

1 Einleitung

1.1 Was ist Religionsphilosophie?

Die Frage, was Religionsphilosophie eigentlich ist, ist eine Meta-Frage, da sie nach der spezifischen Eigenart religionsphilosophischer Reflexion fragt. Diese Frage ist schwierig zu beantworten, da Religionen äußerst komplexe Phänomene sind. Zum einen gibt es eine schier unendliche Vielfalt an unterschiedlichen existierenden Religionen und religiösen Praktiken. Zum anderen ist es nicht einmal immer klar, wie religiöse Phänomene von anderen kulturellen und gesellschaftlichen Phänomenen abzugrenzen sind, d. h. was der zu untersuchende Gegenstand ist und anhand welcher Kriterien er überhaupt eindeutig bestimmt werden kann. Aufgrund dieser Abgrenzungsprobleme herrscht weitgehender Konsens darüber, dass es keine allgemein akzeptierte und klare Definition von Religion gibt und dass auch Versuche, eine solche zu finden, wohl zum Scheitern verurteilt sind. Eine jede Religionsphilosophie wird also mit einer gewissen Unschärfe ihres Materialobjekts leben müssen. Aber vermutlich ist diese Unklarheit von sekundärer Bedeutung. Erstens betrifft sie nicht nur die Religionsphilosophie, sondern viele andere Wissenschaften auch. Klare Grenzziehungen sind etwa in der Ökonomie, Soziologie, Psychologie oder Ökologie, um nur einige Wissenschaften zu nennen, wohl ebenfalls nicht möglich, ohne dass damit einhergehende Abgrenzungsfragen ein erfolgreiches Forschen in diesen Bereichen nachhaltig beeinträchtigen würden. Zweitens dürfte eine allgemeine und alle – oder zumindest den Großteil aller bedeutenden – Religionen umfassende Definition dermaßen abstrakt und formal sein, dass sich ihre Aussagekraft auf ein für Forschungszwecke nicht weiter brauchbares Minimum reduziert. Daher scheint das Fehlen einer allgemeinen Religionsdefinition religionsphilosophisches Arbeiten nicht weiter zu beeinträchtigen. In der aktuellen Debatte spielt das Fehlen einer solchen Definition jedenfalls keine nennenswerte Rolle.

Eine aussichtsreiche Möglichkeit, sich der Komplexität und Vielfalt religiöser Phänomene anzunähern und entsprechende Unterschiede und Gemeinsamkeiten näher zu bestimmen, besteht darin, Geltungs-

ansprüche, die in aller Regel mit Religionen einhergehen, zu explizieren. Oftmals werden ein kognitiver, praktischer und existentieller Geltungsanspruch genannt. Der theoretische Geltungsanspruch besagt, dass Religionen im Normalfall Behauptungen über die Beschaffenheit der Wirklichkeit treffen. So beziehen sich etwa die Behauptungen, dass ein Gott oder viele Götter existieren oder dass Götter nur Exemplifikationen eines grundlegenden a-personalen Urgrunds aller Wirklichkeit sind, auf die Beschaffenheit der Wirklichkeit. Behauptungen über die Wirklichkeit sind natürlich kein Spezifikum von Religion, sondern begegnen uns im Alltag auf Schritt und Tritt. Was religiöse Behauptungen über die Wirklichkeit von nicht religiösen Behauptungen unterscheidet, sind vermutlich eschatologische und soteriologische Ansprüche, mit denen sie normalerweise verbunden sind. Religiöse Behauptungen enthalten Aussagen über die Qualität des jetzigen (Heils-)Zustands der Wirklichkeit, Möglichkeiten, wie ein (unheilvoller) derzeitiger Zustand überwunden werden kann, welche Voraussetzungen für Erlösung gegeben sein müssen, was möglicherweise Anzeichen für Erlösung sind usw. Der praktische Geltungsanspruch besagt, dass Religionen nicht nur theoretische Behauptungen aufstellen, sondern diese mit normativen Vorgaben und Handlungsanweisungen in Verbindung stehen. So gehen Religionen mit ethischen Forderungen und rituellen Anleitungen einher; zudem gibt es spirituell-meditative Methoden, um einen Bezug zu Gott bzw. zum Bereich des Transzendenten herzustellen und zu vertiefen. Der existentielle Geltungsanspruch verweist hingegen auf die subjektive Bedeutung, die Religion im Leben einer Person spielt. Wenn Friedrich Schleiermacher das Wesen der Religion als ein Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit charakterisiert oder Rudolf Otto von Religion als ein ›mysterium tremendum et fascinans‹ spricht, so wird hier primär die existentielle Dimension von Religion angesprochen, wo die persönliche Aneignung religiöser Überzeugungen und deren Bedeutung für das Leben einer Person oder einer Gruppe im Vordergrund stehen.

Die einschlägigen Forschungsarbeiten in der zeitgenössischen Religionsphilosophie beschäftigen sich mit diesen religiösen Geltungsansprüchen. So finden sich in Lehrbüchern der Religionsphilosophie z. B.

folgende gängige Themen: Methodische Zugänge zur Religionsphilosophie, die Natur Gottes bzw. die göttliche Eigenschaftslehre, die Vernünftigkeit religiöser Überzeugungen, die Eigenart religiöser Erfahrung, Argumente für und wider die Existenz Gottes, das Verhältnis von Religion und Wissenschaft, das Verhältnis von Religion, Moral und Lebenssinn oder das Verhältnis von Religion und Politik (z. B. Pojman/Rea 2008 und Oppy 2015). Diese Themenauswahl spiegelt die drei zuvor genannten Geltungsansprüche durchaus wider.

An dieser Stelle lässt sich fragen, inwieweit sich Religionsphilosophie von Religionswissenschaft und Theologie unterscheidet, da alle drei Disziplinen religiöse Phänomene als ihren Forschungsgegenstand ansehen. Skizzenartig lässt sich sagen, dass Religionswissenschaft primär an der historischen Entwicklung und phänomenologischen Beschreibung religiöser Phänomene und Praktiken interessiert ist und eine Bewertung derselben im Hinblick auf Standards der Rationalität wie Konsistenz, Kohärenz oder epistemische Rechtfertigung von nachgeordneter Bedeutung ist. Theologie geht hingegen von einem gewissen religiösen Bekenntnis bzw. religiösen Vorannahmen aus, und vor diesem Hintergrund deutet sie die Wirklichkeit, entwickelt normative Vorgaben bzw. bemüht sich auch um eine argumentative Absicherung dieser Vorannahmen. Der Übergang zur Religionsphilosophie kann daher durchaus fließend sein, insbesondere dann, wenn Religionsphilosophen ein apologetisches Interesse mitbringen.

Allgemein lässt sich sagen, dass im Zentrum religionsphilosophischer Bemühungen die Frage nach der Vernünftigkeit bzw. Unvernünftigkeit religiöser Überzeugungen und Praktiken steht. Religionsphilosophie kann daher zur argumentativen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen ebenso beitragen wie zu deren Kritik. Schließlich kann Religionsphilosophie auch eigene, alternative religiöse Deutungen anhand philosophischer Überlegungen entwickeln und somit in gewisser Weise in Konkurrenz zu etablierten Religionen treten (vgl. Buckareff/Nagasawa 2016).

1.2 Analytische Religionsphilosophie

Es ist wohl keine Übertreibung zu behaupten, dass sich ein erheblicher Teil der zeitgenössischen westlichen Philosophen als in der analytischen Tradition stehend einstufen. Das Adjektiv ›analytisch‹ fungiert dabei als nähere Bestimmung, welche den anderen,

nicht analytischen Philosophen offenbar nicht zukommt. Was wird hier aber überhaupt näher bestimmt und worin besteht diese Bestimmung? ›Analytische‹ Philosophie wird normalerweise ›kontinentaler‹ Philosophie gegenüber gestellt, wobei die Methode bzw. der Stil des Philosophierens im Vordergrund steht. So wird ›analytisch‹ von Verteidigern meist als Synonym für ›argumentativ klar‹, ›präzise‹ und ›nachvollziehbar‹ verwendet, während sie ›kontinental‹ mit ›schwammig assoziativem Denken‹, ›wortgewaltigen Thesen‹ oder ›historisierendem Philosophieren‹ in Verbindung bringen. Umgekehrt weisen Kritiker der analytischen Philosophie darauf hin, dass diese scholastisch und geschichtsvergessen sowie auf logische Analysen fixiert sei. Dies habe zur Folge, dass der Preis begrifflicher Präzision und argumentativer Klarheit eine sterile Philosophie sei, die sich mit lebensfernen und oberflächlichen Detailfragen beschäftige. Diese kurze Skizzierung dürfte genügen, um deutlich zu machen, dass es sich auch hier, wie so oft, mit allgemeinen Bezeichnungen und Kontrastierungen verhält: Sie sind ungenau, gehen mit unzulässigen Komplexitätsreduktionen einher und taugen eher als Kampfbegriffe denn als Beitrag zu einer sachlichen Diskussion. Als solche undienlichen Kontrastierungen sind wohl auch die Begriffe ›analytisch‹ und ›kontinental‹ einzustufen, da sie im besten Fall vage und im schlimmsten Fall grob irreführend und polemisch sind.

So weist etwa Hans Joachim Glock in seiner eingehenden Studie *What is Analytic Philosophy?* nach, dass es eine klare Abgrenzung zwischen ›analytisch‹ und ›nicht-analytisch‹ vermutlich gar nicht gibt. Weder unter geographischer, sprachlicher, historiographischer, inhaltlicher, methodischer oder ethisch-politischer Rücksicht lässt sich ein sinnvolles Abgrenzungskriterium ausmachen (Glock 2014; ähnlich: Bieri 2007). Am ehesten lassen sich die Begriffe an der vornehmlichen Orientierung an gewissen Philosophen festmachen. Wer meist Philosophen wie Frege, Russell, Carnap, Ayer oder Quine und ihre Schüler als Referenzautoren verwendet, wird eher der Philosophie in der analytischen Tradition zuzurechnen sein, während sich jemand, der sich an Kant, Nietzsche, Heidegger oder Derrida orientiert, vermutlich im kontinentalen Lager beheimatet fühlt.

Die Unterscheidung zwischen ›analytisch‹ und ›kontinental‹ ist folglich mit Vorsicht zu gebrauchen, aber da es sich in der Zwischenzeit um ein feststehendes und häufig gebrauchtes Begriffspaar in der Philosophie handelt, würde die Forderung, seine Verwendung ganz aufzugeben, wohl wenig Sinn machen.

Wenn es jedoch korrekt ist, dass die Unterscheidung historische Entwicklungslinien – wenngleich vage – nachzeichnet, so können ›analytisch‹ und ›kontinental‹ im Sinne einer ersten Annäherung auf diese Weise durchaus sinnvoll verwendet werden. Daher erscheint ein kurzer Aufriss der Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie als sinnvoll und hilfreich für ein angemessenes Verständnis dieses philosophischen Forschungszweigs.

1.3 Zur Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie

Darstellungen historischer Entwicklungslinien sind stets heikel, da sie immer mit einer gewissen Willkür erfolgen und komplexitätsreduzierend vorgehen. Aber sie können dahingehend eine wertvolle Orientierungshilfe leisten, als sie Schneisen in ein Dickicht schlagen, das ansonsten für Nicht-Spezialisten unüberschaubar bliebe.

Aus diesem Grund unterteilen wir die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie von ihren Anfängen bis in die Gegenwart in vier Abschnitte und behandeln gesondert davon noch Ausblicke in eine mögliche Zukunft der analytischen Religionsphilosophie. Der erste Abschnitt umfasst die Zeit des Wiener Kreises und die Verteidigung des sogenannten Verifikationsprinzips. Der zweite Abschnitt ist durch den Niedergang des Verifikationsprinzips gekennzeichnet sowie durch das zunehmende sprachphilosophische Interesse an den Eigenheiten religiöser Sprache. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich vornehmlich mit epistemischen Fragen der Rechtfertigung religiösen Glaubens. Der vierte Abschnitt lässt sich durch eine zunehmende Proliferation der diskutierten Themen charakterisieren, da neben sprachphilosophischen und epistemischen Fragen zunehmend Themen der systematischen Theologie religionsphilosophisch bearbeitet werden. Im Folgenden werden die einzelnen Abschnitte genauer vorgestellt.

Als 1929 die als ›Wiener Kreis‹ bekannte Gruppe von Philosophen und Wissenschaftlern ihr Manifest mit dem Titel »Wissenschaftliche Weltauffassung« veröffentlichte, machte sie deutlich, dass philosophische Probleme grundsätzlich unter zwei Kategorien fallen – logische Probleme oder verdeckte empirische Fragen. Dementsprechend gibt es entweder Sätze über empirische Sachverhalte, die anhand empirischer Gegebenheiten auf ihre Wahrheit hin zu überprüfen sind oder es gibt Sätze über logische Sachverhalte, deren

Wahrheit sich mit Mitteln der logischen Analyse überprüfen lässt. Metaphysische und theologische Sätze sind keiner dieser beiden Kategorien zuzuordnen. Sie drücken vielmehr auf ungeschickte und verkappte Weise ein Lebensgefühl oder normative Einstellungen aus, aber keine theoretischen auf ihre Wahrheit hin zu überprüfenden Sachverhalte. Daher, so die harsche Schlussfolgerung, können theologische Sätze nicht wahr oder falsch sein. Da sie außerhalb der Überprüfung durch das Verifikationsprinzip stehen, handelt es sich um bloße Scheinsätze. Schlüsselfiguren aus der Anfangszeit der analytischen Philosophie wie Rudolf Carnap oder Alfred Ayer äußerten sich somit zur Religionsphilosophie ausschließlich negativ-dekonstruktiv.

Wie viele andere philosophische Vorschläge ereilte aber auch das Verifikationsprinzip ein schleichernder Tod, da kein zufriedenstellender Begriff der Verifikation erarbeitet werden konnte. Zudem wurde nach dem Zweiten Weltkrieg der Einfluss des späten Wittgenstein spürbar, der auf die vielfältigen Verwendungsweisen der Sprache aufmerksam machte und sinnvolle Rede nicht auf deskriptive Aussagen reduziert wissen wollte. Diese veränderten Parameter leiten die zweite Entwicklungsstufe der analytischen Religionsphilosophie ein. In einer an der Universität Oxford von Antony Flew ausgelösten Diskussion über die Verifikation bzw. Falsifikation religiöser Behauptungen (vgl. Flew/MacIntyre 1955) verweist etwa Richard Hare durch die Einführung des Kunstwortes ›blik‹ darauf, dass für religiöse Rede nicht primär wahre bzw. falsche Aussagen im Vordergrund stehen, sondern der grundsätzliche Zugang einer Person zur Wirklichkeit. Wer einen religiösen ›blik‹ hat, sieht und deutet die Wirklichkeit auf bestimmte Art und dieser ›blik‹ unterscheidet sich vom Wirklichkeitszugang anderer Personen, die einen anderen oder gar keinen religiösen ›blik‹ einnehmen. Oder Basil Mitchell argumentiert dafür, dass religiöse Einstellungen häufig mit religiösen Erfahrungen einhergehen, aus welchen sich Grundannahmen über Wirklichkeit ableiten lassen, die durch weitere Belege gestützt oder unterminiert werden können. Es werden also grundlegende Unterschiede zwischen wissenschaftlicher und theologischer Rede betont, wobei letztere aber nicht auf rein praktisch-subjektive Elemente reduziert wird. Theologische Rede enthält im Normalfall einen ›Erklärungsanteil‹, aber sie ist auch – vielleicht sogar primär – Ausdruck einer ›Lebensform‹ bzw. einer grundlegenden Haltung gegenüber der Wirklichkeit, die sich erst aus einer Teilnehmer-Perspektive auf an-

gemessene Weise erschließt. In dieser Phase deutet sich die Weiterentwicklung der analytischen Religionsphilosophie der kommenden Jahrzehnte bereits an: Religiöser Rede wird ein realistischer Bestandteil zugesprochen, und in der Folge verlagert sich die Frage von der grundsätzlichen Sinnhaftigkeit religiöser Rede hin zur Frage nach der Rationalität religiöser Überzeugungen.

Diese Periode der Religionsphilosophie, die man als dritte Entwicklungsphase bezeichnen kann, setzt Ende der 1970er Jahre ein und ist insbesondere mit den Namen des amerikanischen Philosophen Alvin Plantinga als Hauptvertreter der sogenannten reformierten Erkenntnistheorie und des Oxforder Philosophen Richard Swinburne als Hauptvertreter eines probabilistischen Ansatzes der Gotteslehre verknüpft. Als Marksteine können die Gründung der Society of Christian Philosophers (SCP) im Jahr 1978 durch William Alston, Alvin Plantinga u. a., Richard Swinburnes Triologie *The Coherence of Theism* (1977), *The Existence of God* (1979) und *Faith and Reason* (1981) sowie die von Alvin Plantinga und Nicholas Wolterstorff herausgegebene Aufsatzsammlung *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (1983) angegeben werden.

Begonnen werden soll mit einer Skizzierung der reformierten Erkenntnistheorie: Die Frage nach der Rationalität religiöser Überzeugungen wird seit der Aufklärung vornehmlich von einem religiös-neutralen Ausgangspunkt aus gestellt (bzw. innerhalb durch Kant beeinflusster philosophischer Ansätze überhaupt weitgehend aus dem Bereich theoretischer Fragestellungen ausgelagert). Folglich liegt die Beweislast beim Theisten, aufzuzeigen, durch welches ›Fundament‹ grundlegender Wahrheiten, das für jede vernünftige und intellektuell redliche Person prinzipiell zugänglich ist, eine religiöse Überzeugung abgesichert wird. Vertreter der sogenannten ›reformierten Erkenntnistheorie‹ wenden sich gegen diese als ›Fundationalismus‹ bezeichnete Begründungsstrategie. Sie argumentieren dafür, dass es verschiedene Arten basaler Überzeugungen gibt, zu denen auch religiöse Überzeugungen gehören können, die in der Folge nicht durch grundlegendere, nicht-religiöse Überzeugungen epistemisch abgesichert werden müssen. So mag ein Theist die Überzeugung »Gott liebt seine Schöpfung« aufgrund einschneidender Erfahrungen als basal ansehen; Nicht-Theisten werden diese Einschätzung hingegen kaum teilen. Dabei sind beide – sofern keine epistemischen Einschränkungen oder Täuschungen vorliegen – gerechtfertigt, relativ zu ih-

ren spezifischen Umständen die jeweilige theistische bzw. nicht-theistische Überzeugung als basal einzustufen. Durch die Verteidigung der These, religiöse Überzeugungen können basal sein, werden Theisten von der argumentativen Bringschuld befreit, aufzuzeigen, dass religiöse Überzeugungen erst durch entsprechende fundationalistisch abgesicherte Abhängigkeitsbeziehungen rational gerechtfertigt sind. Die argumentative Bringschuld verlagert sich vielmehr dahin, mögliche Einwände in Bezug auf eine religiöse Überzeugung zu prüfen bzw. durch entsprechende Gegenargumente zu blockieren. Kurz zusammengefasst lässt sich die Strategie so skizzieren: ›Man mache einen Vorschlag vor dem Hintergrund der eigenen religiösen Überzeugungen, warte dann auf entsprechende Einwände und suche in der Folge nach Argumenten, diese Einwände zurückzuweisen bzw. mindestens abzuschwächen.‹

Abschließend erscheint es wichtig zu betonen, dass der Ansatz der reformierten Erkenntnistheorie nicht mit einem Fideismus zu verwechseln ist. Letzterer konstatiert eine Spannung oder gar einen Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft; Vertreter der reformierten Erkenntnistheorie argumentieren hingegen für die Annahme, dass der Glaube an die Existenz Gottes genauso basal und rational gerechtfertigt sei wie die Annahme, dass es eine Außenwelt gibt oder dass neben mir noch weitere menschliche Personen existieren.

Neben der reformierten Erkenntnistheorie wurde etwa zeitgleich noch eine weitere Strategie der Verteidigung religiöser Überzeugungen entwickelt, die aufs Engste mit Richard Swinburne verknüpft ist. Swinburne akzeptiert als allgemeine rationale Verständigungsgrundlage die gängigen Kriterien zur Beurteilung wissenschaftlicher Hypothesen und Argumente. Vor diesem Hintergrund sieht er die Aufgabe des Religionsphilosophen darin, das theistische Weltbild als rationale und plausible Erklärungshypothese der Wirklichkeit auszuweisen, die im Idealfall sogar nicht-theistische Hypothesen an Erklärungskraft übertrifft. Swinburne argumentiert dafür, dass im Lichte verschiedener Sachverhalte wie der Komplexität und Ordnung des Universums, der Schönheit der Natur, der Existenz (selbst)bewusster Lebewesen, Wundererfahrungen oder religiöser Erfahrungen die Annahme der Existenz Gottes wahrscheinlicher ist als die Annahme, dass dies nur das zufällige Ergebnis des Zusammenspiels blinder Naturkräfte sei. Der Theismus 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. Dieses Ergebnis ist attraktiv: Zum einen wird dem Theisten eine rational-theistische Alternative zu naturalistisch-atheistischen Welterklärungen angeboten. Zum anderen bleibt genügend Platz für den Glauben erhalten, da die Existenz Gottes nicht rationalistisch bewiesen werden kann.

Diese kurzen Ausführungen genügen, um aufzuzeigen, dass der Ansatz der reformierten Erkenntnistheorie und der Ansatz Swinburnes – trotz erheblich unterschiedlicher Vorgangsweisen – die gemeinsame Annahme teilen, dass eine rationale Rechtfertigung religiöser Überzeugungen nicht nur möglich, sondern auch unentbehrlich ist, wenn der Theismus als eine mögliche Option rationaler Weltauffassung ernstgenommen werden soll. Beide Ansätze stehen auf je ihre Weise in der Tradition des ›fides quaerens intellectum‹, des nach Gründen suchenden Glaubens.

An dieser Stelle muss auf einen weiteren Grund hingewiesen werden, der für die Entwicklung und das Florieren der analytisch orientierten Religionsphilosophie in den letzten Jahrzehnten von besonderer Relevanz war: die persönliche religiöse Überzeugung, einen wichtigen Dienst für die eigene Religionsgemeinschaft zu leisten, weil ein religiöses Weltbild *ad intra* und *ad extra* rational verteidigt und plausibilisiert werden muss. Exemplarisch hierfür mag die Entscheidung von Alvin Plantinga stehen, das Studium an der prestigereichen Harvard University aus Sorge, sein philosophisches Engagement aus dem Glauben heraus aufgeben zu müssen, abzubrechen, um bei dem – außerhalb religiöser Fachkreise weitgehend unbekanntem – christlichen Philosophen William Jellema am philosophisch relativ unbedeutenden Calvin College zu studieren (Plantinga 1993, 53).

Das Verständnis, dass Religionsphilosophie nicht nur als eine philosophische Teildisziplin unter anderen zu verstehen ist, sondern von unmittelbarer Relevanz für die rationale Rechtfertigung eines religiös geprägten Weltbildes ist, führte in weiterer Folge zur Hinwendung zu Themen, die traditionell in der systematischen Theologie verortet waren. So kennzeichnet sich die vierte Entwicklungsphase der analytischen Religionsphilosophie durch eine zunehmende Behandlung theologischer Begrifflichkeiten aus. Beispielhaft seien der Wunderbegriff, die Auferstehung, das Bittgebet und die Erbsünde genannt. Es geht nicht mehr primär um die rationale Rechtfertigung eines theistischen Weltbildes *in toto*, sondern um die spe-

zifische philosophische Reflexion und Rechtfertigung wesentlicher Elemente dieses Weltbildes. So wird etwa die philosophische Debatte der personalen Identität herangezogen, um die religiöse Frage der Auferstehung und des Weiterlebens nach dem Tod zu behandeln. In der Folge finden wir in der aktuellen religionsphilosophischen Diskussion Ansätze zur Auferstehung, die z. B. von animalistischen, dualistischen, konstruktivistischen oder vierdimensionalen Grundannahmen ausgehen. Ebenso werden kausalitätstheoretische Überlegungen, metaphysische Zugänge zu Dispositionen oder die Handlungstheorie bemüht, um den Wunderbegriff zu explizieren.

Es ist selbstredend, dass durch die Hinwendung zu genuin theologischen Themen die Grenzen zwischen Religionsphilosophie und systematischer Theologie zunehmend verschwimmen. Dass sich in der Zwischenzeit in theologischen Fachkreisen bereits der Begriff der analytischen Theologie als eigene theologische Methodik etabliert hat, verwundert vor dem Hintergrund dieser Entwicklung nicht wirklich.

1.4 Ausblick in die Zukunft der analytischen Religionsphilosophie

Zukunftsprognosen sind naturgemäß schwierig zu erstellen und unsicher zugleich. In der aktuellen Diskussion lassen sich aber einige Trends bzw. Forderungen bezüglich der Zukunft der analytischen Religionsphilosophie ablesen, welche für die nächsten Jahrzehnte prägend sein dürften.

Ein erster Trend: Wie dargestellt, ist Religionsphilosophie dank der Arbeiten von Religionsphilosophen wie Plantinga und Swinburne aus ihrem einstigen Schattendasein hervorgetreten und zu einer anerkannten Subdisziplin innerhalb der analytischen Philosophie geworden. Die Anzahl religionsphilosophischer Arbeiten ist seit Jahren im Steigen begriffen. So fanden sich im April 2019 ca. 96.000 Einträge zum Thema ›Religionsphilosophie‹ in PhilPapers, der größten Datenbank philosophischer Literatur, wobei ein Großteil dieser Beiträge analytisch ausgerichtet ist. Zum Vergleich werden in der Rubrik ›Philosophie des Geistes‹ zur gleichen Zeit ca. 95.000 Einträge angeführt und unter ›Logik‹ fallen ca. 86.000 Einträge; eindeutig stärker sind nur die Rubriken ›angewandte Ethik‹ mit ca. 165.000 Einträgen, ›Sozial- und politische Philosophie‹ mit ca. 140.000 Einträgen, ›antike Philosophie‹ mit ca. 117.000 Einträgen und ›Philosophie der Kognitionswissenschaften‹ mit ca. 101.000

Einträgen vertreten. Natürlich bildet diese Datenbank nicht alle philosophischen Arbeiten zu den jeweiligen Subdisziplinen ab und es gibt zudem zahlreiche inhaltliche Überschneidungen mit logischen, epistemischen und ontologischen Fragen, sodass auch eine andere Zuordnung möglich gewesen wäre. Aber als Beleg für die beeindruckende Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie in den letzten Jahrzehnten und als Zeichen ihrer derzeitigen Vitalität dienen diese Zahlen durchaus. Ersichtlich wird auch, dass dabei theistische Themen christlicher Provenienz dominieren. So fallen beispielsweise ca. 9000 Beiträge in die Kategorie ›Argumente für oder wider den Theismus‹, ca. 4100 Beiträge in die Kategorie ›göttliche Eigenschaftslehre‹, ca. 2800 Beiträge in den Bereich ›Auferstehung, Himmel und Hölle‹, ca. 2300 Beiträge in den Bereich ›Trinität, Inkarnation und Erlösung‹ und 1500 Beiträge in den Bereich ›Wunder‹. Diese Dominanz ist nicht weiter verwunderlich, wenn man berücksichtigt, dass die Galionsfiguren analytischer Religionsphilosophie sich explizit als christlich orientierte Philosophen verstehen, wobei – wie angedeutet – die Grenzen zu systematisch-theologischen Themen vielfach verschwimmen, wenn man etwa die Herausbildung der sogenannten analytischen Theologie im Blick hat (vgl. Gasser/Jaskolla/Schärtl 2017). Es ist zu vermuten, dass diese theistisch-christlich orientierte Dominanz in den nächsten Jahrzehnten durch eine zunehmend globalisierte Philosophie zwar sinken, aber dennoch anhalten wird – nicht zuletzt aus strukturell-institutionellen Gründen, da der Religionsphilosophie vielfach an christlich-konfessionell geprägten philosophischen und theologischen Hochschuleinrichtungen eine besonders wichtige Rolle zugesprochen wird.

Ein zweiter Trend: Wenngleich analytische Religionsphilosophie vielfach mit christlicher analytischer Religionsphilosophie gleichzusetzen ist, lässt sich ein steigendes Interesse an anderen religiösen Traditionen erkennen. So gibt es mittlerweile analytische Ansätze aus einer jüdischen, islamischen, buddhistischen oder hinduistischen Perspektive. Solche Ansätze werden von verschiedener Seite explizit begrüßt, da durch die Überrepräsentation christlich geprägter Philosophen die Gefahr steigt, kognitiven Verzerrungen wie einer methodischen Voreingenommenheit, Bestätigungsfehlern und intellektueller Selbstüberschätzung zu erliegen (vgl. De Cruz/De Smedt 2016). Zudem eröffnet eine religiös diversifizierte und in diesem Sinn ›globalisierte‹ Religionsphilosophie neue Perspektiven auf ein Thema, die einer konfessionell einheitlich

geprägten Community verborgen bleiben könnten. Religiöser Dissens kann positiv zum eigenen Problembewusstsein beitragen bzw. Stärken und Grenzen der eigenen Position deutlich hervortreten lassen.

Ein dritter Trend: Es gibt eine wachsende Anzahl an Philosophen, welche das Betreiben religionsphilosophischer Forschung aus einer explizit religiösen Perspektive als grundsätzlich problematisch ansehen und nach einer Erneuerung der derzeitigen Religionsphilosophie rufen. Die Kritik lautet, dass die aktuellen Arbeiten meist eine positiv-apologetische oder negativ-kritische Haltung zu etablierten Religionen, vornehmlich dem Christentum, einnehmen und damit in ihrem methodischen Vorgehen, in ihrer Themenauswahl und in ihren Evaluationskriterien zu sehr religiös beeinflusst sind oder gar in einer Form systematischer Theologie münden. Zudem wird auf diese Weise das ganze Potential religionsphilosophischen Fragens nicht ausgeschöpft, da der Blick von vorne herein methodisch und inhaltlich vorgeprägt, um nicht zu sagen eingeengt ist. Das Ziel müsse daher sein, ein von religiösen Vorannahmen freies Nachdenken über Gott und den Bereich der Transzendenz oder über wünschenswerte Weiterentwicklungen religiöser Traditionen und entsprechender normative Fragen zu etablieren (vgl. Draper/Schellenberg 2017).

Sofern diese Trends keine völligen Fehleinschätzungen darstellen, dürfte sich die analytische Religionsphilosophie in naher Zukunft methodisch und thematisch auf interessante Weise erweitern. Während zum einen die bisherige christlich beeinflusste Prägung weiterlaufen wird, ist es zum anderen wahrscheinlich, dass zunehmend Themen anderer Religionen sowie des religiösen Pluralismus und des Peer-Disagreement die Agenden der analytischen Religionsphilosophie mitbestimmen werden. Schließlich dürfte die Beschäftigung mit alternativen Gotteskonzepten und Religiositätsformen jenseits etablierter und gelebter Religionen an Bedeutung gewinnen. Solche Entwicklungen sind durchaus zu begrüßen. Sie eröffnen einen weiten und ergebnisoffenen Fragehorizont zum Thema ›Religion‹. Religionsphilosophie kann sich somit stärker als bisher auch als attraktives Betätigungsfeld für solche Philosophen erweisen, für die gelebte Religion im eigenen Leben keine besondere Rolle spielt, die sich aber aus intellektuellen Gründen dafür interessieren – so wie andere Philosophen etwa die Semantik kontrafaktischer Konditionale, die Kohärenztheorie der Wahrheit, den Substanzbegriff oder den meta-ethischen nicht-naturalistischen Realismus spannend finden, obwohl sich der unmittel-

bare Lebensvollzug dieser Themen ebenfalls in Grenzen halten dürfte. Das mit der Religionsphilosophie häufig assoziierte Verdachtsmoment, am Ende nur eine verdeckte Apologetik oder natürliche Theologie zum Ziel zu haben, würde jedenfalls erheblich abgeschwächt. In unseren Augen sind dies gute Neuigkeiten für eine fruchtbare Weiterentwicklung der Religionsphilosophie als genuin philosophische Subdisziplin.

1.5 Zum Anliegen des Handbuchs

Das vorliegende Handbuch verschreibt sich der Aufgabe einen möglichst umfassenden Überblick über den Diskurs der analytischen Religionsphilosophie für eine deutschsprachige Leserschaft zu bieten. Wie skizziert, lässt sich seit Mitte des 20. Jahrhunderts im angelsächsischen Raum ein Wiedererstarken religionsphilosophischer Diskussionen beobachten, die in der Zwischenzeit eine beeindruckende thematische Vielfalt und argumentative Präzision erreicht haben. Diese Debatten orientieren sich weniger an historischen Referenzgrößen als an systematischen Fragestellungen (vgl. Deuser 2009, Löffler 2019, Ricken 2003, Schulz/Wenzel/Wiese 2020). Die unmittelbaren Bezugspunkte sind die jeweiligen logisch-semantischen, epistemischen, metaphysischen und ethischen Diskurse. Während das Anfangsstadium der analytischen Diskussion auch in der deutschsprachigen Debatte eingehend dokumentiert wurde (vgl. Dalferth 1974), beschränkt sich die Rezeption der jüngeren Entwicklungen auf wenige wertvolle Einführungen mit Übersetzungen thematisch unterschiedlicher klassischer Referenzbeiträge (Jäger 1998 und Irlenborn/Koritensky 2013) oder auf Übersetzungsbände spezieller Debatten (Brüntrup/Rugel/Schwartz 2010 zur Auferstehung; Stump/Gasser/Grössl 2015 zu Gottes Allwissenheit und Gasser/Kreiner/Weidner 2019 zu Gottes Verborgenheit).

Das Desiderat des vorliegenden Handbuchs ist es hingegen, die prägenden Diskussionen der aktuellen analytischen Religionsphilosophie möglichst umfassend darzulegen. Es wendet sich dabei sowohl an eine Leserschaft, die sich erstmals einen allgemeinen Überblick über die analytische Religionsphilosophie, ihre Protagonisten, etablierte Diskurse und neue Entwicklungen verschaffen wollen, als auch an jene Leserinnen und Leser, die gezielt nach Informationen und Hintergrundwissen zu einzelnen Aspekten suchen.

1.6 Zum Aufbau des Handbuchs

Die Beiträge des Bandes wurden in drei Sektionen gegliedert. Jedes Kapitel repräsentiert einen Teilaspekt und bietet weiterführende internationale Forschungs- und Primärliteratur. Am Ende des Handbuchs wurde zudem eine Liste deutschsprachiger Literaturempfehlungen erstellt. Diese ermöglichen den Leserinnen und Lesern einerseits eine weiterführende Vertiefung einzelner Teilbereiche und informieren andererseits über den aktuellen Diskussionsstand der deutschsprachigen Debatte.

Die *erste* Sektion porträtiert Persönlichkeiten, deren Beitrag für die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie aus heutiger Sicht als neuralgisch zu werten ist. Der Bezug wird dazu auf Personen ausgeweitet, deren Schriften vielleicht nicht im engen Sinn zur Debatte zählen, die allerdings damit die heutige Diskussion nachhaltig stimuliert haben. Dies gilt etwa für die Beiträge von Bernard Bolzano und William James. Alfred J. Ayer und Antony Flew eröffnen mit ihren religionskritischen Entwürfen die Debatte, die mit den Beiträgen von John Hick, Dewi Z. Philips, Alvin Plantinga und Richard Swinburne dann volle Fahrt aufnimmt. Eine weitere kritische Stimme ist jene von John L. Mackie, dessen Schriften die atheistische Kontrastfolie zu jenen von Alvin Plantinga oder Richard Swinburne bilden. Der Artikel über Norman Kretzmann mit Eleonore Stump und Marilyn McCord Adams steht paradigmatisch für eine Strömung innerhalb der gegenwärtigen Debatte, die sich verstärkt um die Theologie der Scholastik als Gesprächspartner bemüht.

Die *zweite* Sektion nimmt sich der klassischen Diskurse der analytischen Religionsphilosophie an. Um ein klareres Bild zu erhalten, werden mit ›Existenz Gottes‹, ›Eigenschaften Gottes‹ sowie den Verhältnisbestimmungen von ›Gott – Mensch‹ und ›Gott – Welt‹ vier Diskussionszusammenhänge voneinander unterschieden. Der erste Diskussionszusammenhang nimmt den Topos der klassischen Gottesbeweise auf und versucht zu zeigen, wie sich auf Grundlage von philosophischen Argumenten die Existenz des Gottesbegriffs plausibilisieren lässt. Damit wird kein wissenschaftliches Beweisverfahren bestritten, als vielmehr für die Kohärenz und Stringenz eines philosophischen Modells geworben. Während der erste Diskussionszusammenhang grundsätzlich an der Möglichkeit des Gottesbegriffs arbeitet, präzisiert der zweite die Form, wie ein solcher Gottesbegriff beschaffen sein sollte, um sich nicht in argumentative Regresse und Zirkel

zu verstricken. Besagte Diskussionszusammenhänge verzeichneten in den vergangenen drei Dekaden einen so starken Zuwachs, dass sich gegenwärtig die Herausbildung einer eigenständigen ›analytischen Theologie‹ (vgl. Gasser/Jaskolla/Schärfl 2017) abzeichnet. Unter der ersten Verhältnisbestimmung wird auf die Einstellung eines Gläubigen zu Gott näher eingegangen. Dies betrifft die religiöse Erfahrung, das Verhältnis zur Moral sowie unterschiedliche Formen des Gottvertrauens. Demgegenüber verhandelt die zweite Verhältnisbestimmung die Beziehung von Gott und Welt. Dies betrifft teils sehr unterschiedliche Debatten, wie etwa jene der religiösen Sprache, das Problem des Übels, die Verborgenheit Gottes sowie den Status und Stellenwert von Wundern.

Die dritte Sektion greift aktuelle Entwicklungen der laufenden Debatten heraus und legt den Fokus auf Denkformen, Modelle und Wege, die sich zunehmender Beliebtheit erfreuen. Daher werden separat die Denkformen des Offenen Theismus, Panentheismus und der Prozessphilosophie thematisiert. Besagte Paradigmen erscheinen aus heutiger Perspektive wegweisend. Zudem wird auf die Debattenzusammenhänge des Neuen Atheismus, der Frage nach nicht-personalen Gotteskonzepten, das Verhältnis von Naturalismus und Religion und auf die Frage des religiösen Pluralismus eingegangen.

Es soll nicht verschwiegen werden, dass es noch weitere bedeutende Themen gegeben hätte. Zu denken wäre etwa an ›Feminismus und analytische Religionsphilosophie‹, ›heilige Texte‹, ›eschatologische Entwürfe‹, ›Religion und Gewalt‹, ›Religion und Naturwissenschaft‹, ›empirische Zugänge zur Religionsphilosophie‹, ›das Bittgebet‹, ›Prophetie und Offenbarung‹, ›Blasphemie‹, ›Religion im öffentlichen Raum‹ oder ›Religion und Toleranz‹. Zu diesen und weiteren Themen gibt es spannende Entwürfe von analytischer Seite, die ebenfalls eine Erwähnung verdient hätten. Dies hätte den vorgegebenen Rahmen des Handbuchs aber bei weitem gesprengt, weswegen wir uns veranlasst sahen, eine Eingrenzung auf die in der bisherigen Debattenlage vermutlich einflussreichsten und prägendsten Diskussionsstränge vorzunehmen. Dass eine solche Auswahl in gewisser Weise der Willkür unterworfen und im Auge des Betrachters liegt, ist selbstredend.

Literatur

- Bieri, Peter: Was bleibt von der analytischen Philosophie?
In: Deutsche Zeitschrift für Philosophie 55 (2007), 333–344.
- Brüntrup, Godehard/Rugel, Matthias/Schwartz, Maria (Hg.): Auferstehung des Leibes – Unsterblichkeit der Seele. Stuttgart 2010.
- Buckareff, Andrei/Nagasawa, Yujin (Hg.): Alternative Concepts of God. Essays on the Metaphysics of the Divine. Oxford 2016.
- Dalferth, Ingolf U. (Hg.): Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. München 1974.
- De Cruz, Helen/De Smedt, Johan: How Do Philosophers Evaluate Natural Theological Arguments? An Experimental Philosophical Investigation. In: De Cruz, Helen/Nichols, Ryan (Hg.): Advances in Religion, Cognitive Science, and Experimental Philosophy. New York 2016, 119–142.
- Deuser, Hermann: Religionsphilosophie. Berlin 2009.
- Draper, Paul/Schellenberg, John L. (Hg.): Renewing Philosophy of Religion. Oxford 2017.
- Flew, Antony/MacIntyre, Alasdair (Hg.): New Essays in Philosophical Theology. London 1955.
- Gasser, Georg/Jaskolla, Ludwig/Schärfl, Thomas (Hg.): Handbuch Analytische Theologie. Münster 2017.
- Gasser, Georg/Kreiner, Armin/Weidner, Veronika (Hg.): Verborgenheit Gottes. Klassische und aktuelle Beiträge aus Theologie und Religionsphilosophie. Stuttgart 2019.
- Glock, Hans-Joachim: Was ist analytische Philosophie? Darmstadt 2014.
- Irlenborn, Bernhard/Koritensky, Andreas (Hg.): Analytische Religionsphilosophie. Darmstadt 2013.
- Jäger, Christoph (Hg.): Analytische Religionsphilosophie. Stuttgart 1998.
- Löffler, Winfried: Religionsphilosophie. Darmstadt 2019.
- Oppy, Graham (Hg.): The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion. London/New York 2015.
- Plantinga, Alvin: Spiritual Autobiography. In: Clark, Kelly J. (Hg.): Philosophers Who Believe in God. The Spiritual Journey of 11 Leading Thinkers. Downers Grove 1993, 45–82.
- Plantinga, Alvin/Wolterstorff, Nicholas (Hg.): Faith and Rationality. Reason and Belief in God. Notre Dame 1984.
- Pojman, Louis P./Rea, Michael C. (Hg.): Philosophy of Religion. An Anthology. Belmont 2008.
- Ricken, Friedo: Religionsphilosophie. Stuttgart 2003.
- Schulz, Heiko/Wenzel, Knut/Wiese, Christian (Hg.): Handbuch Religionsphilosophie. Stuttgart 2020.
- Stump, Eleonore/Gasser, Georg/Grössl, Johannes (Hg.): Göttliches Vorherwissen und menschliche Freiheit. Beiträge aus der aktuellen analytischen Religionsphilosophie. Stuttgart 2019.

Georg Gasser / Klaus Viertbauer