgehen will. Diese Form der HKBW unterstützt den traditionellen Glaubenden nach Plantingas Präferenz zwar nicht, kann

12 Plantinga 2000, 499.

ihm aber auch das Gegenteil seiner Glaubensinhalte nicht beweisen. Empirisch gesehen zeige sich in der historisch-kritischen exegetischen Landschaft aber ohnehin, dass es viel Disput, aber wenig konsensuelle Resultate gibt. Der traditionelle Gläubige muss sich deshalb keine großen Sorgen machen: Wer mit schwächerer HKBW begründen wollte, dass die Entstehung der Bibel keinerlei göttliche Hintergründe habe (weil etwa *alle* berichteten „historischen Eingriffe" Gottes unhistorisch sind), der würde eine lange Konjunktion von Teilbehauptungen aufstellen, deren Gesamtwahrscheinlichkeit dem Prinzip schrumpfender Wahrscheinlichkeiten zum Opfer fiele. Interpretiert man nämlich Wahrscheinlichkeiten – wie dies üblich ist – mit Zahlen zwischen 0 und 1, und kann man verschiedene historische Ereignisse *A*, *B*, *C*, ... als voneinander unabhängig betrachten, dann errechnet sich die Gesamtwahrscheinlichkeit so: $Ws(A \,\&\, B \,\&\, C \,\&\, ...) = Ws(A) \times Ws(B) \times Ws(C) \times Ws\,(...)$. Die Gesamtwahrscheinlichkeit einer solchen Konjunktion ist also kleiner als die kleinste Teilwahrscheinlichkeit, und je größer die Zahl der Ereignisse ist, umso schneller geht die Gesamtwahrscheinlichkeit gegen null.

(iii) *Postmodernismus, Konstruktivismus, historischer Perspektivismus u. a. Relativismen:* Solchen Positionen, die die Möglichkeit situations- und geschichtsübergreifender Wahrheit und Erkennbarkeit solcher Wahrheit leugnen, hält Plantinga mehrere Einwände entgegen. Erstens geht *in praxi*, außerhalb seiner Schriften, auch der hartgesottenste philosophische Relativist von einem einheitlichen und sehr traditionellen Wahrheitsbegriff aus. Zweitens gehören riskante epistemische Situationen, in denen schwer feststellbar ist, was wirklich der Fall ist, einfach zur *conditio humana*. Postmodernisten, Perspektivisten u. a. verlieren angesichts dieser Situation nach Plantinga unnötig früh die Nerven. Drittens liegt solche Positionen eine grundsätzliche Verwechslung zugrunde: Wir erzeugen vielleicht Wahrheiten (indem wir sie erkennen, propagieren etc.), aber wir können nicht, ohne in die Welt einzugreifen, Sätze wahr machen.

(iv) *Religiöser Pluralismus:* Was folgt für den Christen aus den konkurrierenden Ansprüchen verschiedener Religionen, die es gibt? Auch hier distinguiert Plantinga wieder mehrere Formen des religiösen Pluralismus. Ein abstinenter Pluralismus (mit dem Prinzip „wenn ich weiß, dass andere *p* nicht glauben, sollte auch ich *p* nicht glauben") wäre eine unplausible, da selbstwiderlegende Position. Da es nämlich bekanntlich Leute gibt, die gerade dieses Prinzip nicht glauben, sollte man ihm, wenn man das Prinzip ernst nimmt, konsequenter Weise nicht glauben. Eine vertretbare Version des Pluralismus müsste also wohl schwächer ausfallen und würde etwa besagen, dass das Vorhandensein von Religionen, die dem Christentum widersprechen, den *warrant* von christlich-religiösen Meinungen schwächen. Aber auch gegen diese schwächere Variante des Pluralismus hat

Plantinga einige Argumente parat. *Erstens* ist der Fall, dass eine Meinung gegen allen äußeren Anschein doch hohen *warrant* hat, gar nicht so selten. Ein Beispiel wäre ein zufällig in den Verdacht eines Verbrechens geratener Mensch, gegen den allerlei Indizien sprechen, der aber felsenfest weiß, dass er die Tat nicht begangen hat und zur Tatzeit allein im Wald joggen war. Seine Meinung hat hohen *warrant*, obwohl er vielleicht niemanden überzeugen kann. Die Situation des Christen in der heutigen Welt habe, so Plantinga, ähnliche Züge. Abzuweisen ist nach Plantinga *zweitens* die moralische Variante des Pluralismus-Einwandes, demzufolge man sich der Arroganz schuldig macht, wenn angesichts anderer Religionen doch an der Wahrheit des Christentums festhält. Denn es habe doch nichts mit Arroganz zu tun, wenn man – wie im vorigen Beispiel – gegen äußere Widersprüche *warranted true beliefs* hat. Aus christlicher Sicht kann man drittens einwenden, dass Gläubige, die sich um das Hören auf den Sensus Divinitatis und den Heiligen Geist bemühen, nach den *„Aquinas/Calvin Models"* einfach in einer besseren epistemischen Situation sind.

(v) *Leid und Übel, das Theodizeeproblem:* Die Existenz des Übels in der Welt ist seit jeher der vermutlich bedeutendste, auch den einfachen Gläubigen existentiell betreffende Anknüpfungspunkt für religionskritische Überlegungen. In der philosophischen Reflexion wurden daraus verschiedene religionskritische Argumente entwickelt; Plantinga begegnet ihnen mit einigen Unterscheidungen. Das Übel in der Welt beweist nach Plantinga nicht, dass das Christentum *logisch widersprüchlich* ist; denn welche Möglichkeiten Gott im Umgang mit dem Übel vielleicht hätte, können wir nicht absehen. Also taugt das Übel in der Welt allenfalls als ein *Wahrscheinlichkeits*argument gegen das Christentum. Das Übel scheint die Wahrscheinlichkeit, dass ein gütiger, allmächtiger und allwissender Gott existiert, zu senken, allerdings wissen wir auch hier nicht, wie stark das wirkliche Argument ist, weil wir die Alternativen nicht kennen.[13] Freilich sieht Plantinga nur zu gut, dass Erfahrungen von Grausamkeit und anderen Übeln massive *defeaters* für den *warrant* religiöser Meinungen sein können. Allerdings wissen wir – auch aus „reformierter" Sicht – nicht, wie gut unsere Erkenntnisfähigkeiten jeweils funktionieren. Aus christlicher Sicht könne man aber wohl so viel sagen: Für eine Person mit vollständig bauplangemäß funktionierenden Erkenntnisfähigkeiten wäre das Übel

13 Daraus folgt übrigens auch umgekehrt, dass wir die argumentative Stärke der klassischen „free will defense" (also des Arguments, um Menschen mit ernsthafter Wahlfreiheit zu schaffen, habe Gott auch ein gewisses Ausmaß des Übels zulassen müssen, damit unsere Handlungen einen echten Unterschied machen) nicht einschätzen können. Das können wir aus eben demselben Grunde nicht abschätzen, dass uns die Übersicht über die möglichen Schöpfungs-Alternativen einfach fehlt.

kein *defeater*. Es gehört zum göttlichen Bauplan, angesichts des Übels den Glauben nicht aufzugeben.

9. Warum die Reformierte Erkenntnistheorie keine Letztbegründung ist

Welchen theoretischen Status hat also die Reformierte Erkenntnistheorie, wie wäre sie relativ zu traditionellen und neuen religionsphilosophischen Debatten zu verorten? Sie ist offenkundig nicht dem Argumentationsmuster der traditionellen Gottesbeweise (etwa bei Thomas von Aquin oder Leibniz) zuzuordnen und sie ist auch kein Schluss auf die Existenz Gottes als die beste Erklärung für die Phänomene in der Welt (wie er etwa von Richard Swinburne in seinem bekannten Werk *The Existence of God* vertreten wird). Die Reformierte Erkenntnistheorie folgt aber auch nicht dem Muster der Religionsbegründung und -Verteidigung durch Verweis auf religiöse Erfahrung, wie dies immer wieder versucht wurde und wird (im Kern stünde hier, vereinfacht, die Überlegung „es gibt vertrauenswürdige religiöse Erfahrungen, also sind religiöse Meinungen vernünftig"). Es ist eher umgekehrt, die Reformierte Erkenntnistheorie scheint auf dem Grundgedanken zu beruhen „wenn zentrale religiöse Meinungen wahr sind, dann sind religiöse Erfahrungen vertrauenswürdig". Unter hypothetischer Zugrundlegung religiöser Meinungen erklärt die Reformierte Erkenntnistheorie (durch die beiden *Aquinas/Calvin Models*), wie religiöse *properly basic beliefs* zustande kommen, aber dies ist eben bereits eine religionsimmanente Erklärung. Diese und andere Einwände deuten darauf hin, dass die Reformierte Erkenntnistheorie, besonders in ihrer neueren Variante, als Begründung der Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen gegenüber weltanschaulich neutralen oder andersdenkenden Personen nicht sonderlich erfolgreich sein dürfte (die markantesten Ergebnisse sind hier vermutlich die in Abschnitt 7 erwähnte Erhöhung der Beweislast für den Religionskritiker und Plantingas Einwände gegen religionskritische Positionen). Ihre beste Wirkung entfaltet die Reformierte Erkenntnistheorie aber wohl innerhalb einer homogenen religiösen Gemeinschaft, die von bestimmten theologischen Prämissen ausgeht. Als „Letztbegründung" – was immer man unter diesem semantisch schillernden Wort auch genau verstehen mag – der Religion, schon gar gegenüber Andersdenkenden, eignet sich die Reformierte Erkenntnistheorie also nicht.

Aber darf man das überhaupt – als Philosoph eine theologische Prämisse in seine Überlegungen einbauen? Plantinga bejaht dies ausdrücklich

aufgrund seiner eigentümlichen Auffassung von Philosophie, die er „augustinische christliche Philosophie" nennt.[14] Als christlicher Philosoph dürfe man auch von dem ausgehen, was man nur aus dem Glauben wisse, und man solle auch 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.[15] Auch die religiöse Erfahrung hat für Plantinga also nicht die Funktion, irgendetwas nach außen hin zu begründen. Das philosophische Nachdenken über religiöse Erfahrung im Rahmen von Plantingas Reformierter Position hat eher die Aufgabe, den Gläubigen ein Modell anzubieten, warum sie auf ihre religiösen Erfahrungen vertrauen können.

10. Kritische Überlegungen

Von den zahlreichen Einwänden, auf die die Reformierte Erkenntnistheorie gestoßen ist,[16] seien einige beispielshalber skizziert. (1) William Alston[17] hat schon gegen die ältere Reformierte Erkenntnistheorie den Zweifel geäußert, ob eine relativ neutrale Situation wie die Betrachtung einer Blume oder eines Bergpanoramas allein wirklich schon ein ausreichender Grund für religiöse Manifestationsmeinungen sein könne. Wer in solchen Situationen z. B. die Meinung „Gott hat das geschaffen" bildet, bringt eine Reihe unausgesprochener Voraussetzungen in Anschlag. Solche Voraussetzungen könnten z. B. sein, dass der religiöse Blick auf Naturdinge eine bewährte soziale Erkenntnispraxis in einer religiösen Gemeinschaft darstellt, dass er schon in den Traditionen und Heiligen Schriften dieser Gemeinschaft eine Rolle gespielt hat, etc. Die Reformierte Erkenntnistheorie ist zwar als sehr individualistische Theorie konzipiert, die das religiöse Erleben des Einzelnen in den Mittelpunkt stellt; zu ihrem Funktionieren

14 Plantinga 1984 und 1992. Siehe dazu z. B. Löffler 2006.

15 Zu den historischen Hintergründen und den Schwächen einer solchen Position siehe Löffler 2006. Daraus würde u. a. folgen, dass religiöse Meinungen prinzipiell auch Rückwirkungen auf unsere Meinungsbildung in ganz anderen Feldern, etwa Philosophie, Biologie, Physik u. a., haben könnten. Ein Beispiel bietet Otte 1987.

16 Siehe aus der inzwischen beinahe uferlosen Literatur Zagzebski 1993, Kvanvig 1996 und – aus einer selbst reformierten Perspektive – MacLeod 1993.

17 Alston 1991, 196.

braucht es aber doch mehr soziale und geschichtliche Rückbindungen, als Plantinga glaubt.

Von Philip Quinn[18] u. a. stammt die Anfrage, ob religiöse Meinungen heute (angesichts eines Berges von religionskritischer Literatur aus drei Jahrhunderten!) wirklich noch *warrant* haben können. Der religiös Gläubige bewege sich im Grunde doch in einer für religiöse Meinungen erkenntnismäßig unfreundlichen Umgebung, da religionskritische Positionen in der gebildeten Öffentlichkeit heute mindestens ebenso lautstark und attraktiv propagiert werden wie religiöse. Ähnlich wie in einer mit Spiegeln und Baumattrappen durchsetzten Umgebung die Meinung „dort steht ein Baum" keinen starken *warrant* haben könne, verhielte es sich daher heute auch mit religiösen Meinungen. (Quinn zieht daraus übrigens die Folgerung, dass die traditionellen philosophischen Argumente zur vernünftigen Vergewisserung über den religiösen Glauben nach wie vor große Bedeutung haben.)

Damit verwandt ist ein dritter Einwand:[19] Auch wenn Plantingas Widerlegungen der gängigsten Einwände gegen den christlichen Glauben erfolgreich sein sollten – raubt das religiösen Meinungen im Meinungssystem eines intellektuell aufgeschlossenen Menschen von heute nicht ihre Basalität, zumindest ihre *proper basicality*? Auf seine religiösen Erfahrungen verlassen kann sich der heutige Gläubige vermutlich am ehesten dann, wenn er – zumindest „im Hinterkopf" – weiß, dass diese Erfahrungen durch gute Argumente abgestützt sind. *Inferential religious beliefs* haben also gegenwärtig wohl mehr Bedeutung, und man müsste (zumindest auf der Ebene der „religiösen Experten" innerhalb einer Glaubensgemeinschaft) den religiösen Glauben also wohl wesentlich stärker auf religionsexterne Argumente stützen, als Plantinga glaubt. Das Argumentationsmuster z. B. der traditionellen natürlichen Theologie dürfte also noch nicht ausgedient haben.[20]

11. Literatur

Alston, William P. 1991 *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca u. a.: Cornell University Press.

Beaty, Michael D. (ed.) 1990 *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame – London: University of Notre Dame Press.

18 Quinn 1985.

19 Quinn 1985, Jäger 2001.

20 Für eine abwägende Einführung siehe Löffler 2006a, besonders Teil 3.3 und 5.

Jäger, Christoph 2001 „Reformierte Erkenntnistheorie", *Zeitschrift für philosophische Forschung* 55, 491-515.

Kvanvig, Jonathan L. (ed.) 1996 *Warrant in Contemporary Epistemology. Essays in Honor of Plantinga's Theory of Knowledge*, Totowa, NJ: Rowman & Littlefield.

Löffler, Winfried 2006 „Plantingas ‚Reformierte Erkenntnistheorie' und die neue Debatte um eine ‚Christliche Philosophie'", in: Dethloff Klaus, Langthaler, Rudolf und Nagl, Ludwig (Hgg.), *„Die Grenze des Menschen ist göttlich". Beiträge zur Religionsphilosophie*, Berlin: Parerga, 181-224.

Löffler, Winfried 2006a *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

MacLeod, Mark S. 1993 *Rationality and Theistic Belief. An Essay on Reformed Epistemology*, Ithaca u. a.: Cornell University Press.

Otte, Richard 1987 „A Theistic Conception of Probability", *Faith and Philosophy* 4, 427-447. Abgedruckt in Beaty 1990. 92-117.

Plantinga, Alvin 1983 (2.Auflage 2004) „Reason and Belief in God", in: Plantinga, Alvin and Wolterstorff, Nicholas (eds.): *Faith and Rationality. Reason and belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.

Plantinga, Alvin 1984 "Advice to Christian Philosophers", *Faith and Philosophy* 1, 253-271. (Der Text ist auch mehrfach im Internet verfügbar, abgedruckt u. a. in Beaty 1990, 14-37.

Plantinga, Alvin 1992 "Augustinian Christian Philosophy", in: *The Monist* 75, 291-320. (Der Text ist auch mehrfach im Internet verfügbar.)

Plantinga, Alvin 1993 *Warrant: The Current Debate*, New York u. a.: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin 1993a *Warrant and Proper Function*, New York u. a.: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin 2000 *Warranted Christian Belief*, New York u. a.: Oxford University Press.

Quinn, Philip 1985 „Auf der Suche nach den Fundamenten des Theismus" (dt. von V.Müller), in: Jäger, Christoph (Hg.) 1998 *Analytische Religionsphilosophie*. Paderborn u. a.: Schöningh, 331-353.

Schupp, Ralf 2006 *Glaube und Erkenntnis. Zu Alvin Plantingas Reformed Epistemology*, Paderborn: Mentis.

Sennett, James F. (ed.) 1998 *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*, Grand Rapids, MI: Eerdmans.

Sennett, James F. 1992 *Modality, Probability and Rationality. A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy*, New York u. a.: Peter Lang.

Tomberlin, James E. and van Inwagen, Peter (eds.) 1985 *Alvin Plantinga* (Profiles 5), Dordrecht u. a.: Reidel.

Zagzebski, Linda T. 1993 *Rational Faith. Catholic Responses to Reformed Epistemology*, Notre Dame u. a.: University of Notre Dame Press.