

Analytische Modelle zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen

Georg Gasser

Angaben zur Veröffentlichung / Publication details:

Gasser, Georg. 2022. "Analytische Modelle zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen." In *Der Glaube und seine Gründe: neue Beiträge zur religiösen Epistemologie*, edited by Martin Breul and Klaus Viertbauer, 207–30. Tübingen: Mohr Siebeck.
<https://doi.org/10.1628/978-3-16-161335-7>.

Nutzungsbedingungen / Terms of use:

licgercopyright

Dieses Dokument wird unter folgenden Bedingungen zur Verfügung gestellt: / This document is made available under these conditions:

Deutsches Urheberrecht

Weitere Informationen finden Sie unter: / For more information see:

<https://www.uni-augsburg.de/de/organisation/bibliothek/publizieren-zitieren-archivieren/publiz/>



Analytische Modelle zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen

GEORG GASSER

Einleitung

Die Epistemologie religiöser Überzeugungen untersucht die Frage, inwieweit das Haben religiöser Überzeugungen gerechtfertigt sein kann, was zur Rechtfertigung solcher Überzeugungen beiträgt und ob überhaupt hierfür Rechtfertigung erforderlich ist. Die zentrale Debatte innerhalb der analytischen Religionsphilosophie kreist dabei um die Frage, wie das Fundament der Rechtfertigung zu konzipieren ist. Aufgrund der einflussreichen empiristischen Tradition im englischsprachigen Raum verwundert es nicht weiter, dass man sich vornehmlich an Modellen der sinnlichen Wahrnehmung orientierte. Die religionsphilosophischen Anstrengungen drehten sich dabei vornehmlich um das Bemühen, die Argumentationslast von religiösen Überzeugungen abzuwälzen: Wer eine religiöse Überzeugung hat, ist nicht automatisch in der Bringschuld, diese durch entsprechende (im besten Fall „unverdächtige“) Belege und Indizien („Evidenzen“) als gerechtfertigt aufzuweisen, sondern eine religiöse Überzeugung kann so lange als gerechtfertigt angesehen werden bis schwerwiegende Einwände dagegen vorgebracht werden. Man war also bemüht, eine grundlegende rechtfertigungstheoretische Skepsis gegenüber religiösen Überzeugungen als nicht begründet zurückzuweisen. Prominente Beispiele hierfür sind etwa die entwickelten Modelle von Richard Swinburne, Alvin Plantinga und William Alston.

Diese Anstrengungen waren dahingehend von Erfolg gekrönt, als in den letzten Jahrzehnten deutlich wurde, dass eine grundsätzliche Infragestellung der Rationalität religiöser Überzeugungen eine größere argumentative Herausforderung darstellt als ursprünglich angenommen. Daher wird ein grundlegender Rationalitätseinwand gegenüber religiösen Überzeugungen im Allgemeinen nur mehr selten vorgebracht.

In den Fokus gerückt sind hingegen religionskritische Einwände, die auf eine Spannung zwischen religiösen Überzeugungen und sonstigen – prima facie offensichtlichen – Tatsachen aus der erfahrbaren Wirklichkeit hinweisen. So z. B. der Theodizee-Einwand: Die Existenz all der Übel in der Welt mache die Überzeugung, dass ein liebender und uns in Sorge zugewandter Gott existiere, sehr unwahrscheinlich. So z. B. auch der Einwand der Verborgenen Gottes: Selbst wenn man

akzeptierte, dass gewisse Personen genuine religiöse Erfahrungen machen, so blieben diese äußerst selten und daher stellte sich die Frage, warum sich Gott nicht häufiger erfahrbar machte, wenn Gott es ernst mit den Menschen meinte.

Zu diesen beiden Einwänden gesellen sich zahlreiche weitere hinzu, die ich aus Platzgründen ausklammere. Daher sind weitere Modelle entwickelt worden, die um eine Rechtfertigung religiöser Überzeugungen angesichts derartige Einsprüche bemüht sind: Es gilt aufzuzeigen, dass die religiöse Überzeugung, dass ein liebender und fürsorglicher Gott existiere, trotz Übel in der Welt oder einer von vielen als schmerzhaft erfahrenen offensichtlichen Abwesenheit Gottes gerechtfertigt ist. Diese Ansätze orientieren sich primär an zwischenmenschlichen Beziehungen und argumentieren, dass die Erfahrung Gottes in Analogie zur Erfahrung eines personalen Gegenübers zu denken ist. Solche interpersonalen Begegnungen ereignen sich nicht nur trotz Leid und spürbarer Abwesenheit Gottes, sondern gerade auch in solchen schmerzlichen Erfahrungen. Im Kontext der Theodizee-Debatte ist hierbei das Modell von Eleonore Stump hervorzuheben, während im Hinblick auf das Problem der Verborgenheit Gottes Michael C. Reas Überlegungen als besonders bedenkenswert erscheinen.

Das in diesem Beitrag vorgetragene Anliegen besteht darin, diese Entwicklungslinien anhand exemplarischer Ansätze aufzuzeigen. In der analytischen Religionsphilosophie spielt die Suche nach Indizien und Belegen für religiöse Überzeugungen zwar weiterhin eine wichtige Rolle, aber die Frage nach der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen ist in der Zwischenzeit erheblich erweitert worden: Gerade die Frage, inwieweit eine angemessene Rechtfertigung der Erfahrung Gottes Modelle der interpersonellen Kommunikation und der sozialen Begegnung heranziehen muss, steht zunehmend im Mittelpunkt der Reflexion. Dabei ergeben sich zahlreiche Brückenschläge zu anderen philosophischen Strömungen sowie theologischen Traditionen, weshalb auch der immer wieder auftauchenden Gegenüberstellung zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie keine klärende Trennschärfe mehr zugesprochen werden kann.

Richard Swinburne: Religiöse Erfahrung und das Argument für die Existenz Gottes

Für Swinburne besteht eine wesentliche Aufgabe der (christlichen) Religionsphilosophie darin, das theistische Weltbild als rationale und plausible Erklärungshypothese der Wirklichkeit auszuweisen, die im Idealfall alternative, nicht-theistische Hypothesen an Erklärungskraft übertrifft.¹ Swinburne argumentiert dafür, dass im Lichte verschiedener beobachtbarer Sachverhalte wie der Komplexität

¹ Swinburne entwickelt diese These im Detail in SWINBURNE, RICHARD, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press 2004.

und Ordnung des Universums, der Schönheit der Natur, der Existenz (selbst) bewusster Lebewesen, Wunderberichte oder religiöser Erfahrungen die Annahme der Existenz Gottes wahrscheinlicher ist als die Annahme, dass all diese Phänomene nur das zufällige Ergebnis des Zusammenspiels blinder Naturkräfte seien. Die Existenz eines theistischen Gottes, den Swinburne als allmächtig, allwissend, moralisch vollkommen, allgegenwärtig, unkörperlich usw. konzipiert², wird somit als umfassende Erklärungshypothese hinsichtlich der Natur im Allgemeinen und menschlicher Personen im Speziellen erachtet, deren Wahrscheinlichkeit Swinburne unter Einbezug der beispielhaft genannten Belege als über 0,5 einschätzt.

Im Unterschied zu klassischen Gottesbeweisen wird Gott nicht als notwendige metaphysische Letztursache, notwendige Existenz usw. ausgewiesen³, sondern induktiv als vorläufig beste Erklärungshypothese, die uns im Lichte des derzeitigen Wissens über die Gesamtwirklichkeit zur Verfügung steht, erschlossen. Diese Hypothese kann daher angesichts neuer Erkenntnisse prinzipiell auch durch eine aussagekräftigere Alternative ersetzt werden. Swinburne schlägt einen solchen argumentativen Weg ein, da er hinsichtlich der Brauchbarkeit des metaphysischen Kausalprinzips, das in den klassischen Gottesbeweisen wie den „Fünf Wegen“ bei Thomas von Aquin zur Anwendung kommt, skeptisch ist. Schließlich sei die Existenz unserer Welt mit der Nicht-Existenz dessen, was in den Gottesbeweisen als „Gott“ ausgewiesen werde, vereinbar. Zudem bemängelt Swinburne, dass die verschiedenen Argumente für die Existenz Gottes bisher meist einzeln vorgetragen wurden und sie dadurch keine überzeugende Durchschlagskraft entwickeln konnten; würden sie aber zusammengekommen und kombiniert, so entstehe ein argumentativ ernstzunehmendes Bündel an Argumenten. Ähnlich wie in einem Gerichtsprozess viele verschiedene belastende Indizien den Grad der Überzeugung verstärken können, dass die angeklagte Person tatsächlich schuldig ist, so können verschiedene miteinander verknüpfte Argumente zugunsten der Existenz Gottes den Grad der Überzeugung erhöhen, dass Gott tatsächlich existiert.

Nach dieser allgemeinen Kontextualisierung der Überlegungen Swinburnes komme ich zur Skizzierung der zentralen Überlegungen seines Arguments.⁴

- (1) Erfahrungen und Erfahrungsberichten ist so lange zu trauen, bis ihr Inhalt durch das Aufkommen anderer Gründe höchst unwahrscheinlich wird. („principle of credulity“ und „principle of testimony“)
- (2) Einige religiöse Menschen machen Erfahrungen bzw. berichten von Erfahrungen, die, sofern sie wahrheitsgemäß sind, die Existenz Gottes implizieren würden. (Prämisse)

² Das Gotteskonzept wird ausführlich entwickelt und diskutiert in SWINBURNE, RICHARD, *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press 2016.

³ Vgl. z. B. die „Fünf Wege“ eines Thomas von Aquin in *Summa Theologiae* I, q. 2, a. 3.

⁴ Ich folge hier der Darstellung in LÖFFLER, WINFRIED, *Argumente für die Existenz Gottes: Struktur und Anliegen*, in: Viertbauer, Klaus/Gasser Georg (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure, Diskurse, Perspektiven*, Stuttgart: J. B. Metzler 2019, 91–109, bes. 106–107.

- (3) Also ist (Berichten von) religiösen Erfahrungen so lange zu trauen, als 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, d.h. ihre Ausgangswahrscheinlichkeit ist nicht 0. (Ergebnis aus Überlegungen zur Kohärenz des Theismus)
- (5) Sechs allgemeine Züge der Welt sind für sich genommen extrem unwahrscheinlich und werden am besten durch die Existenz Gottes erklärt. Somit sind sie (wenigstens schwache) Belege für die Existenz Gottes. Diese Züge sind: (a) die Existenz eines komplexen physikalischen Universums; (b) die offensichtliche Ordnung im Universum; (c) die Existenz bewusstseinsbegabter Wesen; (d) die Übereinstimmung zwischen den Bedürfnissen bewusster Lebewesen einerseits und der Umwelt andererseits; (e) Berichte über das Auftreten von Wundern; (f) die Feinabstimmung grundlegender Naturkonstanten. (Prämisse)
- (6) Das Problem des Übels stellt keinen entscheidenden Beleg gegen die Existenz Gottes dar, da Gott durchaus gute (und uns nur nicht einsichtige) Gründe haben könnte, eine Welt wie die uns bekannte zu schaffen. (Prämisse)
- (7) Abgesehen vom Problem des Übels gibt es keine weiteren schwerwiegenden Belege gegen die Existenz Gottes. (implizite Prämisse)
- (8) Also ist die Existenz Gottes im Lichte der Belege nicht höchst unwahrscheinlich, sondern sie hat eine gewisse Wahrscheinlichkeit. (aus 5, 6 und 7)
- (9) Also sind die Berichte von religiösen Erfahrungen glaubwürdig, da Gottes Existenz eine gewisse Wahrscheinlichkeit aufweist. (aus 3 und 8)
- (10) Also ist der Grad der Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes zwischen 0,5 und 1 anzusiedeln, d.h. die Existenz Gottes ist wahrscheinlicher als seine Nicht-Existenz. Der Bereich dieser Wahrscheinlichkeit ist der Ort der freien Glaubenzustimmung, da ich angesichts dieses Arguments keinesfalls zur Annahme der Existenz Gottes gedrängt werde.

Der aufmerksame Leser dürfte feststellen, dass die Prämissen (5), (6) und (7) im Wesentlichen der Darlegung dienen, die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes nicht auszuschließen. Die in Prämisse (5) genannten Belege sind für sich genommen nicht ausreichend, um der Existenz Gottes eine hohe Wahrscheinlichkeit zuzusprechen, sondern es handelt sich, wie Swinburne anmerkt, um schwache Belege.

Wie kommt Swinburne dann zur Schlussfolgerung, dass die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes mindestens bei 0,5 anzusiedeln ist? Offensichtlich haben die ersten Prämissen, in denen es um religiöse Erfahrung sowie deren epistemische Rechtfertigung geht, diese argumentative Last zu schultern. Religiöse Erfahrungen sind folglich nicht als ein weiterer Beleg neben den in Prämisse (5) angeführten Belegen für die Existenz Gottes einzuordnen, sondern religiöse Erfahrungen, die den in Prämisse (1) genannten Prinzipien genügen, hieven die Wahrscheinlichkeit

der Existenz Gottes offenbar auf mindestens 0,5. Hier ist die argumentative Kraft des Gesamtarguments zu verorten, während der zweite Teil des Arguments dazu dient, Einwände gegen die Annahme der Existenz Gottes zurückzuweisen, damit das im ersten Teil eingeführte „Argument aus der Erfahrung“ nichts von seiner Wirkkraft einbüßt.

Die Erfahrungen, die Swinburne hierbei im Blick hat, sind wohl dem Bereich außergewöhnlicher und intensiver religiöser Erfahrungen zuzuordnen, da er auf das *principle of credulity* und das *principle of testimony* verweist. Es handelt sich offenbar um Berichte von Erfahrungen, die trotz ihrer Ungewöhnlichkeit als genuin und vertrauenswürdig einzustufen sind, sodass auch eine Weitergabe dieser Berichte an andere, welche keine derartigen Erfahrungen gemacht haben, als legitim angesehen werden kann. Man denke etwa in der christlichen Tradition an die religiösen Erfahrungen der Jünger und Jüngerinnen Jesu – allen voran die Erfahrung der Auferstehung. Indem sie das Auferstehungsgeschehen bezeugten und andere diese Berichte als vertrauenswürdig einstufen, konnte sich der Glaube an die heilsrelevante Bedeutung Jesu Christi überhaupt erst entwickeln.

Alvin Plantinga: Die prima-facie Rechtfertigung gewöhnlicher religiöser Überzeugungen

Alvin Plantinga gehört zu den Schlüsselfiguren der sogenannten „reformierten Erkenntnistheorie“. Die Bezeichnung leitet sich nicht nur davon ab, dass zahlreiche Vertreter dieses Ansatzes reformierte Christen sind, sondern auch davon, dass eine grundlegende Reformierung bisheriger weitgehend akzeptierter oder zumindest nicht explizit in Frage gestellter erkenntnistheoretischer Grundannahmen angestrebt wird. Zu diesen gehört die These, dass die Frage nach der Rationalität religiöser (wie auch anderer) Überzeugungen auf der Grundlage von Überzeugungen zu erfolgen hat, die mehr oder minder als evident und unkorrigierbar anzusehen sind und daher als wahr akzeptiert werden können. Es gibt ein Fundament grundlegender Wahrheiten, das für jede vernünftige und intellektuell redliche Person prinzipiell zugänglich ist. Auf diesem Fundament gerechtfertigter und nicht mehr weiter begründungsbedürftiger Überzeugungen können dann höherstufige begründungsbedürftige Überzeugungen aufrufen. Diese sogenannte epistemisch-fundamentalistische Position verdeutlicht etwa John Locke, wenn er schreibt:

„There are fundamental truths that lie at the bottom, the base that a great many others rest on and are held together by. These are teeming with content with which they furnish the mind, and [...] bring to light other things that without them couldn't be seen or known.“⁵

⁵ LOCKE, JOHN, Of the Conduct of the Understanding, in: Adamson, John William (Hg.), The Educational Writings of John Locke, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 181–265, hier:

Da religiöse Überzeugungen nicht als dem Fundament zugehörig angesehen werden, muss für sie eine entsprechende epistemische Rechtfertigung erfolgen, d. h. die entsprechende Beweislast fällt dem zu, der religiöse Überzeugungen hat. Das Argument lässt sich folgendermaßen darstellen⁶:

- (1) Eine Überzeugung \bar{U} ist für Person S zu t nur dann gerechtfertigt, wenn die Belege von S zu t \bar{U} auf hinreichende Weise unterstützen.
- (2) Die Belege von S bestehen aus Überzeugungen, die sicher, evident oder unbezweifelbar sind.
- (3) Die Überzeugung, dass Gott existiert, ist nicht sicher, evident oder unbezweifelbar.
- (4) Also ist die Proposition, dass Gott existiert, nicht Teil der Belege von S. [aus 2 & 3]
- (5) Also ist die Überzeugung von S, dass Gott existiert, nur dann für S gerechtfertigt, wenn \bar{U} auf hinreichende Weise von anderen Überzeugungen inferentiell unterstützt wird. [aus 1 & 4]

Plantinga (wie andere reformierte Erkenntnistheoretiker) macht auf verschiedene Probleme dieses Arguments aufmerksam. Der Kürze wegen beschränke ich mich auf drei Einwände, welche insbesondere auf Prämisse (2) abzielen.

Erstens kann das Kriterium, das die Basalität grundlegender Überzeugungen anzeigen soll, selbst nicht mehr als fundamental ausgewiesen werden. Man beachte z. B. folgende Formulierung des Kriteriums: „Für jede Proposition A und jede Person S gilt: A ist dann und nur dann berechtigterweise basal für S, wenn A für S unkorrigierbar oder evident ist.“⁷ Ein solches Kriterium, so der Einwand, ist jedoch weder evident noch unkorrigierbar, wie die aktuelle erkenntnistheoretische Diskussion leicht erkennen lässt, da längst nicht alle Diskussionsteilnehmer ein solches Kriterium akzeptieren. Wenn dem aber so ist, dann müssten Verteidiger dieses Kriteriums entsprechende Pro-Argumente dafür entwickeln, was jedoch der vorausgesetzten Basalität widersprechen würde. Somit scheint der epistemische Fundamentalismus auf selbstreferentielle Weise inkohärent zu sein.

Zweitens gibt es eine Reihe von alltäglichen und harmlosen Beispielen, die das oben genannte Kriterium in Frage stellen. Wenn wir uns etwa daran erinnern, am Morgen die Katze gefüttert zu haben, so stellt sich diese Überzeugung nicht durch Ableitungen aus anderen, grundlegenden Überzeugungen ein, sondern sie erscheint uns vielmehr selbst als basal: Ich erinnere mich deutlich daran. Ich kann diese Erinnerung direkt und mühelos abrufen, ohne mich auf andere Annahmen

§ 43. Eine besonders strikte Version dieses Ansatzes ist Cliffords Prinzip, das da lautet: „It is wrong always, everywhere, and for anyone to believe anything on insufficient evidence.“

⁶ Ich orientiere mich an DOUGHERTY, TRENT/TWEEDT, CHRIS, Religious Epistemology, in: Philosophy Compass 10:8 (2015), 547–559.

⁷ PLANTINGA, ALVIN, Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?, in: Jäger, Christoph (Hg.), Analytische Religionsphilosophie, Paderborn: Schöningh 1998, 317–330, hier: 328.

beziehen zu müssen. Eine solche Überzeugung ist aber weder unkorrigierbar (vielleicht täusche ich mich ja doch!), noch ist sie i. d. S. evident, wie etwa eine korrekte logische Schlussfolgerung aus begrifflichen Gründen evident ist. Also lässt es der epistemische Fundamentalismus nicht zu, viele alltägliche Überzeugungen als gerechtfertigt anzusehen, obwohl wir diese unter normalen Umständen als problematisch einstufen und nicht mit weiteren Begründungspflichten verknüpft sehen.

Schließlich gibt es neben solchen offenbar grundlegenden Überzeugungen dank alltäglicher Überzeugungen, die wesentlich unser Wirklichkeitsverständnis prägen, aber ebenfalls als epistemisch problematisch auszuweisen wären. Man denke etwa an Annahmen wie „Andere Menschen haben mentale Zustände“, „Die Wirklichkeit ist materiell verfasst“, oder „Die Welt wird nicht alle zehn Minuten neu geschaffen“. Es gilt als ein Zeichen des gesunden Menschenverstands, solche Überzeugungen unmittelbar als wahr anzusehen, während eine explizite Argumentation dafür höchstens in sehr speziellen Kontexten wie etwa einer philosophischen Diskussion des generellen Skeptizismus als angebracht angesehen wird.

Platingas Zurückweisung des in Prämisse (2) ausgedrückten epistemischen Fundamentalismus führt zu einer grundlegenden Veränderung des argumentativen Gefälles hinsichtlich religiöser Überzeugungen. Zum einen werden Personen, die religiöse Überzeugungen für wahr halten, von der Bringschuld befreit, aufzuzeigen, dass diese Überzeugungen erst durch entsprechende abgesicherte Abhängigkeitsbeziehungen zum epistemischen Fundament hin als rational gerechtfertigt akzeptiert werden können. Im Lichte der obigen Überlegungen lässt sich vielmehr eine Art Paritätsargument anwenden: Religiöse Überzeugungen sind epistemisch gesehen nicht schlechter gestellt als viele andere Überzeugungen, die unsere alltägliche Lebenswelt betreffen. Wenn also religiöse Überzeugungen als epistemisch problematisch anzusehen sind, so trifft dies auf diese allgemeinen Überzeugungen ebenfalls zu, was aber einer *reductio* gleichkommen dürfte.

Indem sich die Annahme der argumentativen Absicherung durch ein Fundament sicherer, evidenter oder unbezweifelbarer Überzeugungen als problematisch erweist, lässt sich nicht mehr gegen die epistemische Rechtfertigung religiöser Überzeugungen durch das Fehlen eines derartigen Fundaments argumentieren. Wenn jemand religiöse Überzeugungen im Allgemeinen als epistemisch problematisch erachtet, so obliegt es dieser Person die entsprechenden Nachweise hierfür zu erbringen, wie z. B. dass Gott nicht existiert, dass religiöse Erfahrungen grundsätzlich unzuverlässig sind oder religiöse Überzeugungen das Resultat defizitärer Überzeugungsbildungsprozesse sind. Eine solche allgemeingültige religionskritische Beweislast dürfte aber schlichtweg nicht zu erbringen sein, sodass naheliegenderweise von Fall zu Fall der Rechtfertigungscharakter einzelner religiöser Überzeugungen zu untersuchen ist. Ein solches Vorgehen erscheint im Licht unserer allgemeinen epistemischen Sorgfaltspflichten als durchaus legitim

und sinnvoll und stellt daher für religiös gesinnte Personen keine besondere Herausforderung dar.

Durch die Destruktion zentraler epistemisch-fundamentalistischer Annahmen eröffnet sich positiv die Möglichkeit, religiöse Überzeugungen selbst als epistemisch grundlegend zu bestimmen, wenn nicht triftige Einwände dagegen vorgebracht werden. So kann etwa ein Theist die Überzeugung „Gott liebt seine Schöpfung“ oder „Das Leben ist Teil eines göttlichen Plans“ als basal ansehen, während Nicht-Theisten aufgrund anderer Hintergrundannahmen diese Einschätzung nicht teilen werden. Es wird also keine epistemische Einigkeit herrschen, was aber nicht weiter bedenklich ist, da Theist und Nicht-Theist gleichermaßen berechtigt sind, ihre Überzeugungen relativ zu ihren spezifischen Überzeugungsnetzen als grundlegend anzusehen und gegen Einwände zu verteidigen.⁸

Die religiösen Überzeugungen, die Plantinga im Blick hat, sind vornehmlich sogenannte „manifestation beliefs“, d. h. Überzeugungen über Manifestationen der göttlichen Wirklichkeit, die bei bestimmten – durchaus alltäglichen – Erfahrungen auftreten. So kann etwa eine schöne Naturerfahrung die Überzeugung auslösen, dass Gott uns nahe ist oder die Erfahrung des schlechten Gewissens zur Überzeugung führen, dass Gott über mein Verhalten betrübt ist. Grundlegende religiöse Überzeugungen entstehen somit ähnlich wie Wahrnehmungs- oder Erinnerungsüberzeugungen aufgrund entsprechender Erfahrungen der Wahrnehmung bzw. des Sich-Erinnerns. Dass es dabei auch zu Irrtümern oder Projektionen kommen kann, ist bei epistemisch unvollkommenen Lebewesen wie uns Menschen natürlich möglich und in vielen Fällen auch zu erwarten. Entscheidend ist aber die Einsicht, dass es sich bei einer Annahme des Irrtums nicht um die vorab angemessenste Deutung handelt, sondern das Funktionieren unseres Erkenntnisapparats erst dann in Zweifel zu ziehen ist, wenn es triftige Indizien dafür gibt.

So wie also Wahrnehmungs- oder Erinnerungsüberzeugungen dank unseres Vermögens des Wahrnehmens bzw. Sich-Erinnerns entstehen, so entstehen religiöse Überzeugungen dank unseres Vermögens religiöse Erfahrungen zu machen. Für Plantinga ist die Annahme eines derartigen Vermögens nicht abwegig, wenn die grundlegende Prämisse hinzugezogen wird, dass Gott uns geschaffen hat, um mit uns in ein Beziehungsgeschehen einzutreten. Plantinga nennt dieses Vermögen den *sensus divinitatis*, eine Annahme, die sich explizit bei Jean Calvin findet, aber ansatzweise auch bereits in der scholastischen Theologie des Mittelalters, etwa bei Thomas von Aquin, vorkommt.⁹ Dank eines solchen Vermögens wird es

⁸ Siehe dazu z. B. den inzwischen als klassisch zu bezeichnenden Band von PLANTINGA, ALVIN/WOLTERSTORFF, NICHOLAS (Hg.) *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983.

⁹ Plantinga spricht daher vom Aquinas/Calvin Model: PLANTINGA, ALVIN, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press 2000, Kap. 6 und 8. Vgl. dazu ebenfalls LÖFFLER, WINFRIED, *Two Kinds of 'Christian Philosophy'*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 5:2 (2013), 111–127.

verständlich, dass wir religiöse Erfahrungen machen und entsprechende Überzeugungsbildungsprozesse daran anschließen können – die, wie angemerkt – zwar nicht immer verlässlich sind, aber von deren grundsätzlicher Verlässlichkeit zuerst einmal ausgegangen werden kann. Dass ein solcher Ansatz der religiösen Erfahrung und Überzeugungsbildung für nicht religiös gesinnte Menschen kaum überzeugend klingen dürfte, stört Plantinga nicht weiter: Es geht ihm weniger darum, Bekehrungsarbeit nach außen zu leisten als vielmehr religiös gesinnten Personen ein Modell anzubieten, das verdeutlicht, dass religiöse Erfahrungen auf grundsätzliche Weise als vertrauenswürdig und rational akzeptabel einzustufen sind und erst bei ernstzunehmenden Einwänden eine kritische Prüfung ihrer epistemischen Grundlagen zu erfolgen hat.

William Alston: Zur Deutung mystisch-religiöser Erfahrungen

Neben Richard Swinburne und Alvin Plantinga gehört William Alston zu den produktivsten religiösen Erkenntnistheoretikern der letzten Jahrzehnte.¹⁰ In seinen entsprechenden Arbeiten konzentriert er sich auf intensive religiöse und mystische Erfahrungen, die mit einer Wahrnehmung Gottes einhergehen. So charakterisiert er mystische Erfahrungen folgendermaßen¹¹:

- a) Sie haben einen Anwesenheitscharakter, d. h. das entsprechende Subjekt stellt sich nicht gedanklich etwas vor, sondern erfährt die Anwesenheit von jemandem bzw. etwas.
- b) Wenn in der Beschreibung solcher Erfahrungen von „sehen“, „hören“, „spüren“ usw. die Rede ist, dann handelt es sich um phänomenologische Beschreibungen, während über die Existenz der entsprechenden Erfahrungsgehalte nichts ausgesagt wird.
- c) Mystische Wahrnehmung ist unmittelbar und nicht vermittelt. Erfahrungen wie ein Fühlen der Gegenwart Gottes in einem Naturschauspiel fallen nicht in die hier skizzierte Kategorie mystischer Wahrnehmung, da ein solches Fühlen der Gegenwart Gottes indirekt durch das unmittelbare Naturschauspiel erfahren wird.
- d) Die Weise der Wahrnehmung muss nicht auf unsere fünf Sinne beschränkt sein. Es ist auch möglich, die Anwesenheit einer göttlichen Wirklichkeit zu erfahren, ohne dass alltägliche Sinneseindrücke damit einhergehen müssen.
- e) Die Wahrnehmung hat absorbierenden Charakter, indem sie andere Wahrnehmungsinhalte überdeckt.

¹⁰ Sein einflussreichster Betrag zur Debatte ist vermutlich ALSTON, WILLIAM P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press 1991.

¹¹ Ich folge hier den Ausführungen von ALSTON, WILLIAM P., *Mysticism and Perceptual Awareness of God*, in: Mann, William (Hg.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell 2004, 198–219.

- f) Diese Erfahrungen können spontan auftreten oder auch durch etablierte Praktiken wie Meditation und Gebet gesucht werden. Spontane Erfahrungen geraten weniger in Verdacht, das Resultat von Wunschenken und Projektion zu sein, während etablierte Praktiken sich bewährt und einen kritischen Überprüfungsprozess durchlaufen haben.

Vor dem Hintergrund dieser Charakterisierung mystischer Erfahrungen verteidigt Alston die Annahme, dass solche Erfahrungen zu gerechtfertigten religiösen Überzeugungen führen können. Dabei verweist er auf eine allgemeine epistemische Faustregel, die besagt, dass jemand *prima facie* gerechtfertigt ist anzunehmen, dass *x* existiert und auf gewisse Weise beschaffen ist, wenn ein Wahrnehmungssubjekt die Erfahrung macht, dass *x* ihm auf diese Weise phänomenologisch zugänglich ist. Ein Beispiel: Wenn ich die Erfahrung mache, dass ich in einiger Entfernung vor mir einen Gegenstand wahrnehme, der mir als rot und einem Auto ähnlich erscheint, dann bin *prima facie* im Lichte dieser Sinneswahrnehmung gerechtfertigt, die Überzeugung zu bilden, dass besagter Gegenstand tatsächlich existiert und ein rotes Auto ist.

Alston betont, dass solche Überzeugungen zuerst einmal nicht durch weitere Argumente für ihre Rechtfertigung gestützt werden müssen. Solange keine unterminierenden Gründe vorgebracht werden, kann eine im Lichte solcher alltäglichen Erfahrungen unmittelbar gebildete Überzeugung als epistemisch akzeptabel gelten. Wenn dem nicht so wäre, dann würde uns das in die Nähe eines allgemeinen Skeptizismus führen.

Alston plädiert dafür, dass obige Faustregel auch für mystische Erfahrungen gelten kann. Mystische Erfahrungen spielen, anders formuliert, eine vergleichbare Rolle hinsichtlich religiöser Überzeugungen, dass Gott existiert (und mir gegenwärtig ist), wie Sinneswahrnehmungen hinsichtlich Überzeugungen über die Außenwelt.

Natürlich können wir gegenüber mystischen Erfahrungen aufgrund ihres Sonderstatus eher skeptisch sein, ohne dadurch in einen allgemeinen Skeptizismus abzurutschen, aber Alston meint, dass kein unnötig langes epistemisches Pflichtenheft für mystische Erfahrungen eingefordert werden sollte. Zum einen gehen viele Religionen von der Existenz solcher Erfahrungen aus oder weisen ihnen gar eine zentrale Rolle zu. Wer daher solche Erfahrungen als grundsätzlich epistemisch unzuverlässig einstufen möchte, der müsste auch entsprechende Einwände gegen die dazugehörigen religiösen Überzeugungssysteme vorbringen. Zum anderen sollte der Unterschied zwischen unserer vertrauten alltäglichen Sinneswahrnehmung und mystischer Wahrnehmung nicht zu groß veranschlagt werden. Wenngleich mystische Wahrnehmungen selten auftreten, sollte uns dies nicht skeptisch stimmen: Wir sind auch nicht skeptisch, wenn jemand mit einer außergewöhnlichen Sehstärke, einem absoluten Gehör oder einem äußerst feingliedrigen Geruchssinn gesegnet ist. Schließlich betont Alston, dass Wahrnehmungen

in mystischen Erfahrungen meist nicht einfach unkritisch in einer religiösen Gemeinschaft akzeptiert werden, sondern etablierten Prüfverfahren unterworfen werden, durch welche naheliegende alternative Deutungen oder unterminierende Gründe möglichst ausgeschlossen werden sollen.

Bewertung der skizzierten epistemologischen Ansätze

Alle drei skizzierten Positionen zeichnen sich dadurch aus, ein belegtechnisches Argument („evidential argument“) aus religiösen Erfahrungen zu entwickeln. Religiöse Erfahrung soll als Beleg für die epistemische Rechtfertigung religiöser Überzeugungen dienen. Während Swinburne dabei vornehmlich *ad extra* argumentiert und den epistemischen Status religiöser Überzeugungen innerhalb seines Arguments für die Existenz Gottes gleichermaßen gegenüber Gläubigen und Nicht-Gläubigen zu verteidigen bemüht ist, richten sich Plantinga und Alston vornehmlich *ad intra*: Es geht ihnen darum aufzuzeigen, dass Gläubige guten Gewissens ihren religiösen Erfahrungen trauen können, solange keine Defizite im Wahrnehmungsapparat, Formen psychologischer Selbsttäuschung oder sonstige gut begründete Einwände vorliegen.

Die Genese religiöser Erfahrungen ist dabei, wie betont, eng an uns vom Alltag her vertraute sinnliche Wahrnehmungen angelegt. Vorausgesetzt werden dabei die folgenden Annahmen:

- a) Paradigmatische religiöse Erfahrungen sind auf relevante Weise analog zu sinnlicher Wahrnehmung.
- b) Paradigmatische religiöse Erfahrungen resultieren zumindest zum Teil aus einem speziellen kausalen Kontakt mit Gott bzw. aus dem göttlichen Bereich.

Diese Ansätze prägt dabei ein gewisser wahrnehmungstechnischer Atomismus, da ein korrekt funktionierender Erkenntnisapparat religiöse Wahrnehmungen samt den daraus spontan erzeugten religiösen Überzeugungen bilden wird, sofern Gott gegenwärtig ist, so wie unser Erkenntnisapparat das entsprechende visuelle Bild eines Gegenstands und die damit einhergehende Wahrnehmungsüberzeugung hervorrufen wird, wenn sich der wahrgenommene Gegenstand vor uns befindet.

Weniger thematisiert wird in diesem Zusammenhang aber die Bedeutung der Einbettung religiöser Erfahrungen samt spontaner Überzeugungsbildung in einen entsprechenden weltanschaulichen Deutungskontext.¹² Bereits eine so simple

¹² Zum weltanschaulichen Kontext religionsphilosophischer Fragestellungen, hier des Theodizee-Problems, vgl. GASSER, GEORG, Das Problem des Übels und seine weltanschauliche Verortung, in: Wiertz, Oliver J. (Hg.): Logische Brillanz – Ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie, Münster: Aschendorff Verlag 2021, 299–327. Zum Begriff der Weltanschauung siehe die wertvollen Beiträge von MUCK, OTTO, Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen, Innsbruck: Tyrolia 1999.

Wahrnehmungsüberzeugung wie „Vor mir steht ein rotes Auto“ setzt den Begriff eines Autos und das damit verbundene rudimentäre Fachwissen, was Autos sind und wie sie sich verhalten, voraus. Jemand, der nicht weiß, was ein Auto ist, kann auch nicht in Gegenwart eines roten Autos die Wahrnehmungsüberzeugung bilden, dass da ein rotes Auto steht. Umso haariger wird diese Frage, wenn es sich um eine religiöse Erfahrung der Gegenwart Gottes samt der daraus resultierenden Glaubensüberzeugung handelt, da hierbei Eigenschaftszuschreibungen Gottes, Vorstellungen über Gottes Wirken in der Welt oder der Kontaktaufnahme mit uns Menschen eine wesentliche Rolle spielen. Dies sind jedoch komplexe theologische Annahmen, die religiöse Menschen implizit durch eine religiös geprägte Umgebung und Sozialisierung angenommen haben mögen, aber dies dispensiert nicht davon, solche Annahmen auf ihre Tragfähigkeit und Angemessenheit hin kritisch zu überprüfen. Anders formuliert: Religiöse Erfahrungen der Gegenwart Gottes, die analog zu Wahrnehmungserfahrungen materieller Gegenstände gesehen werden, sind nicht so unschuldig wie es auf den ersten Blick vielleicht scheinen mag, da solche Erfahrungen auf wesentliche Weise theoriegeladen sind und je nach prägender Hintergrundtheorie verschieden ausfallen dürften. Der jeweilige weltanschauliche Kontext, worin derartige Erfahrungen eingebettet sind, hat erheblichen Einfluss auf den Wahrnehmungsgehalt selbst sowie auf die sich daraus ergebenden Überzeugungen. So dürfte eine religiös gefestigte und theologisch gebildete Person eine wie auch immer geartete sensorische Wahrnehmung der Gegenwart Gottes, wie sie etwa Alston skizziert, ohne größeres Zögern als mystische Erfahrung klassifizieren und von ihrer theologischen Bedeutung her in ihre religiöse Gesamtdeutung der Wirklichkeit einzuordnen imstande sein. Für eine religiös suchende Person oder gar für jemanden, der sich noch nicht intensiver mit religiösen Fragen beschäftigt hat, wird sich eine solche Erfahrung ganz anders darstellen. So dürfte größere Unsicherheit darüber herrschen, ob dieser Erfahrung überhaupt getraut werden kann oder ob ihr möglicherweise eine zu gewichtige religiöse Bedeutung zugesprochen wird, die andere tradierte und durch die Tradition geprüfte Glaubensinhalte in den Hintergrund treten lässt. Zum anderen wäre es auch nicht verwunderlich, wenn eine solche Erfahrung überhaupt nicht als Wahrnehmung der Gegenwart Gottes eingeordnet, sondern als außergewöhnliche Erfahrung ohne besonderen religiösen Bezug klassifiziert werden würde. Noch deutlicher wird dieser weltanschauliche Kontext bei religiösen Erfahrungen, die keine intensiv wahrgenommene Anwesenheit eines wie auch immer konzipierten göttlichen Gegenübers enthalten, sondern wo in einem Naturschauspiel oder im Gefühl der eigenen Endlichkeit und Gebrechlichkeit¹³ die Nähe Gottes erfahren wird. Solche Erfahrungen lassen sich ohne größere interpretative Verrenkungen

¹³ So z. B. DALFERTH, INGOLF U., Representing God's Presence, in: International Journal of Systematic Theology 3:2 (2001), 237–256.

auch anders auffassen, wie Plantinga selbst betont.¹⁴ Es ist jedenfalls mehr als unwahrscheinlich, dass jemand, der persönlich keinen entsprechenden religiösen Deutungsrahmen mitbringt, derartige Erfahrungen auf religiöse Weise auffassen wird, wenn auch alternative und vor dem Hintergrund der eigenen Weltanschauung naheliegendere Deutungen, etwa entlang naturalistischer oder existentialistischer Auffassungen, zur Hand sind.

Halten wir also fest: Die präsentierten Ansätze leben letztlich von weltanschaulichen Rahmenannahmen, in welchen Erfahrungen grundsätzlich als genuin religiöse eingeordnet werden können und auf deren Grundlage dann auch entsprechende religiöse Überzeugungen als gerechtfertigt angesehen werden können, solange keine gut begründeten Einwände dagegen vorliegen. Personale bzw. zwischenmenschliche Kategorien spielen in diesen Ansätzen nur eine untergeordnete Rolle, da die grundsätzliche Frage der epistemischen Rechtfertigung im Vordergrund steht. In den beiden folgenden Ansätzen wird diese grundsätzliche Frage nicht weiter thematisiert; im Zentrum steht vielmehr die inhaltlich bestimmtere Frage, wie wir die Überzeugung rechtfertigen können, dass Gott uns positiv zugewandt ist und unsere Rettung will angesichts drängender Einwände wie dem Problem des Übels und dem Problem der Verborgenheit Gottes. Dass hierbei personale Aspekte und Momente interpersonalen Begegnung – von inniger Nähe bis schweigender Abwesenheit – eher in den Blick kommen, ist nicht weiter überraschend, führt aber zu einer erheblichen Erweiterung der Frage nach der Erfahrbarkeit Gottes.

Eleonore Stump: Die Gegenwart Gottes im Leid

Das vermutlich derzeit bekannteste Modell in der analytischen Religionsphilosophie, das einen dezidiert personalen Ansatz religiöser Erfahrung verfolgt, hat Eleonore Stump vorgelegt. Sie orientiert sich hierbei an der sogenannten Zweite-Person-Erfahrung bzw. dem Wissen, das sich daraus ergibt. Stump geht davon aus, dass sich unser Wissen (mindestens) aus zweierlei Quellen speist. Die eine Quelle ist ein argumentativ-schlussfolgerndes Verfahren, das „Wissen, dass“ erzeugt und aus der Dritte-Person-Perspektive vollumfänglich zugänglich ist. Die Grenzen dieser Form des Wissens zeigen sich dort, wo Erkenntnisgegenstände sich präzisen objektiven Darstellungen entziehen. Für Stump ist das etwa bei Personen und ihren Bewusstseinszuständen der Fall. Hier kommt die zweite Quelle des Wissens zum Tragen, die uns durch die Erste- und Zweite-Person-Perspektive Erfahrungen personaler Art vermittelt. Während eine Erste-Person-Erfahrung dann vor-

¹⁴ PLANTINGA, ALVIN, Reason and Belief in God, in: Plantinga, Alvin/Wolterstorff, Nicholas (Hg.), Faith and Rationality. Reason and Belief in God, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983, 16–93.

liegt, wenn ich mir bewusst bin, dass ich gewisse subjektive Zustände habe, zeigt sich das Charakteristische einer Zweite-Person-Erfahrung darin, dass sich das Erkenntnissubjekt bewusst ist, es mit einer Person und dem damit einhergehenden charakteristischen Innenleben als Gegenüber zu tun zu haben. Stump nennt folgende Bedingungen für eine solche Erfahrung

- (i) X ist sich bewusst, dass sein Gegenüber Y eine Person ist.
- (ii) Die Interaktion von X mit Y ist direkter Art.
- (iii) Y ist bei Bewusstsein.¹⁵

Bedingung (i) besagt, dass die bloße Gegenwart zweier Personen noch nicht genügt, um eine Zweite-Person-Erfahrung zu konstituieren. Es ist aber nicht notwendig, dass beide Personen physisch gegenwärtig sind. Ein Briefwechsel kann für eine Zweite-Person-Erfahrung ausreichend sein.

Bedingung (ii) besagt, dass die Interaktion zwischen zwei Personen nicht nur vermittelt sein darf, etwa indem eine dritte Person über Y berichtet.

Bedingung (iii) besagt, dass X sein Gegenüber auch unbemerkt beobachten könnte, um eine Zweite-Person-Erfahrung von Y zu generieren.

Vor dem Hintergrund dieser Überlegungen und wie in Bedingung (i) angedeutet, betont Stump, dass eine Zweite-Person-Erfahrung auch durch literarische Erzählformen vermittelt werden kann. Geschehnisse können auf eine Weise mitgeteilt werden, die den Hörer Teil der Geschichte werden lassen. Die Erfahrung des vertieften Lesens eines Romans lehrt uns etwa, dass wir mit den erzählten Personen mitfühlen und wir eine Art persönliche Beziehung zu ihnen aufbauen. Die Erfahrungen der erzählten Personen werden unmittelbar für uns als Leser bzw. Hörer lebendig. Stump schreibt:

„A story takes a real or imagined set of second-person experiences of one sort or another and makes it available to a wider audience to share. It does so by making it possible, to one degree or another, for a person to experience some of what she would have experienced if she had been an onlooker in the second-person experience represented in the story.“¹⁶

Eine Erzählung kann somit eine vergleichbare Rolle einnehmen wie die Gegenwart einer anderen Person: Sie kann einen direkten und unmittelbaren Zugang zur Erfahrungswelt anderer Personen eröffnen und damit Zweite-Person-Erfahrungen hervorrufen. Diese Überlegungen erweitert Stump mit dem aus der Entwicklungspsychologie und den Kognitionswissenschaften bekannten Konzept der „joint attention“¹⁷.

¹⁵ STUMP, ELEONORE, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Clarendon Press 2010, 75–76.

¹⁶ STUMP, *Wandering in Darkness*, 78.

¹⁷ Die Literatur zu diesem kognitiven Vermögen ist in der Zwischenzeit unüberschaubar geworden. Einen guten interdisziplinären Einblick gibt z. B. SEEMANN, AXEL (Hg.), *Joint attention. New developments in psychology, philosophy of mind, and social neuroscience*, Cambridge, MA: MIT Press 2011. In der Literatur ist übrigens oft auch von „shared attention“ die Rede.

Joint Attention liegt dann vor, wenn zwei Personen ihre Aufmerksamkeit gemeinsam auf denselben Gegenstand lenken, also den jeweilige Aufmerksamkeitsfokus koordinieren und sich dieser Koordination auch bewusst sind. Dadurch entsteht eine Art gemeinsames „Aufmerksamkeitsfeld“, in dem die involvierten Personen ihr Interesse für einen Gegenstand bzw. ihr Handeln im Hinblick auf ein Ziel abstimmen können.

Folgendes Beispiel erläutert diese Fähigkeit: Man stelle sich vor, zu t_1 sucht ein Kleinkind Blickkontakt mit seiner Mutter, welchen diese erwidert. Dann dreht sich das Kind zu t_2 weg und zeigt auf einen Gegenstand seines Interesses. Die Mutter folgt diesem Blick. Zu t_3 blickt das Kleinkind erneut seine Mutter an, um zu sehen, ob sie dem Zeigen gefolgt ist. Da die Mutter mit ihrem Kleinkind kooperiert, so besteht zwischen beiden zu t_1 eine dyadische Form von *joint attention*, die sich zu t_2 zu einer triadischen Form erweitert, da beide ihre Aufmerksamkeit gemeinsam auf den Gegenstand ausrichten.¹⁸

Joint Attention ist insofern reichhaltiger als die zuvor skizzierte Zweite-Person-Erfahrung, als diese Fähigkeit ein Verhältnis der Kooperation und des gegenseitigen sozialen Austauschs erfordert. Für eine erfolgreiche vollumfängliche *joint attention* ist auch noch entscheidend, dass die Bereitschaft des Austauschs vom jeweiligen Gegenüber verstanden wird: Wenn Kind und Mutter sich zwar in einer solchen Haltung befinden, aber die Mutter das Verhalten und die Gefühle des Kindes nicht adäquat interpretieren kann, so lässt sich nur begrenzt von einem intensiven sozialen Miteinander und Aufeinander-Bezogen-Sein sprechen.

Stump überträgt diese Überlegungen auf Gott und seine Beziehung zur Schöpfung, indem sie das göttliche Attribut der Allgegenwart Gottes im Lichte einer *joint attention* interpretiert. Sie schreibt:

„In order for God to be omnipresent, that is, in order for God to be always and everywhere present, it also needs to be the case that God is always and everywhere in a position to share attention with any creature able and willing to share attention with God.“¹⁹

Gott nimmt gegenüber seiner Schöpfung immer und überall eine solche Haltung ein, und zwar vorgängig aller menschlichen Einstellungen und Wünsche. Der Grund für die gebrochene Beziehung zwischen Gott und Mensch, die wir als Abwesenheit Gottes oder in offensichtlich sinnlosen Formen des Leids erfahren, ist daher nicht bei Gott, sondern beim Menschen zu suchen: Dem Menschen im postlapsarischen Zustand fehlt die Bereitschaft in dieses von Gott eröffnete Aufmerksamkeitsfeld einzutreten. Daher liegt es an Gott die entsprechenden Heilmit-

¹⁸ Vgl. GREEN, ADAM/QUAN, KEITH A., More than Inspired Propositions, in: Faith and Philosophy 29:4 (2012), 416–430.

¹⁹ STUMP, Wandering in Darkness, 117.

tel für diesen Mangel bereitzustellen.²⁰ In ihren Überlegungen ist Stump bemüht darzulegen, dass selbst angeblich sinnlose Formen menschlichen Leids als ein Mittel Gottes interpretiert werden können, den Menschen in seiner Willensstruktur so zu verändern, dass die Bereitschaft sich Gottes Blick auf die Wirklichkeit anzueignen entwickelt bzw. weiter vertieft wird.²¹ So liest etwa Stump die Gottesreden im Buch Hiob als Vermittlung einer Zweiten-Person-Erfahrung: Hiob wird der Blick Gottes auf die Welt als liebender Schöpfer, der sich um all seine Geschöpfe sorgt, im Sinne einer triadischen *joint attention* deutlich gemacht. Selbst wenn Hiob den Sinn seiner eigenen Leidensgeschichte nicht vollumfänglich auflösen und verstehen kann, so erahnt er jetzt, wie Gott mit Liebe und Fürsorge auf seine Schöpfung blickt und diese entsprechend umsorgt. Sein unverschuldeter Leidensweg hat Hiob letztlich näher zu Gott, und somit zum größtmöglichen Gut menschlichen Daseins, geführt. Durch sein Leiden wird Hiob sensibler für die befreiende Dimension göttlichen Wirkens und sucht entschlossener danach.²²

Inwieweit diese Interpretation zu überzeugen vermag, lasse ich an dieser Stelle offen.²³ Für die vorliegende Debatte entscheidend ist allerdings, dass Stump mithilfe ihres Modells beansprucht, zumindest gewisse Formen von Leid in der Welt rechtfertigen zu können, da sie ein unvermeidbares Mittel zur Vertiefung der eigenen Gottesbeziehung und somit einen entscheidenden Schritt aus den allen Menschen zukommenden Verstrickungen aus Schuld und Sünde darstellen.

Woran jemand sein Herz hänge und worauf sich jemand verlasse, das sei eigentlich sein bzw. ihr Gott, meinte einst Luther, und Stump orientiert sich in ihrer Theodizee an diesem Leitspruch. Wir alle haben unsere Herzenswünsche, die unser Leben und unser Handeln in der Welt prägen; diese innere Werteordnung muss dahingehend restrukturiert werden, dass Gott zum innigsten Herzenswunsch und zum zentralen Bezugspunkt unseres Wollens wird und dass dadurch die ursprüngliche Schöpfungsordnung gewissermaßen wiederhergestellt wird. Durch Leiden kann eine solche Restrukturierung unserer Wünsche erfolgen und im Leiden Gott zu begegnen entspricht unserem innigsten Herzenswunsch. Es stellt den versöhnenden und errettenden Schlusspunkt solcher Erfahrungen dar. Stump schreibt:

²⁰ Den entsprechenden soteriologischen Ansatz bei Stump diskutiert GASSER, GEORG, Durch das Dunkel zum Heil?, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 56:2 (2014), 202–222.

²¹ Zu dieser originellen und durchaus eigenwilligen Interpretation siehe STUMP, Wandering in Darkness, 177–226.

²² STUMP, ELEONORE, The Mirror of Evil, in: Morris, Thomas V. (Hg.), God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason, New York: Oxford University Press 1995, 235–247.

²³ Kritisch äußert sich z. B. MORRISTON, WES, Protest and Enlightenment in the Book of Job, in: Draper, Paul/Schellenberg, J. L. (Hg.), Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays, Oxford: Oxford University Press 2017, 223–242.

„Even in the hardest cases, then, a heart's desire can refold. [...] If he takes the power offered him in suffering, it will bring him closer to God; and it will cause his heart's desire to converge on shared union of love with God.“²⁴

Und wenig später betont sie:

„The relationship to God does not take away suffering; but, in the second-person presence between a human person and God brought about by surrender to love, there is consolation even in the face of suffering.“²⁵

Die zentrale Sinnspitze von Stumps Theodizee-Ansatz besagt somit, dass die von ihr analysierten Formen großer und *prima facie* sinnloser Leiderfahrung dadurch gerechtfertigt werden, weil sie den einzigen Weg zur erlösenden Erfahrung einer Vertiefung der eigenen Gottesbeziehung darstellen. Leid existiert, weil es zu einem vertieften Beziehungsgeschehen mit Gott führt, wodurch Erlösung nicht *top-down* dekretiert, sondern *bottum-up* durch ein Hineinwachsen in die liebende Gegenwart Gottes erfahrbar wird.

Dieser Ansatz Stumps lässt sich dahingehend erweitern, dass Leid nicht nur konstitutiv für eine vertiefte Gotteserfahrung anzusehen und dadurch gerechtfertigt ist, sondern dass uns Leid direkt einen wesentlichen Aspekt der „Zweite-Person-Erfahrung“ Gottes bezüglich der Welt verdeutlicht. Gottes Blick auf die Welt ist einerseits von liebender Fürsorge, andererseits angesichts von Schuld, Sünde und Ungerechtigkeit von Leid geprägt. Leid ist damit nicht mehr ein starker Beleg gegen Gottes Existenz, sondern wird die entscheidende Linse, die einen mit-leidenden Gott erfahrbar werden lässt und uns – trotz aller Einschränkungen und Verständnisschwierigkeiten – einen Zugang zum inneren Leben Gottes gewährt. Leid ermöglicht sozusagen einen privilegierten Zugang zu Gott. So betont etwa Laura Ekstrom:

„Viewed in this light, human suffering might be taken to be a kind of privilege in that it allows one to share in some of the experience of God, thus giving one a window into understanding his nature.“²⁶

Ähnlich äußert sich auch Nicholas Wolterstorff, der den tragischen Verlust seines Sohnes bei einem Kletterunfall in den Tiroler Bergen reflektiert und schreibt:

„God is not only the God of the sufferers but the God who suffers. The pain and fallenness of humanity have entered into his heart. Through the prism of my tears I have seen a suffering God.“²⁷

²⁴ STUMP, *Wandering in Darkness*, 475.

²⁵ STUMP, *Wandering in Darkness*, 477.

²⁶ EKSTROM, LAURA, *A Christian Theodicy*, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hg.), *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, Hoboken: Wiley 2014, 266–280.270. Ekstrom nennt diesen Ansatz „divine intimacy theodicy“.

²⁷ WOLTERSTORFF, NICHOLAS P., *Lament for a Son*, London: SPCK 1987, 81.

Aus einer dezidiert eschatologischen Perspektive kann auf die Hoffnung verwiesen werden, dass die im Diesseits als zerstörerisch erfahrenen Momente des Leidens *post mortem* in ihrer konstitutiven Bedeutung für unsere Gottesbeziehung uns zu vollem Bewusstsein gelangen und somit von uns vorbehaltlos bejaht werden können. Leiderfahrungen sind integraler Bestandteil der postlapsarischen Schöpfungswirklichkeit, weil sie für die Wiederherstellung unserer ursprünglichen Beziehung mit Gott unerlässlich sind.

Michael C. Rea: Die Gegenwart eines schweigenden Gottes

Neben dem Problem des Übels gehört das Problem der Verborgenheit Gottes zu den stärksten Einwänden gegen die Rechtfertigung der Annahme der Existenz (eines liebenden) Gottes.²⁸

Ausgangspunkt ist die alltägliche und uns vermutlich vertraute Erfahrung, dass Gott uns als verborgen erscheint; auch Gläubige erfahren Gott meist als rätselhaft abwesend und fern. Das aufgrund dieser Erfahrung von John L. Schellenberg entwickelte Argument²⁹ besagt *in nuce*, dass ein vollkommen liebender und an einer persönlichen Beziehung mit seinen Geschöpfen interessierter Gott nicht existieren kann. Ein solcher Gott würde nämlich – und hier ist durchaus eine strukturelle Parallele zu Stumps Ansatz der *joint attention* zu sehen – eine ständige Haltung der Bereitschaft einnehmen, in ein persönliches Beziehungsgeschehen mit jedem Menschen eintreten zu wollen und entsprechend hinreichende Belege für seine Existenz bereitstellen, wie etwa eine Vision, eine Offenbarung oder ein Gefühl der Gegenwart Gottes. Solche Belege würden die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes für uns Menschen deutlich erhöhen und eine entsprechende Glaubensüberzeugung als Voraussetzung rechtfertigen, sich persönlich Gott zuzuwenden. Da es nun aber offensichtlich Menschen gibt, die keinen inneren Widerstand gegen eine Gottesbeziehung aufweisen, aber wegen mangelnder Belege für die Existenz Gottes nie zur Überzeugung kommen, dass Gott existiert, spricht diese Tatsache gegen die Existenz Gottes. Dieser Mangel an Belegen lässt sich als ein deutliches Indiz werten, dass Gott deswegen abwesend ist, weil es Gott schlichtweg nicht gibt.³⁰

²⁸ Es wird diskutiert, ob das Problem der Verborgenheit Gottes eine Variante des Problems des Übels darstellt. Für unsere Überlegungen ist dies nicht weiter von Belang. Siehe dazu aber z. B. DOUGHERTY, TRENT, *Reflections on the Deep Connection Between Problems of Evil and Problems of Divine Hiddenness*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 8:4 (2016), S. 65–84.

²⁹ Erstmals ausführlich in SCHELLENBERG, J. L., *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press 1993.

³⁰ Für eine gute einführende Darstellung zum Problem der Verborgenheit Gottes siehe WEIDNER, VERONIKA, *Verborgenheit Gottes*, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure, Diskurse, Perspektiven*, Stuttgart: J. B. Metzler 2019, 245–254.

Das Argument der Verborgenheit Gottes beruht somit zum einen auf der Prämisse, dass die Belege für Gottes Existenz nicht ausreichend sind und zum anderen auf der Prämisse, dass religiöse Erfahrungen, die eine Existenz Gottes nahelegen würden, zu selten vorkommen. Sehr viele Gläubige und Nicht-Gläubige, die allerdings einer religiösen Haltung nicht ablehnend gegenüberstehen, können auf keine Erfahrungen verweisen, welche die Gegenwart Gottes nahelegen würden. Diese Ausgangslage an Belegen steht in einer Spannung mit der zentralen Annahme religiöser Traditionen wie dem Christentum, dass Gott sich um den Menschen (und um die Schöpfung im Allgemeinen) sorgt und ein intrinsisches Interesse an einer funktionierenden Beziehung mit dem Menschen hat. Wäre dies der Fall, dann sollte Gott mehr tun, um den Glauben an ihn als gerechtfertigt erscheinen zu lassen, und dadurch die Mensch-Gott-Beziehung zu fördern.

Diesen Einwand gegen die Rechtfertigung der Überzeugung, dass Gott existiert, versucht Michael Rea durch folgende Thesen zu entkräften:³¹

(a) Nicht ausreichende Belege für Gottes Existenz und Mangel an religiösen Erfahrungen sollten nicht als Belege für die Nicht-Existenz Gottes, sondern für das Schweigen Gottes interpretiert werden.

(b) Das Schweigen Gottes ist kompatibel mit der These, dass Gott sich um den Menschen sorgt, solange es Wege gibt, Gottes Gegenwart auf andere Weise zu erfahren als durch direkte Offenbarungserlebnisse, Visionen oder sonstige Momente, die – wie Alston es nennt – einen absorbierenden Charakter aufweisen.

(c) Es gibt Gründe anzunehmen, dass biblische Erzählungen oder liturgische Vollzüge Erfahrungen der Gegenwart Gottes vermitteln können.

Zur Plausibilisierung von These (a) verweist Rea darauf, dass nicht ausreichende Belege für Gottes Existenz und Mangel an religiösen Erfahrungen nicht implizieren, dass Gott sich bewusst vor uns auf eine Weise verbirgt, die es uns verunmöglicht ihn zu finden. Vielmehr legen diese Befunde nahe, dass Gott keinen besonderen Aufwand betreibt, um sich uns sichtbar zu machen. Er ist daher nicht abwesend, sondern schweigt weitgehend uns gegenüber. Der Vorschlag lautet somit „that God has made his presence less obvious, so that seeking is required in order to find him. In other words, the suggestion is that God is, at most, *partially* hidden, not that he is hidden *simpliciter*.“³²

Für These (b) argumentiert Rea durch den Verweis auf Gottes Transzendenz. Es ist bereits im zwischenmenschlichen Bereich mehr als schwierig das Verhalten anderer Personen adäquat einzuschätzen: Man sitzt neben einem Bekannten im Bus und bemüht sich um ein Gespräch. Die Antworten fallen jedoch kurz aus und Gegenfragen werden gar nicht gestellt. Hat der Bekannte kein Interesse an

³¹ REA, MICHAEL C., Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God, in: Timpe, Kevin (Hg.), *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump*, New York: Routledge 2009, 76–96.

³² REA, Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God, 80.

mir? Hat er einfach einen schlechten Tag? Ist er ein Morgenmuffel? Will er meine Reaktionen testen? Dies sind nur einige mögliche Erklärungsversuche für das Verhalten meines Bekannten, wobei ich seine Persönlichkeit und sein Lebensumfeld viel besser kennen müsste, um wahrscheinliche von weniger wahrscheinlichen Erklärungsversuchen zu unterscheiden. Angesichts solcher Interpretationsschwierigkeiten erweist sich eine verlässliche Einordnung der „Persönlichkeit“ und des Wirkens Gottes in der Welt als unmöglich. Gott kann als der „ganz Andere“ nicht in menschlich-personalen Kategorien erfasst werden. Jeder Versuch, einen unendlichen und transzendenten Gott in einer endlichen und immanenten Welt zu erfahren und zu erkennen, muss als bruchstückhaft und unzulänglich anerkannt werden, wenn unzulässige Anthropomorphisierungen vermieden werden sollen.³³

Somit sind wir nicht in der Lage, den eigentlichen Sinn von Gottes Schweigen auf zuverlässige Weise zu erfassen.³⁴ Gottes Schweigen versetzt uns aber nicht in eine Situation umfassender Kommunikations- und Beziehungslosigkeit, da uns andere „Interaktionskanäle“ mit Gott zur Verfügung stehen, die uns zwar keine direkte Gotteserfahrung gewähren, aber sehr wohl auf vermittelte Weise einen Zugang zu Gott ermöglichen.

Dies bringt Rea zur Verteidigung von These (c), wobei er hierfür auf Stumps Modell biblischer Erzählungen als Vehikel für Zweite-Person-Erfahrungen zurückgreift. Es sei daran erinnert, dass für Stump Erzählungen im Allgemeinen eine hervorragende Weise darstellen, Zweite-Person-Erfahrungen zu vermitteln, während biblische Erzählungen im Besonderen dazu dienen, Erfahrungen der fürsorglichen Gegenwart Gottes in der Schöpfung weiterzugeben. Wenn jemand also davon ausgeht, dass diese Erzählungen menschliche Erfahrungen mit Gott wiedergeben, die grundsätzlich als epistemisch gerechtfertigt anzusehen und nicht als ein Resultat von Halluzinationen, Illusionen oder sonstigen kognitiven Fehlfunktionen anzusehen sind, dann lassen sich diese als ein Medium der vermittelten Gegenwart Gottes in der Welt interpretieren. Ähnlich verhält es sich mit liturgischen Vollzügen, die als Vermittlung der Gegenwart derjenigen Ereignisse angesehen werden können, die gefeiert werden. In einer liturgischen Feier werden wir in die Gegenwart des Geschehens der Feier hineingenommen; z. B. die Eucharistiefeier beinhaltet nicht nur die Erinnerung an das letzte Abendmahl als ein für Christen bedeutendes, aber weit in der Vergangenheit zurückliegendes Geschehen, sondern auch die unmittelbare Vergegenwärtigung dieses Geschehens. Vor dem Hintergrund von Stumps Modell entsteht im liturgischen Vollzug der Raum, in dem eine Zweite-Person-Erfahrung des Heilshandelns Gottes auf liturgisch vermittelte Weise präsent und sinnlich erfahrbar wird.

³³ Rea diskutiert ausführlich die Transzendenz Gottes in REA, MICHAEL C., *The Hiddenness of God*, Oxford: Oxford University Press 2018, Kap. 4.

³⁴ Verschiedene mögliche Interpretationen stehen uns natürlich zur Verfügung, die ich an dieser Stelle aber ausklammere.

Abschließende Bemerkungen

Die bisherigen Ausführungen haben deutlich gemacht, dass die Frage nach der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen nicht nur eine zentrale Rolle in der analytischen Religionsphilosophie spielt, sondern allgemein von fundamentaler Bedeutung ist: Wenn sie sich als nicht möglich erweisen sollte, dann sind Religionsphilosophie und Theologie als Dialogpartner auf Augenhöhe im Diskurs der Wissenschaften gleichermaßen in Frage gestellt.

Swinburne, Plantinga und Alston stellen auf je ihre eigene Weise grundsätzliche epistemische Überlegungen an, um unnötig und unzulässig hohe Hürden der Rechtfertigung für religiöse Überzeugungen zurückzuweisen und dadurch in gewisser Weise den Raum für weiterführende Untersuchungen dieser Fragestellungen überhaupt erst zu eröffnen. Sobald religiöse Überzeugungen nicht mehr *qua* religiöse einem Generalverdacht mangelnder epistemischer Rechtfertigung ausgesetzt sind, ist die Möglichkeit gegeben, sich mit den daran anschließenden Fragen zu beschäftigen, welche die Kohärenz religiöser Überzeugungen und sonstiger Annahmen über die Wirklichkeit betreffen: Wie lässt sich an religiösen Überzeugungen festhalten angesichts all der Übel in der Welt? Ist die Tatsache, dass die meisten Menschen keine intensiven Gotteserfahrungen vorweisen können, nicht ein starker Beleg gegen die Existenz Gottes? Kann uns ein schweigender Gott nahe sein? Solche Fragen gehören nicht mehr zur grundsätzlichen Debatte, wie epistemische Rechtfertigung religiöser Überzeugungen überhaupt möglich sein soll, sondern sie verweisen vielmehr darauf, wie religiöse Überzeugungen und sonstige Annahmen bzw. Erfahrungen über die Wirklichkeit ein kohärentes Gesamtsystem ergeben können. Stumps und Reas Ansätze sind in diesem Kontext zu verorten. Zu beachten ist dabei, dass sie keinesfalls die Wahrheit ihrer Ansätze beanspruchen. Sie bieten vielmehr argumentative Modelle an, die wahr sein könnten, da sie eine Möglichkeit aufzeigen, wie tragische Leiderfahrungen und die offensichtliche Abwesenheit Gottes im Leben vieler Menschen mit der Existenz eines fürsorglichen und erlösenden Gottes zusammengedacht werden können.

Angeboten wird ein Modell, das überzeugen kann, aber eigentlich eine andere primäre Funktion als das Überzeugen-Wollen zum Ziel hat. Wie bereits angemerkt, ist der jeweilige weltanschauliche Kontext entscheidend für die Interpretation derartiger Ansätze. Weltanschauliche Überzeugungen gehen mit persönlichen Erfahrungen einher, die sich von Person zu Person unterscheiden. Es sollte daher nicht verwundern, dass ein solches Modell bei einer Person, die über einen bestimmten Erfahrungshintergrund verfügt, auf Resonanz stößt, während es dies bei einer anderen Person nicht tut, da entsprechende Anknüpfungspunkte im persönlichen Erfahrungshorizont nicht gegeben sind. Damit wird ein angebotenes Modell aber nicht zwecklos, weil es auch noch eine andere wichtige Funktion aufweist: Modelle sind hilfreich, um einen Standpunkt offenzulegen und dem Gegenüber nachvollziehbar zu machen. Sie können die Aufgabe haben, den Gesprächs-

partner besser verstehen zu lassen, weswegen jemand gewisse Überzeugungen hat, welche Erfahrungen hierfür von besonderer Relevanz sein können und warum mögliche Einwände nicht zu einer Änderung oder gar Aufgabe der vorliegenden Überzeugung führen.

Eine argumentative Auseinandersetzung innerhalb eines weltanschaulich stark eingefärbten Kontextes hat somit die wichtige Funktion aufzuzeigen, dass man gerechtfertigt ist, eine bestimmte Position *für sich* in Anspruch zu nehmen, ohne dass diese Inanspruchnahme mit der Behauptung einhergeht, dass es im Allgemeinen und für andere ebenfalls unter rationaler Rücksicht angezeigt wäre, diese Position einzunehmen und mögliche Alternativen dazu zu verwerfen. Die argumentative Auseinandersetzung hat vornehmlich erhellenden und darlegenden Charakter, der dem besseren Verständnis und der Erweiterung des gemeinsamen Verstehenshorizonts dient, während ihre Überzeugungskraft bei Personen mit anderen weltanschaulichen Voraussetzungen relativ gering sein dürfte.³⁵

Zu betonen ist auch, dass man sich sehr wohl bewusst ist, dass die präsentierten Ansätze vorläufigen Charakter haben. Gerade Stump und Rea, die nicht mehr relativ abstrakt von Erfahrungen des theistischen Gottes sprechen, sondern Gott als „Du“ in einem interpersonalen Beziehungsgeschehen denken, knüpfen mehr oder minder direkt an der theologischen Tradition des *deus absconditus* an. Für Rea bleibt ein durch heilige Schriften und Liturgie vermittelter Gott im Wesen ein geheimnisvoll schweigender Gott. Selbst eine innige Gotteserfahrung wie jene Hiobs bringe uns nicht wesentlich weiter. Hiob habe zwar die liebende Zuwendung Gottes in einer intensiven Zweite-Person-Erfahrung verspürt, aber Gott bleibe der unbegreifliche, der Hiob keine weiterführende Erklärung seines Schicksals anbiete, wie Stump betont:

„What Job knows, that God loves him and did not betray his trust, may not be what someone looking for a third-person account wants.“³⁶

Diese Erfahrungen Gottes machen, recht verstanden, deutlich, dass Gott der unbegreifliche und geheimnisvolle bleibt. Wir mögen imstande sein aufzuzeigen, dass wir grundsätzlich gerechtfertigt sind, bestimmte Gotteserfahrungen als echt anzuerkennen und wir mögen auch Modelle zur Hand haben, die uns aufzeigen, wie Leid in der Welt und die offenbar nicht erfahrbare Gegenwart, Ansprechbarkeit und Wirkmächtigkeit Gottes mit der Existenz eines uns liebend zugewandten und

³⁵ Dies trifft nicht nur auf religionsphilosophische Fragen zu, sondern auf philosophische Fragen im Allgemeinen, da hier häufig weltanschauliche Rahmenannahmen im Spiel sind bzw. unterschiedliche Erfahrungsgegebenheiten in einem einigermaßen einheitlich-umfassenden Zusammenhang eingeordnet werden sollen.

³⁶ Für Stump ist in *Wandering in Darkness* eine Erklärung des Leidenswegs – etwa innerhalb der göttlichen Heilsökonomie – keine entscheidende Frage mehr, die sich Hiob noch stellen würde. Das lässt sich auch anders sehen, aber kann hier nicht ausgeführt werden. Einige kritische Anmerkungen finden sich in GASSER, Durch das Dunkel zum Heil?

errettenden Gottes kompatibel sind. Diese Einsichten sind wichtig und erhellend. Dass sich Gott aber nicht deutlicher offenbart und den Menschen dadurch verständlicher wird, sollte religiös gesinnte Menschen jedoch nicht beunruhigen oder ihr epistemisches Bemühen in Frage stellen. Ein unendlicher Gott bleibt letztlich, wie auch immer er für uns erfahrbar werden wird, ein unbegreifliches Geheimnis, wie Karl Rahner uns erinnert:

„Die göttliche Offenbarung allerdings ist nicht Entschleierung eines bisher Verborgenen und dann durch solche Enthüllung nach Art weltlicher Erkenntnis Gewußten, sondern Radikalisierung der wachsenden Nähe des ‚deus absconditus‘ als des bleibenden Geheimnisses. Dieses stellt sich darin aber als vergebend, rettend und ewige Heimat schenkend dar. Offenbarung ist also gerade keine durch Gott selbst gewährte gnostische Überwindung des Geheimnisses, auch nicht in seiner unmittelbaren ‚Schau‘, sondern Geschichte der immer radikaleren Erkenntnis Gottes *als* des Geheimnisses.“³⁷

Diese Ausführungen machen deutlich, dass die ursprünglich stark evidentialistische Orientierung der analytischen Religionsphilosophie inzwischen ihren Fokus erheblich erweitert hat: Es geht weniger darum, Belege für die Existenz Gottes in der Welt ausfindig zu machen, als vielmehr darum, Gott als geheimnisvolles Gegenüber in einem interpersonalen Beziehungsgeschehen zu begreifen, das in Analogie zu zwischenmenschlichen Begegnungen konstruiert werden kann.

Literatur

- ALSTON, WILLIAM P., *Mysticism and Perceptual Awareness of God*, in: Mann, William (Hg.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Oxford: Blackwell 2004, 198–219.
- ALSTON, WILLIAM P., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press 1991.
- DALFERTH, INGOLF U., *Representing God's Presence*, in: *International Journal of Systematic Theology* 3:2 (2001), 237–256.
- DOUGHERTY, TRENT, *Reflections on the Deep Connection Between Problems of Evil and Problems of Divine Hiddenness*, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 8:4 (2016), 65–84.
- DOUGHERTY, TRENT/TWEEDT, CHRIS, *Religious Epistemology*, in: *Philosophy Compass* 10:8 (2015), 547–559.
- EKSTROM, LAURA, *A Christian Theodicy*, in: McBrayer, Justin P./Howard-Snyder, Daniel (Hg.), *The Blackwell Companion to The Problem of Evil*, Hoboken: Wiley 2014, 266–280.
- GASSER, GEORG, *Das Problem des Übels und seine weltanschauliche Verortung*, in: Wiertz, Oliver J. (Hg.): *Logische Brillanz – Ruchlose Denkungsart? Möglichkeiten und Grenzen der Diskussion des Problems des Übels in der analytischen Religionsphilosophie*, Münster: Aschendorff Verlag 2021, 299–327.

³⁷ RAHNER, KARL, *Über die Verborgenheit Gottes*, in: Georg Gasser/Kreiner Armin/Weidner, Veronika (Hg.): *Verborgenheit Gottes. Klassische und aktuelle Beiträge aus Theologie und Religionsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 2017, 77–93, hier: 87.

- GASSER, GEORG, Durch das Dunkel zum Heil?, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 56:2 (2014), 202–222.
- GREEN, ADAM/QUAN, KEITH A., More than Inspired Propositions, in: *Faith and Philosophy* 29:4 (2012), 416–430.
- LÖFFLER, WINFRIED, Argumente für die Existenz Gottes: Struktur und Anliegen, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure, Diskurse, Perspektiven*, Stuttgart: J. B. Metzler 2019, 91–109.
- LÖFFLER, WINFRIED, Two Kinds of ‚Christian Philosophy‘, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 5:2 (2013), 111–127.
- LOCKE, JOHN, Of the Conduct of the Understanding, in: Adamson, John William (Hg.), *The Educational Writings of John Locke*, Cambridge: Cambridge University Press 2011, 181–265.
- MORRISTON, WES, Protest and Enlightenment in the Book of Job, in: Draper, Paul/Schellenberg, J. L. (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays*, Oxford: Oxford University Press 2017, 223–242.
- MUCK, OTTO, *Rationalität und Weltanschauung. Philosophische Untersuchungen*, Innsbruck: Tyrolia 1999.
- PLANTINGA, ALVIN, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press 2000.
- PLANTINGA, ALVIN, Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?, in: Jäger, Christoph (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn: Schöningh 1998, 317–330.
- PLANTINGA, ALVIN, Reason and Belief in God, in: Plantinga, Alvin/Wolterstorff, Nicholas (Hg.), *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983, 16–93.
- PLANTINGA, ALVIN/WOLTERSTORFF, NICHOLAS (Hg.) *Faith and Rationality. Reason and Belief in God*, Notre Dame: University of Notre Dame Press 1983.
- RAHNER, KARL, Über die Verborgenheit Gottes, in: Gasser, Georg/Kreiner Armin/Weidner, Veronika (Hg.): *Verborgenheit Gottes. Klassische und aktuelle Beiträge aus Theologie und Religionsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer 2017, 77–93.
- REA, MICHAEL C., *The Hiddenness of God*, Oxford: Oxford University Press 2018.
- REA, MICHAEL C., Narrative, Liturgy, and the Hiddenness of God, in: Timpe, Kevin (Hg.), *Metaphysics and God. Essays in Honor of Eleonore Stump*, New York: Routledge 2009, 76–96.
- SCELLENBERG, J. L., *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press 1993.
- SEEMANN, AXEL (Hg.), *Joint Attention. New Developments in Psychology, Philosophy of Mind, and Social Neuroscience*, Cambridge, MA: MIT Press 2011.
- STUMP, ELEONORE, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering*, Oxford: Clarendon Press 2010.
- STUMP, ELEONORE, The Mirror of Evil, in: Morris, Thomas V. (Hg.), *God and the Philosophers. The Reconciliation of Faith and Reason*, New York: Oxford University Press 1995, 235–247.
- SWINBURNE, RICHARD, *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University Press ²2016.
- SWINBURNE, RICHARD, *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press ²2004.
- WEIDNER, VERONIKA, Verborgenheit Gottes, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure, Diskurse, Perspektiven*, Stuttgart: J. B. Metzler 2019, 245–254.
- WOLTERSTORFF, NICHOLAS P., *Lament for a Son*, London: SPCK 1987.