

## 30 Die Erkenntnistheorie der religiösen Vielfalt und des religiösen Dissenses

Wir leben in einem Zeitalter der religiösen Vielfalt. Es gibt viele unterschiedliche und scheinbar inkompatible religiöse und säkulare Glaubensformen, die einander mit einer erstaunlichen Intensität und Geschwindigkeit dank Globalisierung und sozialen Medien begegnen. Damit wächst die Einsicht, dass das eigene Überzeugungssystem nicht mehr einfach als gegeben und plausibel anzunehmen ist. Aufgrund dieser neuen Entwicklungen haben sich in den letzten Jahren intensive philosophische Diskussionen ergeben. Dabei dreht es sich im Kern um die Frage, was Wahrheit im Hinblick auf Religion bedeutet und wie wir sie im Lichte der religiösen Vielfalt erkennen können. Besonders die letztere, erkenntnistheoretische, Frage ist Thema dieses Kapitels.

Ein Überzeugungssystem ist eine Menge von Überzeugungen, die in epistemischen Relationen zueinander stehen. Worin bestehen spezifisch *religiöse* Überzeugungssysteme? Eine Möglichkeit besteht darin, sie durch ihre Rolle im Leben des Gläubigen zu explizieren. Unseren Zwecken dient aber ein Verständnis religiöser Überzeugungen mittels ihrer *Inhalte* besser, da es um religiöse Wahrheit und Erkenntnis geht. Was aber religiöse Glaubensinhalte kennzeichnet, ist selbst alles andere als klar. Hier soll der Hinweis genügen, dass sie in der Regel auf vortheorietische Weise intuitiv erkennbar sind. Paradigmatisch sind Überzeugungen, die die Existenz einer transzendenten Realität postulieren oder implizieren (wobei der Buddhismus häufig als ein Ausnahmefall erwähnt wird), oder Überzeugungen, die gewisse Lebensweisen im Hinblick auf eine solche Realität vorschreiben.

Wie religiöse Überzeugungssysteme überhaupt wahr oder falsch sein können, ist eine hochkomplizierte Frage, denn normalerweise wird vorausgesetzt, dass die religiöse Wirklichkeit unsere menschlichen Begriffe und Erkenntnisfähigkeiten erheblich übersteigt. Selbst dann, wenn diese Wirklichkeit sich selbst offenbaren würde, wäre eine entsprechende Kommunikation durch unsere kognitiven Begrenzungen immens eingeschränkt. Im Folgenden wird von der Annahme ausgegangen, dass religiöse Überzeugungssysteme wahr oder falsch sein können; die Details müssen jedoch aus Platzgründen der religiösen Semantik überlassen werden (s. Kap. 20).

Die folgende Diskussion wird hauptsächlich innerhalb eines westlichen und christlich geprägten Be-

zugsrahmens geführt werden. Nach Maßgaben der Übertragbarkeit dieser Debatte in die theoretischen Bezugsrahmen anderer religiöser Traditionen, ist dieses Kapitel auch für diese von Relevanz.

Es wird mit einer kurzen Erläuterung der Frage nach der Exklusivität oder Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche angefangen (Abschn. 30.1). Als Nächstes wird ein Argument besprochen, das aus der religiösen Vielfalt eine Bedrohung der epistemischen Rechtfertigung der eigenen Überzeugungen über die Religion erschließt (Abschn. 30.2–3). Religiöse Vielfalt darf allerdings nicht (nur) als eine epistemische Gefährdung verstanden werden, sondern der religiöse Dissens, den sie ermöglicht, kann die Gelegenheit bieten, neue Einsichten über die Religion zu gewinnen. Mit einer Erläuterung dieser Möglichkeit werde ich abschließen (Abschn. 30.4–5).

### 30.1 Religiöse Wahrheit

Angesichts des wachsenden Bewusstseins religiöser Vielfalt hat die folgende *Frage nach religiöser Wahrheit* viel Aufmerksamkeit erzeugt: Welches (oder welche) der verschiedenen religiösen Überzeugungssysteme entspricht (oder entsprechen) der Wirklichkeit am besten? Eine Antwort, die wir den *Naturalismus* nennen können, lautet: Keines, solange das religiöse Überzeugungssystem eine transzendente oder übernatürliche Realität postuliert. Der Naturalismus soll in diesem Artikel jedoch nicht weiter besprochen werden (vgl. aber Tetens 2015, Kap. 1). Beschränkt man sich auf Antworten, die eine transzendente Realität postulieren oder implizieren, gibt es zwei Fragen, die zu berücksichtigen sind. Bei der ersten Frage geht es um die Wahrheit bestimmter *Religionen*, wie z. B. Hinduismus, Judentum, Christentum, Islam, Bahai usw. Dabei wird häufig von der Annahme ausgegangen, dass bloß *eine* Religion wahr sein kann. Diese Annahme ist aber hinterfragbar. Als Folge davon kommen wir zu der weiteren Frage, ob die Frage nach der religiösen Wahrheit überhaupt mittels eines religiösen Überzeugungssystems beantwortet werden kann oder ob nicht mehrere Überzeugungssysteme gleichzeitig wahr sein können, so wie etwa mehrere Metaphern dasselbe Objekt angemessen beschreiben können. Während die erste Frage nach der richtigen *Religion* (oder den richtigen Religionen) fragt, geht es bei der zweiten Frage um die richtige *Religionsphilosophie*.

Zwei konkurrierende religionsphilosophische Ansätze haben dabei besondere Prominenz erlangt: der

Exklusivismus und der Pluralismus. Der *Exklusivismus* besagt, dass nur eine Religion der religiösen Wirklichkeit entspricht (vgl. Ward 2000; Plantinga 2000b). Die Überzeugungssysteme aller anderen Religionen hingegen sind falsch, jedenfalls insofern, als sie mit dem Überzeugungssystem der richtigen Religion inkompatibel sind (Ward 2000, 121). Außerdem geht der Exklusivismus davon aus, dass genuin logische Inkompatibilitäten zwischen verschiedenen religiösen Überzeugungssystemen vorliegen, weshalb viele Überzeugungssysteme unter wesentlicher Rücksicht falsch sein müssen. Die weitere Annahme, dass alle wichtigen religiösen Wahrheiten in einem gewissen religiösen Überzeugungssystem lokalisiert sind, wird typischer Weise auf Basis einer angeblichen Offenbarung der entsprechenden Religion argumentiert.

Der *Pluralismus*, mit dessen Hauptvertreter John Hick, besagt hingegen, dass die Überzeugungssysteme *aller großen Weltreligionen* gleichermaßen wahr sind (Hick 1989, 2000), jedenfalls hinsichtlich ihrer Behauptungen über die Natur des Göttlichen (Hick 2000, 58–61; bezüglich ihrer Behauptungen über historische Ereignisse argumentiert Hick hingegen für eine skeptische Haltung). Die Idee ist, dass menschliche Begriffe und Überzeugungen bloße »Verpackung« für den »vitalen« Inhalt sind, der Informationen über die religiöse Wirklichkeit enthält (Hick 1985, 46). Dabei gelingt es jedem bedeutenden religiösen Überzeugungssystem auf seine eigene Art und Weise, einen wahrheitsgetreuen und epistemisch gleichwertigen Zugang dazu zu entfalten. Begründet wird der Pluralismus u. a. dadurch, dass jede große Weltreligion persönliche Heiligkeit gleichermaßen zu fördern scheint (Hick 2000, 58).

Neben dem Exklusivismus und dem Pluralismus gibt es weitere logische Möglichkeiten für die Beantwortung der Frage nach der religiösen Wahrheit. Hier werden drei erwähnt. Eine besteht in einer Verstärkung des Exklusivismus. Dieser Ansatz behauptet nicht nur, dass nur ein religiöses Überzeugungssystem das Richtige ist, sondern darüber hinaus, dass es *überhaupt keine richtigen Einsichten* in anderen Religionen gibt, selbst dann, wenn die Überzeugungen dieser Religionen mit denen der wahren Religion kompatibel wären. Der zweite Ansatz stellt eine Verstärkung des Pluralismus dar; ihm zufolge findet sich religiöse Wahrheit nicht nur in den großen Weltreligionen, sondern auch in Religionen, die nur lokale geographische und kulturelle Bedeutung haben. Der dritte Ansatz liegt zwischen dem Exklusivismus und dem Pluralismus und besagt, dass manche Religionen der reli-

giösen Wirklichkeit besser entsprechen als andere, wobei keine als die zutreffendste gelten kann. Die leitende Idee ist, dass die metaphysische Kluft zwischen uns Menschen und dem Göttlichen dermaßen groß ist, dass wir keinerlei Möglichkeit haben, zu klaren Informationen über das Göttliche zu kommen. Die Kluft bleibt unüberquerbar. Dieser Ansatz kann daher als *Ansatz der metaphysischen Unüberquerbarkeit* bezeichnet werden.

Für eine ausführliche Antwort auf die Frage der religiösen Wahrheit muss man also ihre religiösen wie religionsphilosophischen Aspekte berücksichtigen: Welche Religion ist wahr und schließt ihre Wahrheit die Wahrheit anderer Religionen aus? Diese zwei Fragestellungen sorgen für eine exponentielle Steigerung der theoretischen Möglichkeiten.

Die Frage nach der religiösen Wahrheit ist kein trockenes theoretisches Anliegen, sondern mit ihr gehen häufig tiefe existentielle Sorgen über die Möglichkeit ewigen Heils und vollkommener Glückseligkeit einher. Die Annahme ist, dass der derzeitige menschliche Zustand zutiefst unvollkommen ist und wir durch den Kontakt zur religiösen Wirklichkeit diese Unvollkommenheit überwinden und unsere tiefste Erfüllung finden können. Sorgen über das Heil können sowohl beim Naturalismus als auch bei religiösen Weltanschauungen vorkommen. Der Naturalismus postuliert schließlich, dass es nach dem jetzigen Leben keine Form der Weiterexistenz mehr geben wird.

Bei religiösen Ansätzen treten Sorgen über das Heil insbesondere dann auf, wenn eine gewisse Zusatzannahme über das Heil vertreten wird. Die *Exklusivität des Heils* (wie diese Annahme genannt werden kann) lautet, dass das Heil nur dann erreicht werden kann, wenn man ein wahres religiöses Überzeugungssystem hat. (In der Regel kommen auch noch weitere notwendige Bedingungen, wie z. B. gewisse Lebensformen und Handlungsweisen hinzu.) Gilt die Exklusivität des Heils gemeinsam mit dem Exklusivismus, dann ist die Wahl der (einen) richtigen Religion entscheidend: Trifft man die falsche Wahl, so ist man vom Heil ausgeschlossen. Gilt hingegen die Exklusivität des Heils gemeinsam mit dem Pluralismus, so sind die Chancen viel besser, dass man sich einer der heilbringenden Religionen anschließt, die in der Regel mit den großen Weltreligionen gleichzusetzen sind.

Es ist wichtig zu betonen, dass keiner der religionsphilosophischen Ansätze der Exklusivität des Heils *verpflichtet* ist, sondern jeder Ansatz mit der Behauptung kompatibel ist, dass das Heil auch für diejenigen möglich ist, die kein wahres religiöses Überzeugungs-

system haben. Ein erwähnenswerter Ansatz in dieser Hinsicht ist der *Inklusivismus*. Dieser kombiniert den Exklusivismus hinsichtlich religiöser Wahrheit mit der Leugnung der Exklusivität des Heils. Dem Inklusivismus zufolge können auch Menschen, die falsche religiöse Überzeugungssysteme hegen, das Heil erzielen. Der Theologe Karl Rahner ist z. B. für seine inklusivistische Auffassung des ›anonymen Christen‹ bekannt: Das Christentum sei zwar das einzig wahre religiöse Überzeugungssystem, aber dank dem Tod und der Auferstehung Jesu Christi können auch Nichtchristen am Heil teilhaben.

### 30.2 Das epistemische Problem der religiösen und religionsphilosophischen Vielfalt

Hier soll nicht versucht werden, die Frage der religiösen Wahrheit zu beantworten. Stattdessen wird ein erkenntnistheoretisches Problem besprechen, das diejenigen betrifft, die meinen, diese Frage bereits beantwortet zu haben, und die ihrer Antwort einen relativ hohen Sicherheitsgrad zusprechen. Dieses Problem lässt sich durch das folgende Argument ausdrücken:

#### Argument aus der religiösen und religionsphilosophischen Vielfalt

- (1) Es gibt viele andere Menschen, deren Überzeugungen über die Religion mit Ihren Überzeugungen darüber inkompatibel sind, wobei diese Menschen allerdings über die gleichwertigen epistemischen Qualifikationen wie Sie verfügen (*Beleg der epistemisch gleichwertigen Überzeugungsvielfalt*).
- (2) Wenn es viele andere Menschen gibt, deren Überzeugungen über die Religion mit Ihren Überzeugungen darüber inkompatibel sind, wobei diese Menschen allerdings über die gleichwertigen epistemischen Qualifikationen wie Sie verfügen dann sollten Sie den Sicherheitsgrad, den Sie Ihren eigenen Überzeugungen über die Religion zusprechen, schwächen oder sie sogar aufgeben.
- (3) Konklusion: Sie sollten den Sicherheitsgrad, den Sie Ihren eigenen Überzeugungen über die Religion zusprechen, schwächen oder sie sogar aufgeben.

Dieses Argument betrifft nicht nur religiöse Überzeugungssysteme (d. h. Überzeugungssysteme, die von

einer gewissen Religion behauptet werden), sondern auch religionsphilosophische Überzeugungen im Hinblick auf den Exklusivismus bzw. Pluralismus religiöser Wahrheit. Daher wird hier der allgemeine Ausdruck ›Überzeugungen über die Religion‹ verwendet, um die Überzeugungen zu beschreiben, die – so das Argument – von der Existenz religiöser Vielfalt bedroht werden.

Schauen wir uns Prämisse (1), die hier ›Beleg der epistemisch gleichwertigen Überzeugungsvielfalt‹ genannt wurde (und die fortan auf den ›Beleg der Vielfalt‹ gekürzt wird), genauer an. Ein ›Beleg‹ ist ein Hinweis auf die Wahrheit oder Falschheit einer Proposition: Er deutet darauf hin, ob und mit welcher Wahrscheinlichkeit eine Überzeugung wahr ist. Belege führen allerdings nicht zwangsläufig zur Wahrheit. Aus wahren Prämissen lässt sich zwar eine (wahre) Konklusion deduktiv erschließen. Manche Belege aber, wahrscheinlich die Mehrheit, stützen eine Überzeugung bloß inaktiv und sind daher mit ihrer Falschheit kompatibel. Dass z. B. eine zuverlässige Meteorologin Regen voraussagt, spricht zwar dafür, dass es regnen wird, schließt aber die Möglichkeit nicht aus, dass es doch nicht regnet. Belege können für jetzige Zwecke als *repräsentationale Erfahrungen* oder *gerechtfertigte Überzeugungen* des entsprechenden Subjekts verstanden werden. Es gibt zwar andere Auffassungen von Belegen; hier ist aber angebracht, sie möglichst breit zu verstehen: als die Ganzheit aller repräsentationalen Inhalte, die einem Subjekt über eine Sachlage informieren könnten (Conee/Feldman 2007).

*Inkompatibel* sind zwei Überzeugungen, die nicht gleichzeitig wahr sein können. Die christliche Behauptung beispielsweise, dass Jesus zeitgleich Gott und Mensch war und die muslimische, dass er nur Mensch war, können nicht gleichzeitig wahr sein, jedenfalls nicht nach einer gewissen Deutungsweise (vgl. aber Potter 2013). Jedes religiöse Überzeugungssystem sowie jeder religionsphilosophische Ansatz zur religiösen Wahrheit ist mit vielen anderen inkompatibel. Selbst der Pluralismus, der auf die Kompatibilität aller großen Weltreligionen besteht, ist mit dem Exklusivismus inkompatibel und somit auch mit allen religiösen Überzeugungssystemen, die sich exklusiv für wahr halten.

Die *epistemischen Qualifikationen* einer Person sind Faktoren, die für das Erreichen wahrer Überzeugungen von Relevanz sind. Dazu gehören epistemisch hochwertige Belege sowie epistemische Kompetenz. Hat jemand gute Belege bzgl. eines Themas und be-

wertet er sie auf sorgfältige und epistemisch »tugendhafte« Weise, so lässt sich erwarten, dass er in einer guten Lage ist, wahre Überzeugungen zu diesem Thema zu bilden. Sind zudem seine epistemischen Qualifikationen gleichwertig wie Ihre, dann scheint es, als wären seine Chancen auf die Wahrheit zumindest genauso hoch wie Ihre Chancen. Dass die Qualifikationen zweier Andersglaubenden gleichwertig sind, heißt aber nicht, dass sie *gleich* sind. Eine Person kann z. B. ein hochentwickeltes Einfühlungsvermögen besitzen, welches ihr hilft, angeblich religiöse Aspekte der Realität wahrzunehmen, während eine andere eine umfassende logische Ausbildung hat, die ihr die Bewertung religionsphilosophischer Argumente ermöglicht. Während die Belege einer Person viele Pro- und Contra-Argumente hinsichtlich der Existenz eines monotheistischen Gottes beinhalten können, können die Belege einer anderen stattdessen einen Reichtum von Erfahrungen mit unterschiedlichen religiösen Traditionen umfassen, usw.

In diesem Zusammenhang ist häufig von sogenannten *epistemisch Ebenbürtigen* (*epistemic peers*) die Rede (z. B. Feldman/Warfield 2010; Feldman 2007). Anhand einer Präzisierung dieses Begriffs wird versucht, eine Auffassung der relevanten epistemischen Qualifikationen ausfindig zu machen, deren Besitz bei Andersglaubenden die Frage nach unserem eigenen epistemischen Status anregen sollte. Von der epistemischen Ebenbürtigkeit gibt es eine Reihe konkurrierender Auffassungen (vgl. Feldman 2007), die hier nicht erläutert werden können. Für jetzige Zwecke reicht es aus anzumerken, dass die epistemischen Qualifikationen, die im religiösen und religionsphilosophischen Bereich von Relevanz sind, möglichst breit aufgefasst werden sollten. Versteht man sie zu eng (z. B. als den Besitz *gleicher* Belege und Tugenden, Feldman/Warfield 2010, 2), ergibt sich, dass *keine* epistemisch Ebenbürtigen in Bezug auf so hochkomplexe Systeme wie der Religion zu finden sind (vgl. King 2012). Für die Zwecke des obigen Arguments gilt es, einfach alle Eigenschaften einzubeziehen, die darauf hindeuten, dass andere Leute Einsichten haben gewinnen können, die uns entgangen sind. Denn die Hauptmotivation des obigen Arguments ist die Beobachtung, dass es viele unterschiedliche, aber scheinbar epistemisch gleichgestellte Denkweisen über die letzte Wirklichkeit zu geben scheint. Dann ist es rätselhaft, warum man eigentlich *die eigene* für richtig halten sollte. Betrachten wir nun die Prämissen des Arguments.

Vieles spricht für Prämisse (1). Die Welt ist komplex und mannigfaltig. Weder kann ein Mensch *alle*

relevanten Belege zur Religion haben, nicht zuletzt, weil es Gründe gibt anzunehmen, dass die Teilnahme an einer gewissen Religion notwendig ist, um bestimmte Belege über sie überhaupt zu erhalten (vgl. Cottingham 2005, Kap. 5). Noch kann ein Mensch alle relevanten Kompetenzen entwickeln. Außerdem kennt vermutlich jeder von uns Andersglaubende mit beeindruckenden Lebenserfahrungen und Fähigkeiten, die wir intellektuell und persönlich höchst respektieren. Selbst dann, wenn wir wenige solcher Menschen persönlich kennen, haben die meisten von uns ausreichend Belege dafür, dass es sie gibt. Es wäre, so die Vertreter des Arguments, Ausdruck höchster intellektueller Arroganz zu meinen, dass *unsere* Belege und Kompetenzen denen aller Andersglaubenden epistemisch überlegen sind.

Wenden wir uns nun Prämisse (2) zu, die besagt, dass der Beleg der Vielfalt eine Schwächung oder sogar das Aufgeben unserer eigenen Überzeugungen zur Religion verlangt. (Basinger 2002, Kap. 2, zieht den schwächeren Schluss, dass der Beleg der Vielfalt nur eine Neuuntersuchung unserer eigenen Überzeugungen verlangt.) Und zwar, weil er gegen die Wahrheit unserer Überzeugungen spricht. Vertreter des Arguments unterscheiden sich darin, welche Reaktion sie für angemessen halten. Die Stärke der geforderten Reaktion hängt davon ab, wie stark der Beleg der Vielfalt gegen die eigenen Überzeugungen spricht. Ist er hinreichend stark, so können wir unsere eigenen Überzeugungen nicht auf gerechtfertigte Weise beibehalten (Schellenberg 2007; Feldman 2007). Ist er dagegen bloß mittelstark, dann könnte es Raum dafür geben, die eigenen Überzeugungen in geschwächter Form – z. B. mit einem kleineren Sicherheitsgrad – beizubehalten (Gutting 1982; McKim 2001; Quinn 2000).

Der Beleg der Vielfalt spricht auf zwei Weisen gegen unsere eigenen Überzeugungen. Die erste Weise stammt aus der Gleichwertigkeit der epistemischen Qualifikationen vieler Andersdenkender. Dies soll ein Hinweis darauf sein, dass alternative religiöse Überzeugungssysteme zumindest genauso vernünftig sein können, wie das eigene. Einerseits können Andersglaubende viele derselben Belege verwenden wie Sie (z. B. philosophische Argumente); diese Tatsache würde Ihre eigenen auf diesen Belegen beruhenden Denkvorgänge in Frage stellen. Andererseits können Andersglaubende über Belege verfügen, die ganz verschieden von den Ihren sind, was bei Religionen (wo persönliche Erfahrungen oft als Belege dienen) häufig der Fall ist. In diesem Fall müssen Sie damit rechnen, dass Ihnen Belege fehlen, die konkurrierende Über-

zeugungssysteme zu Ungunsten Ihres eigenen stützen: Hätten auch Sie diese anderen Belege gehabt, dann hätten Sie vielleicht auch andere religiöse Überzeugungen gebildet. In beiden Fällen spricht der Beleg der Vielfalt nicht direkt gegen Ihre Überzeugungen, sondern gegen die Wahrheitszutraglichkeit der Denkvorgänge und der epistemischen Basis, die sie produziert haben.

Die zweite Weise, auf die der Beleg der Vielfalt gegen die eigenen Überzeugungen spricht, ist direkter Art. Er entspricht einem Datum, welches man nicht erwartet hätte, wenn die eigenen Überzeugungen wahr wären. Wenn Sie z. B. auf exklusivistische Weise ein bestimmtes religiöses Überzeugungssystem deuten, dann ist die Tatsache überraschend, dass nicht alle Menschen dieses (angeblich richtige) Überzeugungssystem haben. Das überraschende Moment besteht darin, dass die meisten exklusivistischen religiösen Überzeugungssysteme davon ausgehen, die transzendente Wirklichkeit sei auf vollkommene Weise *gut und mächtig*. Gut scheint es aber keinesfalls zu sein, bloß eine relativ kleine Gruppe mit einer derartig wichtigen Erkenntnis auszuzeichnen, während alle anderen im Dunkel gelassen werden. Der Zustand der Welt scheint also gegen die Wahrheit eines exklusivistischen religiösen Überzeugungssystems zu sprechen.

Im Hinblick auf den Pluralismus könnte man hingegen meinen, dass dieser Ansatz gegen den Beleg der Vielfalt immun ist. Denn es scheint, als wäre dieser Beleg gerade zu erwarten, wenn der Pluralismus korrekt wäre. Warum? Weil wahre Konzeptionen des Göttlichen aus allen Weltreligionen die beste Erklärung für die Vielfalt scheinbar heilbringender religiöser Erfahrungen und Traditionen sind (Hick 2000, 59). Daher spreche der Beleg der Vielfalt nicht nur gegen exklusivistische religiöse Überzeugungssysteme, sondern auch für den Pluralismus.

Doch näher besehen wird deutlich, dass auch dieser Ansatz vom Argument aus der Vielfalt betroffen ist. Obwohl eine religiöse Vielfalt vorliegen würde, wenn der Pluralismus wahr wäre, ereignen sich auf der Welt auch zusätzliche Tatsachen, die angesichts der Wahrheit des Pluralismus überhaupt nicht zu erwarten wären. Erstens wäre in einer pluralistischen Welt der Atheismus durchaus überraschend. Denn wenn die transzendente Wirklichkeit sich durch unterschiedliche kognitive Systeme und Kulturen erkennen ließe, so kann man erwarten, dass niemand im Bereich religiöser Erkenntnis komplett scheitern müsste. Zweitens wäre aus ähnlichen Gründen die Existenz anderer Religionen als die Weltreligionen –

denen der Pluralismus keine religiöse Erkenntnis zuschreiben will – genauso überraschend. Drittens wäre in einer pluralistischen Welt der Exklusivismus unerwartet. Wenn nämlich Menschen in der Lage sind, etwas dermaßen Erstaunliches wie eine transzendente Wirklichkeit zu erkennen, so lässt sich auch denken, dass sie ohne weitere Schwierigkeiten die verhältnismäßig leicht einzusehende Erkenntnis machen könnten, dass sich diese Wirklichkeit durch unterschiedliche Überzeugungssysteme ausdrückt.

Über diese Überlegungen hinaus dürfen wir nicht aus dem Blick verlieren, dass der Beleg der Vielfalt – wie oben besprochen – auch indirekt gegen den Pluralismus spricht, denn er stellt die Denkprozesse, die zu diesem Ansatz geführt haben, in Frage. Das Argument aus der religiösen und religionsphilosophischen Vielfalt kann sich also genauso gegen den Pluralismus wie gegen den Exklusivismus richten.

Spricht ein Beleg gegen eine Proposition, muss er aus logischen Gründen *für* ihre Negation sprechen. Für welche der logischen Alternativen zum Exklusivismus und Pluralismus spricht der Beleg der Vielfalt? Er spricht nicht für den Naturalismus, denn wäre dieser Ansatz wahr, wäre es nicht ohne weiteres zu erwarten, dass die große Mehrheit der Weltbevölkerung sich überhaupt Religionen anschließen würde. Vielmehr spricht der Beleg der Vielfalt für den oben genannten Ansatz der metaphysischen Unüberquerbarkeit, demzufolge religiöse Einsichten über unterschiedlichen Religionen ungleich verteilt sind, weil die metaphysische und erkenntnistheoretische Kluft zwischen der religiösen Wirklichkeit und uns Menschen nur unvollkommen überbrückt werden kann.

### 30.3 Repliken auf das Argument aus der religiösen und religionsphilosophischen Vielfalt

Manche Varianten des Arguments aus der Vielfalt besagen (wie oben erwähnt), dass der Beleg der Vielfalt nicht unbedingt die Aufgabe, sondern nur die Schwächung der eigenen Überzeugungen zur Religion verlangt. Nichtsdestotrotz argumentieren manche, dass man unter gewissen Umständen die eigenen Überzeugungen bzgl. der Religion ganz unverändert beibehalten darf. Dabei gibt es zwei Strategien.

Eine Strategie besteht in der Leugnung von Prämissen (1), dem Beleg der Vielfalt selbst. Dieser wird in zwei Teilbehauptungen aufgeteilt. Die erste ist, dass es eine Vielfalt an religiösen Überzeugungssystemen

und religionsphilosophischen Ansätzen gibt. Dieser Behauptung wird von allen Seiten zugestimmt. Geleugnet wird jedoch die zweite Teilbehauptung, die besagt, dass Andersglaubende gleichwertige epistemische Qualifikationen haben wie sie selbst. Nennen wir letztere Behauptung die *Behauptung der epistemischen Gleichwertigkeit*. Wenn eine Teilbehauptung einer Prämisse falsch ist, dann ist natürlich die ganze Prämisse auch falsch.

Diese Strategie wird vor allem von Verteidigern exklusivistisch aufgefasster religiöser Überzeugungssysteme aufgegriffen. Der calvinistisch-geprägte Ansatz von Plantinga (2000a) besagt, dass Menschen unter den »noetischen Auswirkungen der Sünde« leiden, welche die Erkenntnis religiöser Wahrheiten verhindern. Gott aber »repariert« die kognitiven Vermögen einer auserwählten Gruppe, damit ihre Mitglieder die Spuren Gottes in der Welt mittels ihrer religiösen Erfahrungen erkennen können. Dieser Ansatz begründet das Vorziehen der eigenen Denkprozesse im religiösen Bereich. Zudem erklärt er das unerwartete Datum beim Exklusivismus, dass es Menschen gibt, die das einzige wahre Überzeugungssystem nicht haben: Dies liegt daran, dass Gott ihre kognitiven Vermögen nicht repariert hat. Eine Erklärung dieser Selektivität Gottes schlägt Plantinga jedoch nicht vor.

Die zweite Strategie besteht einfach in der Leugnung der Konklusion des Arguments aus der Vielfalt. Dieser argumentative Zug wird mit dem Verweis auf die kumulative Gesamtmenge von Belegen der eigenen religiösen Traditionen und Erfahrungen verteidigt (Alston 1991; Plantinga 2000a; Gellman 2000). Auf der Basis dieser Belege seien die eigenen religiösen Überzeugungen dermaßen gut begründet, dass es irrational wäre, sie zu schwächen, geschweige denn sie aufzugeben, weshalb die eine oder die andere Prämisse falsch sein muss. Diese Antwort hat den Vorteil, ihre Vertreter nicht an einer spezifischen Erklärung der angeblichen epistemischen Minderwertigkeit von Andersglaubenden festzunageln. Stattdessen können sie sich des Urteils enthalten oder einfach davon ausgehen, dass Andersglaubende, sie sicherlich epistemisch ihr Bestes getan haben, von den falschen Belegen ausgegangen sind. Man *kann* diese zweite Strategie mit der ersten verknüpfen, muss man aber nicht.

Beide Strategien haben einen wichtigen Zug gemeinsam: Sie beruhen sehr stark auf Belegen aus der eigenen religiösen Tradition und den eigenen religiösen Erfahrungen. Es ist dieser Zug, den Vertreter des Arguments aus der Vielfalt wiederum ablehnen. Sie erwidern, dass solche Belege so gut wie keine Geltung

beanspruchen können. Denn *jede* Religion hat Belege, inklusive ehrwürdiger Traditionen und beeindruckender religiöser Erfahrungen, die von innen betrachtet unanfechtbar zu sein scheinen. Gerade deshalb sind solche Belege wenig wert. Von außen betrachtet scheinen die Belege, die ein religiöses Überzeugungssystem stützen, mit den Belegen eines anderen Überzeugungssystems symmetrisch. Es lässt sich nicht neutral zwischen den unterschiedlichen Traditionen und Erfahrungen unterscheiden. Anders gesagt hat der Beleg der Vielfalt nicht nur Implikationen für das Heggen religiöser Überzeugungssysteme, sondern auch für die »Meta-Frage«, welche Erkenntnistheorie für solche Überzeugungssysteme überhaupt gelten soll. Gemäß Vertretern des Arguments aus der Vielfalt ist diese Erkenntnistheorie eine, die eine bestimmte *Art* von Beleg über die Religion bevorzugt: Belege, die *nicht* aus dieser oder jener Tradition stammen, sondern intersubjektiv überprüfbar sind. Es handelt sich also um Belege, deren Inhalte zwischenmenschlich kommunizierbar sind (also nicht etwa mystische Erfahrungen) und die keine traditionsspezifischen Voraussetzungen machen. Dazu zählen in der Regel philosophische Argumente, wissenschaftliche Untersuchungen religiöser Schriften usw. Nur anhand solcher sogenannten *impartialistischen* Belege ist man in der Lage, unterschiedliche religiöse Überzeugungssysteme neutral zu evaluieren.

Exklusivistische Gegner des Arguments bestreiten aber, dass impartialistische Belege im Bereich der Religion ein derartiges epistemisches Gewicht verdienen. Solche Belege seien voreingenommen gegen exklusivistische religiöse Überzeugungssysteme. Es sind dagegen gerade *partialistische* Belege – das heißt, Belege, die *nicht* kommunizierbar sind (wie etwa religiöse Erfahrungen) oder die »question-begging« sind (wie etwa religiöse Traditionen) – durch die sich Gott den Menschen offenbart. Zudem sind die meisten religiösen Gläubigen für die Aufrechterhaltung ihres eigenen Glaubens gerade auf solche Belege angewiesen. Wenn schließlich die entsprechenden exklusivistischen religiösen Überzeugungen auch *wahr* sind, dann führt die Unterbewertung von partialistischen Belegen zu einem Verlust der religiösen Wahrheit. Belege im Hinblick auf religiöse Überzeugungssysteme können häufig nur von innen gesammelt werden (Cottingham 2005, Kap. 1; Alston 1991).

Wie ist dieser Dissens zu bewerten? Beide Positionen enthalten sinnvolle Einsichten. Einerseits haben Gegner des Arguments Recht, dass eigene Perspektiven Einsichten fördern können, die sonst schwer zu

erreichen wären. Liebt man z. B. eine Person, dann hat man eine andere Sicht auf ihren Charakter und ihre Handlungen, als wenn man mit ihr verfeindet ist. Weil Menschen mannigfaltige Eigenschaften haben, die sich je nach Situation unterschiedlich manifestieren, ist es wahrscheinlich, dass beide Perspektiven, die des Liebenden und die des Hassenden, Einsichten über die betreffende Person bereitstellen können. Das Verzichten auf partialistische, perspektivenabhängige Belege geht also das Risiko ein, Einsichten über eine mögliche religiöse Wirklichkeit nicht zu berücksichtigen. Andererseits kann man sich nicht ausschließlich auf die eigene Perspektive verlassen, denn Perspektiven verzerren auf unvermeidbare Weise unseren Blick in mancherlei Hinsicht. Wir nehmen einfach nicht alles wahr, was es wahrzunehmen gibt und wir deuten die Welt wiederum im Lichte dessen, was wir wahrgenommen haben bzw. wahrzunehmen glauben. Aus diesem Grund sind auch impartialistische Belege wichtig, denn sie sind weniger perspektivenabhängig als partialistische Belege. Es ist daher naheliegend, als richtige Erkenntnistheorie für religiöse Überzeugungen angesichts der religiösen und religionsphilosophischen Vielfalt eine sogenannte *egalitaristische* Erkenntnistheorie anzunehmen: Sie betont die Unabdingbarkeit und Gleichrangigkeit partialistischer sowie impartialistischer Belege, um ein möglichst komplettes Bild zu erlangen (Dormandy 2018a).

Wie ist das Argument aus der religiösen Vielfalt anhand einer egalitaristischen Erkenntnistheorie zu bewerten? Die Tatsache der religiösen Vielfalt und der (scheinbaren) epistemischen Gleichwertigkeit ist selbst ein impartialistischer Beleg, weshalb sie ein gewisses Gewicht verdient. Andersglaubenden kann man die epistemische Gleichwertigkeit nicht bloß auf Basis partialistischer Belege absprechen, noch kann man aus demselben Grund die Konklusion des Arguments einfach leugnen. Das heißt, dass man wahrscheinlich nicht darum herumkommen wird, die eigenen Überzeugungen zur Religion mit einem etwas kleineren Sicherheitsgrad versehen zu müssen als man es gern tun würde (vgl. Ward 2000, 121). Zumindest eine schwache Variante der Konklusion des Arguments aus der Vielfalt wird wahrscheinlich – aber nicht zwangsläufig (s. u.) – korrekt sein, wenn man einen ziemlich hohen Sicherheitsgrad als Ausgangspunkt nimmt.

Wie viel man die eigenen Überzeugungen schwächen soll, bleibt aber indeterminiert. Dazu bräuchten wir mehr Informationen über die Gesamtmenge der Belege des entsprechenden Subjekts. Denn die Tatsa-

che der Vielfalt und der (scheinbaren) epistemischen Gleichwertigkeit ist ein Beleg unter vielen, die im Hinblick auf religiöse Überzeugungssysteme relevant sind. Für sich betrachtet spricht sie gegen die eigenen religiösen Überzeugungen, aber Belege hat man in Wirklichkeit nur gemeinsam mit anderen Belegen. Zu den anderen Belegen hinsichtlich der Religion gehören auch weitere impartialistische Belege, wie philosophische Argumente für und gegen das entsprechende Überzeugungssystem, sowie geschichtswissenschaftliche Überlegungen zur Herkunft und zum Sinn religiöser Schriften und Traditionen. Partialistischen Belegen wie religiösen Erfahrungen und Traditionen sind aber ebenfalls eine wichtige Rolle zuzusprechen. Nur dann, wenn man die Tatsache der Vielfalt und der (scheinbaren) epistemischen Gleichwertigkeit im Lichte der gesamten Belege des Subjekts evaluiert, kann man ein endgültiges Urteil über den richtigen Grad der Schwächung der eigenen Überzeugungen treffen. Anzumerken ist auch, dass bis zur Bewertung der Gesamtbelege eine Forderung nach einer Schwächung der eigenen Überzeugung aus den oben genannten Gründen zwar wahrscheinlich, aber nicht garantiert ist. Dies ist aus der Gesamtmenge der Belege selber zu bestimmen.

Wenden wir uns abschließend kurz dem Pluralismus zu. Das Argument aus der religiösen und religionsphilosophischen Vielfalt wird zwar meist gegen exklusivistische religiöse Überzeugungssysteme gerichtet, aber es gilt auch für den Pluralismus, solange dieser Ansatz mit einem relativ hohen Sicherheitsgrad versehen wird. Denn es gibt eine große Anzahl an Nichtpluralisten, wie z. B. Atheisten, exklusivistisch religiös Gläubige sowie Exklusivisten, die sich keiner Religion angeschlossen haben und stattdessen den Exklusivismus bloß als philosophische Theorie vertreten. Diese Tatsache, gemeinsam mit den scheinbar gleichwertigen epistemischen Qualifikationen solcher Andersglaubenden, spricht genauso gegen den Pluralismus wie sie sich gegen den religiösen Exklusivismus richtet. Welche Antworten stehen Pluralisten zur Verfügung? Auch sie könnten versuchen, Prämisse (1) durch eine Erklärung der Ungleichwertigkeit der epistemischen Qualifikationen Andersdenkender zu leugnen. Ein Vorschlag wäre etwa, dass die kognitiven Vermögen von Pluralisten weiterentwickelt sind als die Vermögen von Nicht-Pluralisten, jedenfalls im Hinblick auf die Bildung religiöser Überzeugungen. Dieser Vorschlag könnte einerseits einfach als eine pluralistische Voraussetzung, und daher als ein partialistischer Beleg, verstanden werden. Bestenfalls

würde er unabhängig, d. h. durch einen impartialistischen Beleg ergänzt werden. Könnte ein solcher Beleg einem Argument entstammen, welches besagt, dass die kognitive Weiterentwicklung von Pluralisten *evolutionärer Art* ist? Sicherlich fördert der Pluralismus die Toleranz und trägt damit auch zu einer guten Existenz vieler Menschen bei. Damit hätte das Postulat der kognitiven Weiterentwicklung von Pluralisten eine unabhängig untersuchbare Begründung.

Zu diesem Vorschlag ist zweierlei zu sagen. Erstens: Selbst wenn man ein Argument entwickeln könnte, dass die kognitiven Vermögen von Pluralisten evolutionär weiterentwickelt sind als die Vermögen von Nicht-Pluralisten, so würde daraus noch nicht folgen, dass diese Vermögen auch zur *Wahrheit* beitragen und nicht nur dem Überleben dienen. Zweitens und wichtiger: Das Postulieren kognitiver Vorteile für Pluralisten in Bezug auf die religiöse Erkenntnis ist eine gefährliche Strategie. Erinnern wir uns daran, dass der Pluralismus die gleichwertige Wahrheit aller großen Weltreligionen postuliert. Wenn es aber evolutionäre Abstufungen der erkenntnistheoretischen Entwicklung hinsichtlich der Natur der letzten Wirklichkeit gibt, dann scheint es, als wären doch nicht alle Auffassungen von dieser Wirklichkeit gleich wahr. Diejenigen, die die göttliche Realität pluralistisch auffassen, würden auf die religiöse Wirklichkeit besser zutreffen, als diejenigen, die sie exklusivistisch verstehen. Nimmt der Pluralismus also diesen Vorschlag an, so scheint er sich eine gewisse innere Spannung (oder gar einen Selbstwiderspruch) aufzuerlegen. Auch der Pluralismus kann dem Argument aus der religiösen und religionsphilosophischen Vielfalt nicht entkommen, wobei (wie oben argumentiert) ein endgültiges Urteil über den nötigen Grad der Schwächung der eigenen pluralistischen Überzeugungen auf eine umfassende Bewertung aller relevanten Belege warten muss.

### 30.4 Der religiöse Dissens und sein epistemisches Potential

Die obigen Repliken auf das Argument aus der religiösen und religionsphilosophischen Vielfalt sind defensiver Art. Jede Schwächung der eigenen Überzeugungen wird als eine Bedrohung betrachtet, der man möglichst entkommen muss. Eine ähnliche defensive Einstellung findet man häufig in religiösen Gemeinschaften, die versuchen, die Verbreitung von Meinungen, die mit dem akzeptierten Überzeugungs-

system der Gruppe nicht übereinstimmen, zu behindern oder sogar zu unterdrücken.

Diese defensive Reaktion auf den religiösen Dissens ist einerseits nachvollziehbar. Glaubensgemeinschaften wollen ihre Lebensformen und Werte schützen. Und wenn sie zudem davon überzeugt sind, dass manche Aspekte ihres Überzeugungssystems heilsbringende Geschenke Gottes sind, fühlen sie sich nicht nur epistemisch, sondern auch moralisch dazu verpflichtet, dieses Überzeugungssystem auf alle Fälle zu bewahren. Diese Verteidigungsmentalität ist allerdings sehr verschieden von der Einstellung gegenüber dem Dissens in anderen Bereichen, nicht zuletzt in den Wissenschaften. In der Wissenschaftstheorie wird seit langem schlagkräftig dafür argumentiert, dass Personen mit unterschiedlichen Erfahrungen und Hintergrundannahmen von einem ernsthaften Austausch profitieren, da jeder von den Erkenntnissen des anderen lernen kann (Longino 1990; De Cruz/De Smedt 2013). Hier wird die Schwächung der eigenen Überzeugungen nicht als eine Form epistemischen Scheiterns betrachtet, sondern als das Ergebnis einer Verschärfung des Verständnisses und einer Anerkennung wichtiger Differenzierungen.

Angesichts des epistemischen Erfolgs durch wissenschaftlichen Dissens lohnt es sich, folgende Frage in Bezug auf den religiösen Dissens zu stellen: Trägt die defensive Mentalität dazu bei, religiöse Erkenntnis zu erreichen oder steht sie ihr vielmehr im Weg? Positiv ausgedrückt: Kann der religiöse Dissens religiöse Erkenntnisse fördern? Dass er dies kann, soll die *These des epistemischen Potentials des religiösen Dissenses* genannt werden (Dormandy 2018b). Im Folgenden wird diese These verteidigt.

Diese These ist vermutlich wenig kontrovers in Fällen, in denen die fraglichen religiösen Überzeugungen falsch sind. Durch den Dissens herausgefordert, können Anhänger falscher Überzeugungen sich der Wahrheit annähern oder zumindest sich von der Falschheit einigermaßen entfernen (Dormandy 2018a, Abschn. VI). Wie sieht es aber aus, wenn die entsprechenden religiösen Überzeugungen *wahr* sind? In den Wissenschaften kann der Dissens auch für wahre Hypothesen von epistemischem Nutzen sein, denn er kann ein besseres Verständnis der Gründe fördern, auf denen sie beruhen; zudem kann er zum Design weiterer Untersuchungen beitragen, die sie noch besser bestätigen können. Im Bereich der Religion hingegen scheint es der Fall zu sein, dass durch den Dissens wahre religiöse Überzeugungen nur Gefahr laufen, geschwächt zu werden, und Gläubige, in

die Irre geführt zu werden. Hat Gott ihnen nicht alle Wahrheiten gegeben, die sie brauchen, und ist es nicht ihre Aufgabe, treu an diesen Wahrheiten festzuhalten? Hat er nicht zudem die Erkenntniskraft ihrer Gemeinschaft so inspiriert, dass sie alle religiösen Einsichten genießen, die sie brauchen?

Im Folgenden wird die epistemische Hilfeleistung skizziert, zu welcher der religiöse Dissens beitragen kann und dann werden einige Bedenken von denjenigen erläutert, die schon im Besitz der religiösen Wahrheit zu sein meinen. Selbst wenn die eigenen religiösen Überzeugungen wahr sind, so wird argumentiert, kann der religiöse Dissens Einsichten zur Religion liefern – weshalb er nicht beeinträchtigt, sondern gefördert werden sollte.

Zwei Überlegungen werden der Entwicklung des Arguments dienen. Die erste ist, dass unser Überzeugungssystem eine Wirkung auf unsere Bildung weiterer Überzeugungen ausübt. Dies tut es erstens dadurch, dass es uns mit Hintergrundbelegen ausrüstet, die unsere Deutung neuer Wahrnehmungen leitet. Glaube ich z. B., dass es einen Gott gibt, der meinen Lebensweg lenkt, so neige ich dazu, eine Predigt als eine persönliche Botschaft an mich, im Hinblick auf eine gewisse Situation in meinem Leben, zu verstehen. Glaube ich, dass eine gewisse Person religiöse Autorität hat, so werde ich ihren Aussagen über religiöse Themen tendenziell ein größeres Vertrauen verleihen, als ich es sonst tun würde.

Zweitens beeinflusst unser Überzeugungssystem unsere Bildung weiterer Überzeugungen, indem es den Inhalt unserer Wahrnehmungen selbst beeinflusst. Diese Anmerkung ist eine Verallgemeinerung der These, dass unsere Beobachtungen »theoriegeladen« sind (Kuhn 1962). Beeinflusst wird einerseits, welche Gegenstände wir uns merken und welche wir übergehen (Chabris/Simons 2011, Kap. 1). Lese ich z. B. eine religiöse Schrift, so werde ich dazu neigen, mir insbesondere Passagen zu merken, die meine bereits bestehenden religiösen Überzeugungen bzw. meine bevorzugte Theologie bestätigen. In meinem Umgang innerhalb der Glaubensgemeinschaft werde ich tendenziell Sachen übersehen, die in meine Vorstellungen von Gemeinschaft und Glauben nicht hineinpassen, wie z. B. Unhöflichkeit gegenüber Gottesdienstbesuchern oder der Machtmissbrauch durch religiöse Autoritäten. Zum anderen beeinflusst unser Überzeugungssystem nicht nur das, was wir merken oder übersehen, sondern auch *wie* oder *unter welcher Gestalt* wir die entsprechenden Gegenstände wahrnehmen (vgl. Zeimbekis/Raftopoulos 2015). Mutter

Teresa hat berichtet, dass sie die Anwesenheit Jesu *in der Wahrnehmung* bedürftiger Personen erfahren hat (2007). Auf ähnlicher Weise könnte man das eigene Leid oder das Leid anderer *als* die Anwesenheit des gekreuzigten Jesu oder ggf. *als* einen persönlichen Verrat von Gott erfahren. Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass unsere Schlussfolgerungen und Wahrnehmungen dazu tendieren, uns die Welt so zu präsentieren, dass sie unserem schon bestehenden Überzeugungssystem entspricht.

Ist unser bereits bestehendes Überzeugungssystem falsch, kann es also zur Bildung weiterer falscher Überzeugungen führen. Wenn es z. B. keinen Gott gibt, dann ist die Erfahrung, dass er einem derzeit beisteht, irreführend und die entsprechende Überzeugung, dass er einem beisteht, falsch. Ist unser bereits bestehendes Überzeugungssystem aber wahr, kann es die Bildung weiterer wahrer Überzeugungen fördern. Wenn es z. B. Gott gibt und man dies auch glaubt, dann kann die Wahrnehmung seines Bestands wahrheitsgetreu sein und die Überzeugung wahr sein, dass er tatsächlich Beistand leistet.

Es gibt aber eine Komplikation. Dass das bereits bestehende Überzeugungssystem wahr ist, impliziert nicht, dass man weiterhin keine falschen Überzeugungen bilden wird. Ganz im Gegenteil: *Das Hegen eines wahren Überzeugungssystems selbst* kann zur Bildung weiterer falscher Überzeugungen führen. Es kann uns nämlich beeinflussen, bestimmte Arten von Schlüssen zu ziehen oder Wahrnehmungen zu haben, selbst wenn diese in den fraglichen Fällen der Wahrheit nicht entsprechen. Glaubte man z. B. zu Recht, dass es Wunderheilungen geben kann, so kann man dazu tendieren, auch diejenigen Heilungen für Wunder zu halten, die eigentlich keine Wunder sind. Glaubte man, dass Gott persönliche Botschaften durch heilige Schriften vermitteln kann, so kann man in einer gewissen Situation die falsche Überzeugung bilden, dass er einem in dieser oder jener Passage etwas Bestimmtes sagen will. Man denke sich z. B. einen christlichen Heiligen, der (so nehmen wir um des Beispiels willens an) zu Recht glaubt, dass Christen bereit sein sollten, aus Solidarität mit Jesus Leiden auf sich zu nehmen, aber daraus den falschen Schluss zieht, dass er sich daher selbst geißeln sollte. Falsche Überzeugungen, für deren Herkunft wahre Überzeugungssysteme eine Rolle spielen, können *falsch-positive Überzeugungen* (*false-positive beliefs*) genannt werden, wie etwa Falschmeldungen durch ein sonst relativ zuverlässiges Kognitionssystem (Dormandy 2018a, 60).

Es gibt bestimmte Faktoren, die das Vorkommen von falsch-positiven Überzeugungen verschärfen und mit religiösen Überzeugungssystemen einhergehen. Ein Faktor ergibt sich, wenn man seine Überzeugungen mit einem hohen Sicherheitsgrad versieht, wie es bei religiösen Überzeugungen häufig der Fall sein kann. Je größer der Sicherheitsgrad der religiösen Überzeugungen, desto mehr wird man dazu neigen, die Welt ›durch die Brille‹ der entsprechenden Weltanschauung wahrzunehmen und zu erklären. Der zweite Faktor ist das Gruppendenken (Janis 1982). Haben die meisten Menschen in meiner Gemeinschaft die gleichen epistemischen Möglichkeiten, Betrachtungsweisen und Wahrscheinlichkeitswerte, dann werden alternative Möglichkeiten, Betrachtungsweisen und Erklärungen von meinem Weltbild weiter entfernt sein. Drittens haben Menschen die starke Tendenz, besonders hartnäckig an existentiell und persönlich wichtigen Überzeugungen festzuhalten. Diese schaffen Kohärenz und Sinn, so dass die bloße Idee ihrer Falschheit angsterregend sein kann (Solomon/Greenberg/Pyszczynski 1991). Religiöse Überzeugungssysteme fallen in diese Kategorie, und daher werden Menschen Wahrnehmungen und Schlussfolgerungen, die sich aus ihrem kognitiven Apparat ergeben, möglichst daran anzupassen versuchen.

Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Dissens kann falsch-positiven Überzeugungen entgegenwirken, und zwar (zumindest) auf dreifache Weise. Erstens kann der Dissens wertvolle Kritik von außen liefern. Er kann undurchdachte Denkmuster und implizite Annahmen, deren wir uns nicht bewusst sind, ans Licht bringen und uns herausfordern, sie besser (oder überhaupt) zu begründen. Somit können voreilige Schlüsse enthüllt und differenziertere Wahrnehmungsweisen gefördert werden. Zweitens kann der Dissens neue oder übersehene epistemische Möglichkeiten bereitstellen, die vor dem Austausch kaum oder gar nicht in unserem Weltbild vorgekommen sind. Somit können unterschiedliche und differenziertere Schlüsse aus unseren Wahrnehmungen für uns psychologisch und epistemisch zugänglich gemacht werden; dazu zählt auch die Überlegung, dass wir oft etwas übersehen können. Es kann sein, dass wir nur deshalb eine falsch-positive Überzeugung gebildet haben, weil uns andere Möglichkeiten der Überzeugungsbildung gefehlt haben. Drittens kann der konstruktive Dissens unsere Belege ergänzen, z. B. durch die Vermittlung von Ansichten unserer Dialogpartner, die in unsere Denkmus-

ter nicht leicht hineinpassen. Solche atypischen Belege können uns anregen, unser Überzeugungssystem zu verfeinern und nuancierter auszurichten, was wiederum die Aufrechterhaltung mancher falsch-positiver Überzeugungen erschweren dürfte.

Gehen wir zur zweiten Anmerkung über. Selbst wahre religiöse Überzeugungssysteme stehen nicht alleine, sondern werden mit vielen nichtreligiösen Überzeugungen ergänzt. Dies ist unvermeidbar, denn zum Überleben müssen wir über viel mehr als nur die Religion Bescheid wissen und zudem existieren religiöse Gemeinschaften innerhalb von sich verändernden Zeiten und Kontexten. Die entsprechenden nichtreligiösen Überzeugungen gehen unterschiedliche epistemische Verbindungen mit religiösen Überzeugungen ein; sie können z. B. zur epistemischen Stützung religiöser Überzeugungen beitragen, aus religiösen Überzeugungen folgen, als Zusatzannahmen für die Bildung weiterer (religiöser oder nichtreligiöser) Überzeugungen dienen und (häufig implizite) rationale Bedingungen für die Bildung neuer Überzeugungen setzen.

Der epistemische Einfluss mancher nichtreligiösen Überzeugungen kann für (angebliche) religiöse Wahrheiten destruktiv sein. Wenn z. B. negative politische und soziale Ideologien in religiöse Überzeugungssysteme einsickern, so können diese wegen der zuvor genannten Tendenz zum Gruppendenken sowie der häufig impliziten epistemischen Verbindungen zwischen religiösen und nichtreligiösen Überzeugungen religiöse Wahrheiten einer Gemeinschaft dauerhaft kontaminieren. Der Dissens von außen kann solche Trends zu verhindern helfen. Genuin irrenden Gemeinschaftsmitgliedern kann er einen Korrekturmaßstab anbieten und Menschen, die ein religiöses Überzeugungssystem ausnutzen wollen, kann er aufdecken. In Vorbereitung auf solche Situationen ist es für religiöse Gemeinschaften förderlich, eine offene und nachhaltige Diskussionskultur dauerhaft zu pflegen.

Nichtreligiöse Überzeugungen von außen können aber auch Fortschritten entsprechen, welche die Gründer des Überzeugungssystems noch nicht zu verstehen in der Lage waren. Man denke etwa an die Entfaltung von Philosophien der Menschen- und Frauenrechte oder an naturwissenschaftliche Entwicklungen, die – sobald religiöse Gemeinschaften sie akzeptiert haben – zu einem tieferen Verständnis des Verhältnisses zwischen der göttlichen und der natürlichen Realität geführt haben. Religiöse Gemeinschaften benötigen häufig konstruktiven Dis-

sens von außerhalb, um sich solcher Fortschritte bewusst zu werden und sie anzunehmen.

Zusammenfassend lässt sich also sagen, dass der religiöse Dissens auch wahren religiösen Überzeugungssystemen einen großen epistemischen Dienst erweisen kann. Er kann die Tendenz zu falsch-positiven Überzeugungen bekämpfen und religiösen Gemeinschaften helfen, ihre religiösen Überzeugungssysteme mit richtigen statt falschen nichtreligiösen Überzeugungen zu ergänzen.

### 30.5 Einwände und Repliken auf die These des epistemischen Potentials des religiösen Dissenses

An dieser Stelle können Gläubige, die ihr religiöses Überzeugungssystem (zu recht, so nehmen wir an) für das wahre halten, folgenden Einwand erheben: Die zuvor genannten epistemischen Gefahren betreffen ihre Glaubensgemeinschaft nicht, weil ihre kognitiven Prozesse durch Gott gelenkt sind. Gemeinschaftsmitglieder können also mit gutem Grund vertrauen, dass sie für falsch-positive Überzeugungen nicht anfällig sind und dass sie selber fähig sind, wahre von falschen nichtreligiösen Zusatzüberzeugungen zu unterscheiden – ohne dafür den Rückgriff auf den Dissens zu benötigen.

Die einflussreichste Auffassung einer solchen göttlichen kognitiven Inspiration kommt von Plantinga (2000a, 171), der dieses spezifische kognitive Vermögen als *sensus divinitatis* postuliert. Dieses ähnelt dem Wahrnehmungsvermögen außer, dass es keine Sinneswahrnehmungen, sondern Wahrnehmungen von Gottes Spuren in der Welt erzeugt (ebd., 172–174). Diese Wahrnehmungen verursachen spontane Überzeugungen (z. B., dass Gott mich gerade tröstet), aus denen auf Gottes Existenz geschlossen werden kann. Die Tatsache, dass nicht jede Person an Gott glaubt, scheint auf den ersten Blick diese Theorie zu widerlegen. Plantinga hat dafür jedoch eine Erklärung: Wie wir gesehen haben, behauptet er, dass das Funktionieren des *sensus divinitatis* von den noetischen Auswirkungen der Sünde beschädigt ist (ebd., 203, 212), wobei Gott dieses Vermögen bei manchen Auserwählten wiederhergestellt hat (ebd., 278). Man könnte sich an Plantingas Auffassung anlehnen und behaupten, dass die eigene religiöse Gemeinschaft deswegen keinen Dissens benötigt, weil der *sensus divinitatis* der Mitglieder von Gott wiederhergestellt wurde.

Was ist zu diesem Einwand zu sagen? Eine Replik stammt aus der zuvor skizzierten egalitaristischen Erkenntnistheorie: Die Geschichte des *sensus divinitatis* entspricht einer illegitimen Übergewichtung partialistischer Belege. Dieser Gedankengang soll hier jedoch nicht weiterverfolgt werden. Stattdessen soll dafür argumentiert werden, dass man den religiösen Dissens für epistemisch wertvoll halten sollte, *selbst unter der Annahme*, dass man im Besitz eines funktionierenden *sensus divinitatis* ist (Dormandy 2018b).

Der erste Grund dafür ist, dass der *sensus divinitatis* ein kognitives Vermögen sein soll. Funktioniert ein kognitives Vermögen, so produziert es gelegentlich falsch-positive Überzeugungen. Wir haben z. B. eine starke kognitive Veranlagung, andere lebendige aktive Lebewesen wahrzunehmen. Dies tun wir in der Regel erfolgreich, allerdings mit der Nebenwirkung, dass wir gelegentlich Handelnde zu bemerken meinen, wo es tatsächlich keine gibt – z. B. wenn wir spontan die Annahme bilden, jemand sei anwesend, wenn in unserer Nähe eine Tür knarrt. Daraus, dass der *sensus divinitatis* als ein kognitiver Mechanismus aufzufassen ist, folgt, dass er die typischen Züge eines solchen besitzt; dazu zählt nicht zuletzt die Tendenz, bisweilen Falschmeldungen zu erzeugen. Oben wurde dafür argumentiert, dass der Dissens ein gutes Mittel gegen falsch-positive Überzeugungen sein kann.

Aber selbst dann, wenn sich der *sensus divinitatis* hierin von anderen kognitiven Vermögen unterscheidet, folgt nicht, dass unsere anderen – nicht göttlich inspirierten – kognitiven Mechanismen im Hinblick auf die Religion vollkommen wahrheitszutraglich sind. Vielmehr ist zu erwarten, dass sie uns manchmal in die Irre führen. Erstens wirken religiöse Überzeugungssysteme (wie alle Überzeugungen), wie wir gesehen haben, direkt auf unsere Wahrnehmungen ein sowie auf unsere Schlussfolgerungen daraus. Dabei können falsch-positive Überzeugungen ganz ohne die Beteiligung des *sensus divinitatis* erzeugt werden. Zweitens gibt es, wie erwähnt, kognitive Einflüsse nichtreligiöser Überzeugungen, die überhaupt nicht unter der Kontrolle des *sensus divinitatis* gebildet werden. Hätte man, drittens, tatsächlich einen funktionierenden *sensus divinitatis*, dann könnte man sicherlich darauf vertrauen, dass dieser uns befähigen würde, religiöse Einsichten gerade *im* Austausch mit Andersgläubigen wahrzunehmen. Die Behauptung, dass Nichtgläubige *niemals* wahre Einsichten zur Religion haben, unterliegt einer unangemessen starken Auffassung der noetischen Auswirkungen der Sünde. Stattdessen scheint die Annahme sinnvoll zu sein, dass der religiöse Dis-

sens eine zusätzliche und vollkommen legitime Informationsquelle ist, die Gott zur Verfügung stellt.

Gegner der These des epistemischen Potentials des religiösen Dissenses könnten jedoch erwidern, der Einfluss des *sensus divinitatis* sei weiter zu fassen als in Plantingas Theorie vorgesehen. Anstatt ihn als einen lokalen Mechanismus zu deuten, der die Wahrnehmung von Gottes Spuren in der Welt vermittelt, könnte man ihn als einen globalen Mechanismus auffassen, der unsere ganze Kognition umfasst. Ein solcher Vorschlag ist aber ad hoc, und zwar auf dreifache Weise (Dormandy 2018b). Erstens ist er uneingeschränkt und daher missbrauchsanfällig. Durch ihn könnten religiös Gläubige einfach a priori davon ausgehen, dass alle Andersgläubigen, mit denen sie sich zu einem beliebigen Thema in einem Dissens befinden, bloß deshalb im Irrtum sein müssen, weil es sich um Nichtgläubige handelt. Zweitens ist dieser Vorschlag sehr unplausibel angesichts unserer allgemeinen Hintergrundbelege. Denn er setzt voraus, dass eine gewisse Gruppe religiöse Gläubige stets wahre Überzeugungen zu verschiedensten nichtreligiösen Themen haben wird. Keine religiöse Gruppe scheint jedoch eine höhere Erfolgsrate z. B. in der Mathematik, den Geisteswissenschaften usw. vorweisen zu können als der Rest der Weltbevölkerung. Drittens ist der Vorschlag eines globalen *sensus divinitatis* angesichts der Vielzahl religiöser Überzeugungssysteme selbst unplausibel. Die meisten religiösen Traditionen lehren nicht, dass Gläubige Nichtgläubigen *allgemein* kognitiv überlegen sind.

Gegner des Dissenses könnten zwar zugeben, dass der religiöse Dissens eine epistemische Hilfeleistung bieten kann, aber sie könnten immer noch leugnen, dass es epistemisch *besser* ist, den Dissens zu fördern als seinen Einfluss einzudämmen. Der Grund dafür ist, dass sich höchstwahrscheinlich Gegenbelege gegen die eigenen religiösen Überzeugungen ergeben werden. Selbst dann, wenn man dadurch neue Einsichten und Herausforderungen zur Verfeinerung des eigenen Überzeugungssystems erhalten würde, wäre das Risiko zu groß, dass der Glaube an das (wahre) Überzeugungssystem selbst gefährdet wird.

Auf diesen ›Einwand aus dem epistemischen Risiko‹ können zwei Antworten gegeben werden. Die erste lautet, dass nicht alle religiösen Überzeugungen gleich sind, sondern manche sind für Gläubige wichtiger als andere. *Kernüberzeugungen*, wie sie sich z. B. in Glaubensbekenntnissen befinden, sind vermutlich wesentlich für die Identität eines religiösen Überzeugungssystems. Es gibt aber auch *Randüberzeugungen*. Diese werden zwar häufig von der Mehrheit einer Glaubens-

gemeinschaft akzeptiert, können aber in der Regel durch andere Überzeugungen ersetzt werden, ohne dass dadurch das Überzeugungssystem seine Identität verliert. Kern- und Randüberzeugungen können häufig unterschiedlich gedeutet werden, weshalb es auch *Deutungsüberzeugungen* gibt, die im Kernbereich oder am Rande des Überzeugungssystems stehen können. Darüber hinaus gibt es *fallspezifische* religiöse Überzeugungen, etwa dass es sich bei jener Heilung um ein Wunder handelt oder dass Gott gerade zu mir durch diese Predigt spricht. Schließlich gibt es die oben genannten nichtreligiösen Überzeugungen, die epistemisch mit den religiösen Überzeugungen verknüpft sind.

Wir können davon ausgehen, dass der Einwand aus dem epistemischen Risiko hauptsächlich die Kernüberzeugungen und dabei auch manche Deutungsüberzeugungen betrifft. Werden die anderen Überzeugungen in Frage gestellt, so sind weniger epistemische Verluste zu befürchten, es sei denn, dass sie derart mit den Kernüberzeugungen verknüpft sind, dass sie diese auch bedrohen. In diesem Fall sollte man aber den Dissens als ein wichtiges Instrument betrachten, um die Kernüberzeugungen besser begründen zu können.

Zugestehen muss man aber, dass die Förderung des religiösen Dissenses immer noch mit gewissen Risiken einhergeht. Es ist jedoch besser, diese Risiken zu akzeptieren als sie abzulehnen. Um dies zu sehen, müssen wir zur zweiten Antwort auf den Einwand übergehen, in der die Risiken des Dissenses mit den Risiken der alternativen Einstellung, nämlich der Eindämmung von Dissens, verglichen werden. Dabei stellt sich heraus, dass die epistemischen Risiken eines solchen Vermeidungsverhaltens viel gravierender sind. Drei solcher Risiken sind zu erwähnen (vgl. Dormandy 2018b): Erstens, wenn man den religiösen Dissens beeinträchtigt, so verzichtet man auf die damit verbundenen Vorteile, die oben (Abschn. 30.4) erläutert wurden. Zweitens kann man leicht den Eindruck erwecken, dass das vom Dissens behütete Überzeugungssystem einer genauen Prüfung nicht standhalten würde. Ein solcher Eindruck kann eine viel größere epistemische Verunsicherung erzeugen als Dissens selbst. Drittens kann die Beeinträchtigung von Dissens den zusätzlichen Eindruck vermitteln, dass Akzeptanz und Anerkennung in der religiösen Gemeinschaft an epistemische Konformität geknüpft sind. Daraus entsteht ein Druck, an religiösen Überzeugungen trotz Zweifeln festzuhalten. Dies stellt eine Art psychologische Erpressung dar, die auf Dauer epistemisch (und auch auf andere Weise) negative Auswirkungen hat. Denn dabei halten Gläubige an ihren

religiösen Überzeugungen ohne Verständnis und auf Basis schlechter Gründe fest. Dieser Zustand kann zur Entwicklung eines verzerrten Gottesbildes führen, z. B. dass Gott eine mechanische kognitive Gehorsamkeit über ein aus Liebe motiviertes Verstehen bevorzugt. Die epistemischen Risiken, welche eine Beeinträchtigung des religiösen Dissenses mit sich zieht, sind also viel größer als die des Dissenses selbst.

### 30.6 Schluss

Religiöse Vielfalt kann tiefe epistemische und existentielle Sorgen auslösen. Können begrenzte menschliche Überzeugungssysteme Erkenntnis von einer vermutlich unbegrenzten religiösen Wirklichkeit vermitteln, sofern es überhaupt eine solche Wirklichkeit gibt? Dazu wurden einige theoretische Optionen, insbesondere der Exklusivismus und der Pluralismus, dargelegt. Sind diese verblüffende Vielfalt und die Tatsache, dass Andersgläubige viele epistemische Gemeinsamkeiten mit uns aufweisen, ein Beleg gegen unsere eigene Auffassung der letzten Wirklichkeit? Es wurde argumentiert, dass die Antwort »ja« lautet. Wie stark sie allerdings gegen unsere Überzeugungen spricht, hängt von der Gesamtmenge unserer übrigen Belege ab. Dabei sind nicht nur unsere eigenen internen (partialistischen) Belege von Relevanz, sondern auch die unabhängigen (impartialistischen) Belege. Nur gemeinsam können sie überhaupt der Hoffnung Nahrung geben, begrenzten Wesen wie uns eine einigermaßen ganzheitliche Perspektive zu verschaffen. Diese Vielfalt an religiösen und religionsphilosophischen Ansätzen kann bedrohlich wirken, besonders dann, wenn unsere existentiellen Hoffnungen mit der Erkenntnis der göttlichen Realität verbunden sind. Die Versuchung für religiöse Gemeinschaften ist daher groß, jeglichen Dissens über religiöse Fragen zu verdrängen. Doch die religiöse und religionsphilosophische Vielfalt sollten wir als eine große epistemische Chance betrachten, unsere religiösen Erkenntnisse zu verfeinern – selbst dann, wenn wir schon wahre religiöse Überzeugungen haben. Daher ist der Dissens hinsichtlich Religion und religionsphilosophischer Ansätze zu unterstützen.

### Literatur

- Alston, William: *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London 1991.
- Basinger, David: *Religious Diversity: A Philosophical Assessment*. London 2002.
- Chabris, Christopher/Simons, Daniel: *The Invisible Gorilla and Other Ways Our Intuition Deceives Us*. New York 2011.
- Conee, Earl/Feldman, Richard: *Evidentialism*. Oxford 2004.
- Cottingham, John: *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge 2005.
- De Cruz, Helen/De Smedt, J.: *The Value of Epistemic Disagreement in Scientific Practice: The Case of Homo Florentinus*. In: *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 44 (2013), 169–177.
- Dormandy, Katherine: *Resolving Religious Disagreements: Evidence and Bias*. In: *Faith and Philosophy* 2018a. DOI: 10.5840/faithphil201812697.
- Dormandy, Katherine: *The Epistemic Benefits of Religious Disagreement*. In: *Religious Studies* (im Ersch.), DOI: 10.1017/S0034412518000847.
- Feldman, Richard: *Reasonable Religious Disagreement*. In: Antony, Louise (Hg.): *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. Oxford 2007, 194–214.
- Feldman, R./Warfield, T.: *Disagreement*. Oxford 2010.
- Gellman, Jerome: *In Defense of a Contented Religious Exclusivism*. In: *Religious Studies* 36/4 (2000), 401–417.
- Gutting, Gary: *Religious Belief and Religious Skepticism*. South Bend 1982.
- Hick, John: *Religious Pluralism and Salvation*. In: Quinn, Philip L./Meeker, Kevin (Hg.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford 2000, 54–66.
- Hick, John: *Problems of Religious Pluralism*. New York 1985.
- Hick, John: *An Interpretation of Religion*. New Haven 1989.
- Janis, Irving L.: *Groupthink: Psychological Studies of Policy Decisions and Fiascos*. New York 2<sup>1982</sup>.
- King, Nathan: *Disagreement: What's the Problem? or A Good Peer is Hard to Find*. In: *Philosophy and Phenomenological Research* LXXXV/2 (2012), 249–272.
- Kuhn, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962.
- Longino, Helen: *Science as Social Knowledge: Values and Objectivity in Scientific Inquiry*. Princeton 1990.
- McKim, Robert: *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford 2001.
- Plantinga, Alvin: *Warranted Christian Belief*. Oxford 2000a.
- Plantinga, Alvin: *Pluralism: A Defense of Exclusivism*. In: Quinn, Philip L./Meeker, Kevin (Hg.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford 2000b, 172–192.
- Potter, R. Dennis: *Religious Disagreement: Internal and External*. In: *The International Journal for Philosophy of Religion* 74/1 (2013), 21–31.
- Quinn, Philip: *Toward Thinner Theologies: Hick and Alston on Religious Diversity*. In: Quinn, Philip L./Meeker, Kevin (Hg.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford 2000, 226–243.
- Schellenberg, John: *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca 2007.

- Solomon, Sheldon/Greenberg, Jeff/Pyszczynski, Tom: A Terror Management Theory of Social Behavior: The Psychological Functions of Self-Esteem and Cultural Worldviews. In: *Advances in Experimental Social Psychology* 24 (1991). Hg. von M. Zanna, 93–159.
- Teresa von Kalkutta (Mutter Teresa): *Komm, sei mein Licht! Die geheimen Aufzeichnungen der Heiligen von Kalkutta*. Hg. von Brian Kolodiejchuk, übers. von Kathrin Krips-Schmidt. München 2007.
- Tetens, Holm: *Gott Denken: Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart 2015.
- Ward, Keith: Truth and the Diversity of Religions. In: Quinn, Philip L./Meeker, Kevin (Hg.): *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. Oxford 2000, 108–125.
- Zeimbekis, John/Raftopoulos, Athanassios (Hg.): *The Cognitive Penetrability of Perception: New Philosophical Perspectives*. Oxford 2015.

*Katherine Dormandy*