

Katherine Dormandy

Die Rationalität religiöser Überzeugungen

[Forthcoming in the *Handbuch für Analytische Theologie*, ed. Georg Gasser, Ludwig Jaskolla, Thomas Schärfl: Aschendorf 2015.]

1 Einführung

[¹] Häufig wird gegen religiöse Überzeugungen eingewandt, dass sie nicht rational sind. Mit Rationalität ist hierbei *epistemische* Rationalität gemeint, also jene Rationalität, die unser Denken und das Begründen von Überzeugungen betrifft. Der Einwand lautet, dass religiöse Überzeugungen den Rationalitätsstandards des Denkens nicht genügen. Aber was sind diese Standards? In diesem Aufsatz sollen der Einwand rekonstruiert und dann vier Antworten auf ihn präsentiert werden: (i) der Fideismus (meine Beispiele sind William James, der „Wittgensteinianismus“ und Franz von Kutschera), (ii) der – wie ich ihn nennen will – „Gemeinsamkeitsansatz“ (John Locke), (iii) der „Privatheitsansatz“ (Alvin Plantinga und die Reformierte Erkenntnistheorie) und (iv) der „Ansatz der Korrekten Kognitiven Funktion“ (wiederum Alvin Plantinga). Ich werde dafür argumentieren, dass all diese Vorschläge problematische Aspekte beinhalten, weshalb ich am Ende des Beitrags für den „Paritätsansatz“, eine alternative Auffassung von Rationalitätsstandards für religiöse Überzeugungen (die von Richard Swinburne vertreten wird), argumentieren werde.

[²] Was ist eine religiöse Überzeugung? Ohne eine genaue Definition von „religiös“ zu geben, werde ich mich hier mit Überzeugungen beschäftigen, deren Inhalte religiös sind, d. h. sich auf Propositionen¹ beziehen, welche die Existenz einer religiösen oder transzendenten Wirklichkeit direkt bejahen, oder aus denen folgt, dass es eine solche Wirklichkeit gibt. Typische Beispiele sind: *Es gibt nur einen Gott; Gott existiert; Jesus Christus ist mein Herr und Retter* oder *Gott kümmert sich um seine Schöpfung*. Natürlich besteht religiöser Glaube in viel mehr als darin, religiöse Überzeugungen zu haben. Ich werde mich im Folgenden jedoch

¹ Eine *Proposition* ist ein Inhalt, der geglaubt werden kann (z. B. *Es ist sonnig*), während eine *Überzeugung* eine Einstellung der Zustimmung gegenüber einer Proposition ist. Manchmal werden Propositionen mit Buchstaben (z. B. *p* oder *q*) gekennzeichnet. Ich schreibe Propositionen kursiv, um sie von Sätzen zu unterscheiden. Sätze kennzeichne ich mit Anführungszeichen („“).

auf den kognitiven Aspekt des Glaubens beziehen. Dabei diskutiere ich primär religiöse Überzeugungen der jüdisch-christlichen Tradition, wenngleich die folgenden Überlegungen auch für Angehörige anderer Traditionen von Interesse sein könnten.

[3] In Abschnitt 2 führe ich das religionsскеptische Argument und die verwendete Terminologie ein. Im Abschnitt 3 bespreche ich den Fideismus. Den Gemeinsamkeitsansatz erläutere ich in Abschnitt 4, den Privatheitsansatz in Abschnitt 5 und den Ansatz der Korrekten Funktion in Abschnitt 6. Schließlich verteidige ich in Abschnitt 7 den Paritätsansatz.

2 Religionsскеptizismus

[4] Die Kritik an der Rationalität religiöser Überzeugungen – nennen wir diese Position *Religionsскеptizismus* – wird in der zeitgenössischen Philosophie u. a. von Philosophen wie Mackie (1982), LePoidevin (1996), Philipse (2014), Gutting (1982) und Russell (1957), in der Tradition von David Hume (2007 [1757], 2007 [1779]), vertreten. Der Religionsскеptizismus argumentiert wie folgt:

Religionsскеptisches Argument

1. Religiöse Überzeugungen sind nur dann rational, wenn sie auf der Basis von ausreichenden Belegen gehegt oder gebildet werden. (**die These der Belegbegründung**)
2. Religiöse Überzeugungen sind in einer Gesellschaft wie unserer – d. h. einer, in der es religiöse Vielfalt, Leid und moderne Naturwissenschaft gibt – nicht ausreichend belegt.
3. Konklusion: Also sind religiöse Überzeugungen in einer Gesellschaft wie unserer nicht rational.

Dieses Argument ist gültig: die Konklusion folgt logisch aus den Prämissen. Aber sind auch seine Prämissen wahr? Wenn die Konklusion falsch ist, muss zumindest eine der Prämissen falsch sein. Wenden wir uns kurz den einzelnen Prämissen zu.

Prämisse 1: Die These der Belegbegründung

[5] Diese Prämisse bezieht sich auf einen Rationalitätsstandard, den sowohl Religions skeptiker als auch manche philosophische Theisten akzeptieren.² Alle Parteien, die diesen Standard akzeptieren, stimmen Folgendem zu: Eine Akteurin bildet oder hegt rationale Überzeugungen nur als angemessene Reaktion auf ihre Belege [*evidence*]. Ob es epistemisch angemessen ist, eine Proposition *p* zu glauben oder nicht, hängt jeweils von ihren Belegen ab. Eine Überzeugung aufgrund eines Belegs zu haben bedeutet, dass der Beleg *der Grund* ist, weshalb die Akteurin diese Überzeugung hat. Die These der Belegbegründung schließt nämlich aus, dass eine Person zwar ausreichende Belege für eine religiöse Überzeugung hat und diese Proposition auch glaubt, aber die besagte Überzeugung nicht *aufgrund* ihrer Belege hat.

[6] Ein Beleg ist ein Anhaltspunkt für die Wahrheit einer Proposition. Daher schließt die These der Belegbegründung auch aus, dass religiöse Überzeugungen auf Gründen beruhen, die z. B. Wunschdenken entspringen oder rein instrumenteller Art sind: In der Regel hat ein Wunsch, dass *p*, nichts damit zu tun, ob *p* auch wahr ist. Wenn ich *p* nur glaube, weil mir jemand etwas schenkt, wenn ich *p* glaube, dann ist die Aussicht auf das Geschenk kein Beleg für *p*, da dieser Grund mit der Wahr- oder Falschheit *von p* nichts zu tun hat. Ich kann *p* nicht rationalerweise *auf der Basis* dessen glauben, dass mir jemand etwas schenken wird, wenn ich *p* glaube.

[7] Für unsere Zwecke benötigen wir eine kurze Erläuterung des Begriffs des Belegs. Der Begriff soll möglichst neutral verstanden werden,³ um den Vergleich der hier diskutierten Ansätze zu vereinfachen. Belege eines Akteurs verstehe ich hier als die *repräsentationale Gehalte seiner Erfahrungen und Überzeugungen*. Dies mag auf den ersten Blick seltsam erscheinen, wenn man beispielsweise an DNA-Beweise und Fingerabdrücke denkt, die im alltäglichen Sprachgebrauch ebenfalls „Belege“ genannt werden. Allerdings werden sie so genannt, weil sie als repräsentationale Gehalte vorkommen können: Eine DNA-Probe wird in der Alltagssprache „Beleg“ genannt, weil sie eine gewisse Repräsentation in

² Der klassische religions skeptische Ausdruck von der These der Belegbegründung stammt von W. CLIFFORD, *Ethics of Belief*; Religionsphilosophen, die diese These (unter der einen oder anderen Auslegung) annehmen, sind z. B. R. SWINBURNE (*The Existence of God*), J. LOCKE (*Versuch über den Menschlichen Verstand*) und A. PLANTINGA (*Warranted Christian Belief*, hiernach: *WCB*).

³ „Beleg“ entspricht ungefähr dem, was E. CONEE/R. FELDMAN (*Evidentialism*) „evidence“ nennen und der Konjunktion von dem, was PLANTINGA (*WCB*) „grounds“ und „evidence“ nennt. Das deutsche Wort „Evidenz“ wäre als Übersetzung zu stark.

uns hervorruft, nämlich den Glauben, dass sich z. B. das organische Material einer gewissen Person am Tatort befindet.

[8] Ein repräsentationaler Gehalt stellt Dinge so-oder-so dar. Stellen Sie sich z. B. vor, Sie sitzen im Park und plötzlich sehen, hören und spüren Sie kleine Tropfen. Sie machen eine Erfahrung, *als ob es regnet*. Dieser Erfahrungsgehalt ist für Sie ein *Erfahrungsbeleg* – unabhängig davon, ob Sie aufgrund dieses Belegs am Ende tatsächlich glauben, dass es regnet.⁴ Oft reicht ein solcher Erfahrungsbeleg aus, um die entsprechende Überzeugung zu bilden (in diesem Fall, dass es regnet). Dies ist aber nicht immer der Fall, z. B. wenn Sie zusätzlich wissen, dass es im Park eine Sprinkleranlage gibt. Stellen wir uns aber vor, dass dies nicht der Fall ist. Wenn Sie dann die Überzeugung bilden, dass es regnet, dann ist der Gehalt dieser Überzeugung auch ein Beleg – ein *Überzeugungsbeleg*, wie ich ihn nennen werde – und als solcher kann er auch die Bildung weiterer Überzeugungen stützen, wie zum Beispiel der Überzeugung, dass *der Weg im Park schlammig werden wird*. Der Einfachheit halber werde ich manchmal von Überzeugungen und Erfahrungen sprechen, als wären sie Belege; hiermit soll dann immer ihr *Gehalt* als der eigentliche Beleg verstanden werden.

[9] Die These der Belegbegründung behauptet, dass eine Überzeugung, dass p , nur aufgrund ausreichender Belege rational ist. Aber wann ist diese Bedingung erfüllt? Erstens müssen die entsprechenden Belege *für p sprechen*. Anders gesagt, muss p angesichts der Belege glaubwürdiger sein als ohne sie. Wenn ich z. B. Montag abends im Radio höre, dass die Meteorologin mit 99-prozentiger Wahrscheinlichkeit Regen für Dienstag vorhersagt, dann erhalte ich einen Beleg, der für die Proposition *Am Dienstag wird es regnen* spricht. Wenn ich aber am Dienstag morgens aus dem Fenster schaue und auf Grund meiner visuellen Erfahrung die Überzeugung *Es ist jetzt sonnig* bilde, dann spricht letzterer Überzeugungsbeleg *gegen* diese Proposition.

[10] Die zweite Bedingung dafür, dass ein Beleg eine Überzeugung, dass p , rational macht, ist, dass er *stark genug für p spricht*. Zwar spricht der Beleg *Die Meteorologin sagt eine 51-prozentige Wahrscheinlichkeit für Regen voraus* für die Proposition, dass es regnen wird, allerdings tut sie dies vermutlich nicht stark genug, um für eine Überzeugung, dass es

⁴ Ich werde den Gehalt von Erfahrungen mit diesem „als ob“ Ausdruck beschreiben, weil es für unsere Zwecke wichtig sein wird, den rein phänomenologischen Gehalt vom Ereignis in der Welt zu unterscheiden. Der Ausdruck „eine Erfahrung, als ob es regnet“ setzt nämlich nicht voraus, dass es tatsächlich regnet, während der üblichere Ausdruck „eine Erfahrung, dass es regnet“ tatsächlich Regen voraussetzt.

regnen wird, auszureichen. Der Beleg *Die Meteorologin sagt eine 99-prozentige Wahrscheinlichkeit für Regen voraus* ist hingegen stark genug, um diese Überzeugung rational zu machen. Die Stärke eines Belegs für bzw. gegen eine Proposition p kann nur im Zusammenhang mit der Gesamtheit all der anderen, sogenannten „Hintergrundbelege“ der Akteurin festgestellt werden. Der Grund dafür ist, dass ihre Hintergrundbelege die Stärke des ersteren Belegs für bzw. gegen p ändern können. Wenn z. B. eine Akteurin keine anderen Belege hat, außer demjenigen, dass die Meteorologin eine 99-prozentige Wahrscheinlichkeit für Regen vorhersagt, dann spricht dieser Beleg sehr stark dafür, dass es regnet. Hat die Akteurin aber den Hintergrundbeleg, dass es fast nie regnet, wenn die Meteorologin eine so hohe Wahrscheinlichkeit vorhersagt, dann spricht diese Gesamtmenge ihrer Belege stark *gegen* Regen.

[11] Zusammenfassend legt die erste Prämisse des religions skeptischen Arguments einen angeblichen Standard der Rationalität vor. Gemäß diesem Standard sei eine religiöse Überzeugung nur dann rational, wenn man sie auf der Basis von Erfahrungen und Überzeugungen hat, die in einem bestimmten Maße für die Proposition sprechen.

[12] Während Prämisse 1 einen bestimmten Rationalitätsstandard fordert, behauptet Prämisse 2, dass religiöse Überzeugungen diesem Standard nicht entsprechen. Wie begründen Religions skeptiker diese Prämisse? Sie verweisen auf Probleme wie z. B. das der religiösen Vielfalt, die sogenannte mangelnde Übereinstimmung mit den Naturwissenschaften, die Verborgenheit Gottes oder das Leid.⁵ Theisten sind diesen Vorwürfen mit verschiedenen Kritiken -wie auch mit positiven Argumenten für religiöse Propositionen entgegengetreten.⁶ Ob solche Antworten (vielleicht in Zusammenhang mit eigenen religiösen

⁵ Über religiöse Vielfalt siehe z. B. D. HUME, *Natural History of Religion*, und FELDMAN, *Religious Disagreement*. Bzgl. Argumente aus der Naturwissenschaft siehe z. B. D. DENNETT/A. PLANTINGA, *Science and Religion*. Zum Problem der Verborgenheit Gottes siehe J. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness*, und dem des Leids siehe z. B. P. DRAPER, *Pain and Pleasure*; W. ROWE, *The Problem of Evil*.

⁶ Zu religiöser Vielfalt siehe die unterschiedlichen Beiträge in Ph. QUINN/K. MEEKER, *Religious Diversity*. Zum Verhältnis zwischen religiöse und naturwissenschaftliche Überzeugungen siehe z. B. DENNETT/PLANTINGA, *Science and Religion*. Philosophische Ansätze zum Problem der Verborgenheit Gottes finden sich bei SWINBURNE, *The Existence of God*, 267-272; D. HOWARD-SNYDER/P. MOSER, *Divine Hiddenness*, und zum Problem des Leids z. B. bei M. ADAMS, *Horrendous Evils*; E. STUMP, *Wandering in Darkness*; W. HASKER, *Providence*; P. VAN INWAGEN, *The Problem of Evil*, und A. PLANTINGA, *Probabilistic Argument from Evil*.

Erfahrungen) für rationale religiöse Überzeugung ausreichen, muss jeder einzelne für sich mit Hilfe adäquater Rationalitätsstandards beantworten. Ziel dieses Artikels ist es, gerade auf diese „Meta-Frage“ einzugehen, welche Rationalitätsstandards für religiöse Überzeugungen überhaupt gelten sollen. Daher werden wir zunächst die Frage, ob Prämisse 2 korrekt ist, beiseite stellen und uns den verschiedenen Positionen zu Prämisse 1 widmen.

[13] Es gibt vier religionsphilosophische Antworten (oder Familien von Antworten) auf das religionsскеptische Argument. Der Fideismus ist die einzige Position, die die These der Belegbegründung ablehnt und Prämisse 2 akzeptiert. Die anderen Ansätze tun das Gegenteil: Sie lehnen Prämisse 2 ab und akzeptieren die These der Belegbegründung. Unter den Philosophen, die die These der Belegbegründung annehmen – also sowohl unter Religionsскеptikern als auch philosophischen Theisten – geht die Debatte darum, wie dieses Prinzip zu verstehen ist.

3 Schwacher Fideismus

[14] Der Fideismus akzeptiert die zweite Prämisse des religionsскеptischen Arguments: Ihm zufolge reichen Belege nicht aus, um religiöse Überzeugungen zu begründen. Der Ansatz, den wir *Starken Fideismus* nennen können (z. B. Kierkegaard, 1992 [1846]) akzeptiert auch Prämisse 1, die These der Belegbegründung, und zieht daher den religionsскеptischen Schluss, dass religiöse Überzeugungen nicht rational seien, fügt aber hinzu, dass an ihnen trotzdem – z. B. als Beweis des Vertrauens auf Gott – festgehalten werden sollte. Einer anderen Strömung zufolge, die ich den *Schwachen Fideismus* nenne, seien solche Überzeugungen *trotz* unzureichender Belege rational. Wie können sie das sein? Weil Prämisse 1 des religionsскеptischen Arguments nicht stimmt: Damit religiöse Überzeugungen rational seien, müsse an ihnen *nicht* auf der Basis ausreichender Belege festgehalten werden. Im Folgenden werde ich mich mit dem Ausdruck „Fideismus“ immer auf den soeben skizzierten „Schwachen Fideismus“ beziehen.

[15] Ein schwacher Fideismus wird in unterschiedlichen Varianten z. B. von William James (1956 [1896]), Blaise Pascal ([1669] 1997), Franz von Kutschera (1991, inspiriert von Kant, 1998 [1781]; 2011 [1793]) und Ludwig Wittgenstein (1966) vertreten. Diese Autoren haben unterschiedliche Ausgangspunkte und nicht jeder würde unbedingt jedem Detail oder jeder Gewichtung dieser Zusammenfassung zustimmen, doch

liegen sie nahe genug beieinander, dass es sinnvoll ist, sie zusammen zu besprechen.

[16] Der Fideismus beginnt mit einem Rätsel. Es gibt drei Aussagen, von denen jede (nehmen wir an) plausibel scheint, aber die nicht miteinander kompatibel sind. (I) Die erste ist die erste Prämisse des religions-skeptischen Arguments, dass religiöse Überzeugungen nur dann rational sind, wenn man sie auf der Basis ausreichender Belege hat. (II) Die zweite ist die zweite Prämisse des religions-skeptischen Arguments, dass religiöse Überzeugungen in einer Gesellschaft wie unserer nicht ausreichend belegt sind. (III) Die dritte besagt jedoch, dass religiöse Überzeugungen in einer Gesellschaft wie unserer sehr wohl rational sein können: Sie ist die Negation der religions-skeptischen Konklusion.

[17] Weil diese Aussagen miteinander inkompatibel sind, muss zumindest eine falsch sein. Während Religions-skeptiker Aussage (III) ablehnen (sie halten sie noch nicht einmal für plausibel), nehmen Fideisten gerade diese Aussage als Ausgangspunkt und lehnen stattdessen Aussage (I) – die These der Belegbegründung – ab. Religiöse Überzeugungen seien rational, aber diese Rationalität hängt nicht von der Begründung durch ausreichende Belege ab.

[18] Warum geht der Fideismus davon aus, dass religiöse Überzeugungen rational sind? Weil diese Aussage in einem bestimmten Bild der Rationalität zu Hause zu sein scheint, das Fideisten gutheißen. Gemäß diesem Bild hat Rationalität nicht nur mit Überzeugungen, sondern mit der Person als ganzer, zu tun. Religiöser Glaube könne ein wichtiger Teil, wenn nicht das Zentrum eines erfüllten Lebens sein, evtl. auch oder erst recht eines postmortalen Lebens etwa im Angesicht Gottes. Religiöse Überzeugungen gehören wesentlich zu so einem Glauben und daher müssen sie rational sein können, auch in einer Gesellschaft wie unserer, in der viele Gegenbelege vorhanden zu sein scheinen. Dies ist eine Rationalität, die psychologische und geistige Integration einbezieht und über die schlichte Begründung durch Belege weit hinausgeht.

[19] Doch mit demselben Ausgangspunkt – nämlich der Aussage (III) – hätte der Fideismus statt (I) ebenso gut die Aussage (II) ablehnen können. Warum akzeptiert er Aussage (II), dass religiöse Überzeugungen nicht belegbegründet sind? Für diese Aussage werden zwei Begründungen vorgebracht: (a) Es wird argumentiert, dass es einfach nicht genug Belege gebe; die Belege, die es gibt, *unterdeterminieren* die Wahr- bzw. Falschheit religiöser Propositionen.⁷ (b) Die zweite Begründung besagt, dass religiöse

⁷ F. VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, Kapitel 1; W. JAMES, *Will to Believe*; B. PASCAL, *Gedanken über die Religion*.

Propositionen zu einer anderen Kategorie gehören als solche, die vernünftig mit Belegen untermauert werden können.⁸ Beide Gründe können aber nicht zugleich korrekt sein. (b) behauptet nämlich, dass die Frage, ob religiöse Überzeugungen von Belegen begründet werden können, überhaupt nicht sinnvoll ist, während (a) voraussetzt, dass sie Sinn macht. Betrachten wir daher (a) und (b) etwas näher.

[20] (a) *Die Unterdeterminierung*. Die Wahr- bzw. Falschheit einer Proposition p wird genau dann von einer Menge von Belegen unterdeterminiert, wenn diese Belege insgesamt weder stärker für p noch für nicht- p sprechen, und so auf Basis dieser Belege weder auf p noch auf nicht- p geschlossen werden kann. Von Kutschera argumentiert (*ibid.*) z. B., dass die Gesamtheit der deduktiven theistischen und atheistischen Argumente die Wahrheit und auch Falschheit der Proposition *Gott existiert* unterdeterminieren, weil all solche Argumente ungültig seien. Eine solche Einschätzung wird aber von zahlreichen theistischen und atheistischen Philosophen nicht geteilt, weil diese meinen, schlüssige Argumente entweder für oder gegen die Existenz Gottes verteidigt zu haben.⁹ Der erste Grund für Aussage (II) ist auch deshalb anzuzweifeln, weil es andere Belegsorten als solche Argumente gibt – man denke nur an induktive Schlüsse oder Schlüsse auf die beste Erklärung angesichts bestimmter Zeugnisse über religiöse Ereignisse. Solche Zeugnisse können zwar keine religiöse Proposition *beweisen*, aber nichtsdestotrotz unter gewissen Umständen für sie sprechen. Selbst wenn von Kutschera also Recht damit hat, dass deduktive Argumente die Wahr- bzw. Falschheit religiöser Überzeugungen unterdeterminieren, würde daraus nicht folgen, dass nicht-deduktive Argumente für religiöse Überzeugungen nicht genügen. Ebenso meinen viele Philosophen, dass sie genügend nicht-deduktive Belege für religiöse Überzeugungen (oder deren Negation) gesammelt haben.¹⁰

[21] (b) Der zweite Grund für Aussage (II) bzw. die religions skeptische Prämisse 2 lautet, dass religiöse Propositionen nicht in einem epistemisch angemessenen Verhältnis zu Belegen stehen können, weil solche Propositionen *prinzipiell unbegründbar* seien. Hierzu gibt es zwei unterschiedliche Vorschläge. (i) Erstens zeichnen sich religiöse Propositionen durch einen Bezug auf eine transzendente Wirklichkeit aus,

⁸ VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*; L. WITTGENSTEIN, *Lectures and Conversations*.

⁹ Siehe z. B. SWINBURNE, *The Existence of God*; A. PLANTINGA, *God, Freedom and Evil*; B. LEFTOW, *God and Necessity*; J. L. MACKIE, *The Miracle of Theism*; M. MARTIN, *Atheism*; R. LEPOIDEVIN, *Arguing for Atheism*; H. PHILIPSE, *God in the Age of Science*; J. H. SOBEL, *Logic and Theism*.

¹⁰ Siehe z. B. SWINBURNE, *The Existence of God*; G. SCHLESINGER, *Scientific Method*.

über die Belege nichts aussagen können. (ii) Zweitens sind sie Grundlagen einer Lebenspraxis, die nicht in Frage gestellt werden kann, so lange man diese Praxis als Lebensform ausübt, und dass sie daher von Belegen weder geschwächt noch gestärkt werden können.

[22] Der Gedanke hinter dem „transzendentalen Vorschlag“ (i)¹¹ ist, dass Propositionen über das Transzendente nur durch *Metaphern* ausgedrückt werden können. Wörter wie „Gott“ und „gut“ im Satz „Gott ist gut“ seien nicht wörtlich zu verstehen, weil Gott und seine Güte wesentlich anders sind als alles, was der menschlichen Erfahrung zugänglich ist. Ferner argumentieren Verteidiger dieses Ansatzes, dass Belege, die dem menschlichen Erfahrungsschatz entstammen, nicht für bzw. gegen eine Proposition sprechen können die nur mithilfe von Metaphern ausgedrückt werden kann.

[23] Dieser Vorschlag ist problematisch. Erstens beruht er auf der kontroversen sprachphilosophischen Annahme, dass auf Dinge nicht referiert werden kann, die Menschen nicht zumindest einmal in der Menschheitsgeschichte erfahren haben. Diese Annahme ist fragwürdig. Man muss keine außerirdischen Geschöpfe, die es zufällig auf der anderen Seite des Universums gibt, erfahren haben, um auf sie referieren zu können. Aber selbst dann, wenn diese Annahme wahr wäre, ist es weiterhin kontrovers, dass *Gott* nie erfahren wurde. Mystiker und Propheten sprechen von Erfahrungen, in denen Gott ihnen seine Anwesenheit oder Aspekte seiner Person oder seiner Werke offenbart oder zugänglich macht. Drittens ist die Annahme falsch, dass Belege nur dann für oder gegen Propositionen sprechen können, wenn diese ohne Metaphern ausgedrückt werden können. In sprachlichen Formulierungen naturwissenschaftlicher Theorien werden ebenfalls immer wieder Metaphern verwendet, und dies wird üblicherweise nicht beanstandet. Zum Beispiel spricht man in der Kosmologie von der Existenz „dunkler Energie“, als induktiver Schluss aus der Beobachtung bzw. dem Beleg, dass sich das Universum immer schneller ausdehnt. „Energie“ kann hier nur metaphorisch verstanden werden, da sie innerhalb dieses Kontexts anders verstanden wird als uns bisher bekannte Energieformen. Dennoch kann diese Theorie durch Belege begründet werden. Gemäß dem transzendentalen Vorschlag wäre dies nicht möglich.

[24] (ii) Der Gedanke hinter dem „Vorschlag der Lebenspraxis“ besagt, dass religiöse Überzeugungen deshalb unergründbar seien, weil sie nicht mit der Wahrheit als solche zu tun haben sondern mit der Kommunikation innerhalb einer Lebenspraxis (Wittgenstein 1996; siehe hierzu etwa Jäger

¹¹ Siehe VON KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, 61 ff.

2003, 2011). Eine Lebenspraxis ist eine Weise, in der man sein Leben gestaltet; sie umfasst Prioritäten, Überzeugungen, Wünsche und Ziele. Die Kommunikation innerhalb einer Lebenspraxis geschieht durch ein *Sprachspiel*, welches die eigenen Begriffe sowie die eigene „Grammatik“ der Lebenspraxis beinhaltet. Religiöse Überzeugungen können nur Inhalte ausdrücken, die innerhalb einer religiösen Lebenspraxis Sinn haben. Solche Überzeugungen sind die fundamentale Grundlage des Sprachspiels eines religiösen Menschen und können daher weder verneint noch in Frage gestellt werden, ohne dass dadurch die ganze Lebenspraxis aufgegeben würde. Da z. B. der Glaube, dass Gott sich um das Leben der Menschen kümmert, dem ganzen Leben der gläubigen Person Sinn gibt, sei eine solche Person – so Wittgenstein – nicht in der Lage, dies in Frage zu stellen. Dies zu tun erscheint ihr sogar als ein Kategorienfehler. Daraus soll folgen, dass religiöser Glaube (*fides, faith*) ein ganz besonderes Verhältnis zu Belegen haben muss. Belege können weder für noch gegen ihn sprechen. Vielmehr könne man nur dann seinen religiösen Glauben aufgeben oder in Frage stellen, wenn man dadurch von einer Lebenspraxis – samt Sprachspiel – in eine andere *konvertiert*.

[25] Diese „Sprachspiel“-Begründung für Aussage (II) bzw. die religions-skeptische Prämisse 2 ist ebenfalls problematisch. Es gibt zahlreiche religiöse Gemeinschaften, die ihre religiösen Überzeugungen als belegbegründet – oder zumindest als belegbegründbar – zu verstehen scheinen. Sie wissen nicht nur, was es bedeutet, diese Überzeugungen in Frage zu stellen, sondern sie erwarten auch, dass Personen dies manchmal tun werden und stellen gerade für diesen Fall eine Vielfalt an apologetische Literatur bereit. Nun betont Wittgenstein, dass Gläubige ihre religiösen Überzeugungen im Lichte von Belegen *typischer Weise* nicht in Frage stellen werden. Unter Berücksichtigung der obigen Bemerkung über apologetische Literatur ist zu bezweifeln, dass diese Behauptung statistisch plausibel ist. Aber selbst dann, wenn Gläubige dies manchmal tun würden, würde diese Tatsache nicht unbedingt dafür sprechen, dass sie die Infragestellung ihrer Überzeugungen als einen Kategorienfehler betrachten, sondern eher dafür, dass die entsprechenden Gläubigen sich ziemlich sicher sind, *dass kein Argument gegen ihre Überzeugungen schlüssig sein kann*. Ob diese Sicherheit rational ist, ist zu bezweifeln. Doch so eine Sicherheit zu haben setzt voraus, dass sie die Argumente als relevant für die Begründung ihrer Überzeugungen betrachten. M. E. reicht

der Sprachspiel-Vorschlag daher nicht aus, um eine allgemeine Begründung für Aussage (II) zu liefern.¹²

[26] Im Lichte der obigen Überlegungen scheint die fideistische Akzeptanz von Aussage (II) etwas vorläufig zu sein – und daher auch ihre Ablehnung von Aussage (I), der These der Belegbegründung. Doch vielleicht gibt es unabhängige Gründe, die These der Belegbegründung abzulehnen und am Fideismus festzuhalten. So ein Grund könnte sein, dass das alternative fideistische Bild der Rationalität an sich plausibel ist. Schauen wir also dieses zum Schluss an. Statt der These der Belegbegründung verteidigen Fideisten *das Bewährungsprinzip* (von Kutschera, 1991; James, 1956 [1896]; Wittgenstein 1966; van Fraassen 2002):

Das Bewährungsprinzip: Eine religiöse Überzeugung ist rational, wenn sie sich im Leben des Gläubigen *bewährt*.¹³

Wie bewährt sich eine religiöse Überzeugung? Dadurch, dass sie Erfüllung, Zufriedenheit und psychologische Integration liefert. Natürlich kann man nicht im Vorhinein wissen, welche Überzeugungen sich bewähren werden, weshalb Emotionen und Wünsche – wie z. B. die Sehnsucht nach einem himmlischen Leben – eine Rolle beim Bilden solcher Überzeugungen spielen müssen (van Fraassen 2002; James 1956 [1896]; Pascal 1997 [1669]).

[27] Genügt dieses Bild der Rationalität, um trotz der mangelnden Begründung für Aussage (II) die Ablehnung der These der Belegbegründung zu rechtfertigen? Ich glaube nicht. Zwar mögen Fideisten Recht haben, dass es bei Rationalität um die ganze Person geht und nicht unbedingt nur um deren Überzeugungen. Doch Überzeugungen sind *Teil* einer Person als Ganzes und es ist schwierig zu sehen, inwiefern das fideistische Bild überhaupt etwas mit *deren* Rationalität zu tun hat. Dem Fideismus zufolge sind religiöse Überzeugungen nämlich bestenfalls hinsichtlich gewisser pragmatischer Ziele – wie Erfüllung hinsichtlich unserer Wünsche, Emotionen oder Lebensziele – nützlich, aber nicht unbedingt hinsichtlich des Erreichens der Wahrheit. Doch eine Person, deren Überzeugungen nicht auf wahrheitszuträglichen Gründen basiert

¹² Dazu siehe auch Ch. WEIDEMANN, *Theologischer Antirealismus und DERS., Unverzicht-barkeit natürlicher Theologie*.

¹³ Während die These der Belegbegründung ein notwendiges Rationalitätskriterium für religiöse Überzeugungen vorlegt, legt das Bewährungsprinzip ein hinreichendes dar. Der Fideismus ist also damit kompatibel, dass an religiösen Überzeugungen evtl. auf Basis ausreichender Belege festgehalten werden könnte (wenn es solche Belege geben würde), doch ausreichende Belege seien nicht *notwendig*.

sind, kann in keinem holistischen Sinn als vollkommen rational gelten. Der Grund ist, dass sich Überzeugungen auf die Wirklichkeit richten. Gründe, die keine Belege sind, tun dies nicht. Der einzige *epistemisch* rationale Grund, eine Überzeugung zu haben, muss also ein Beleg sein. Deswegen akzeptiere ich „Belegbegründung“ und halte damit an der ersten Prämisse des religions-skeptischen Arguments fest.¹⁴ (Allerdings werde ich eines der Prinzipien, mit denen Religions-skeptiker „Belegbegründung“ auslegen – nämlich „Gemeinsame Belege“ – ablehnen.)¹⁵

[28] Doch ich bestreite nicht die fideistische Ansicht, dass Emotionen und die Bewährung im eigenen Leben in der Begründung von religiösen Überzeugungen epistemisch relevant sein können. Aber diese Faktoren können auch von einer Erkenntnistheorie berücksichtigt werden, die „Belegbegründung“ zustimmt. Emotionen ihrerseits können Belege oder eine Quelle von Belegen sein. Sie sind wichtig (unter anderem) als Daten darüber, wie Sachen wirklich sein könnten. Beispielsweise ist Annas Angst vor mir eine repräsentationale Erfahrung mit dem Gehalt *Diese Person ist furchteinflößend*. Diese Erfahrung könnte ein Beleg dafür sein, dass es etwas jenseits von Annas bewusster Erfahrung gibt, das ihr suggeriert, dass etwas an mir seltsam erscheint und daher in ihr einen emotionalen Alarm ausgelöst hat. Ferner beschreiben zahlreiche Mystiker, wie z. B. der heilige Ignatius, er habe gelernt, Emotionen wie den Trost als Beleg dafür zu betrachten, dass er sich auf dem spirituell richtigen Weg befindet, oder Emotionen wie Verzweiflung dafür, dass er den falschen Weg eingeschlagen hat (Ignatius von Loyola, 2006). Ebenfalls kann die Tatsache, dass eine religiöse Weltsicht ein erfülltes Leben fördert, ein Beleg dafür sein, dass der entsprechende Ansatz wahr ist. Solche Einsichten können von einer belegzentrierten Erkenntnistheorie durchaus berücksichtigt werden. Natürlich sind solche Belege mit Vorsicht zu behandeln, aber das gilt letztlich für alle Belege. Diese Einsicht braucht nicht den Fideismus, um in einer Erkenntnistheorie der Rationalität religiöser Überzeugungen berücksichtigt zu werden.

¹⁴ K. DORMANDY, Religious Evidentialism, argumentiert insbesondere aus religiösen Gründen, dass Gläubige „Belegbegründung“ annehmen sollen.

¹⁵ Nun mag man einwenden, dass jede Person rationale Überzeugungen hat, die sie nicht mehr begründen kann (und die Hare – in R. M. HARE et al., *Theology and Falsification* – „Bliks“ nennt), wie zum Beispiel, dass es andere Personen gibt. Bei unserer schwachen Auffassung von „Beleg“ gibt es auch für solche Überzeugungen – zumindest für die rationalen – Belege, und zwar, was wir später mit Plantinga *doxastische Belege* nennen werden: ein Gefühl von Richtigkeit, die das Erwägen der entsprechenden Proposition begleitet. Solche Belege können natürlich angezweifelt werden und vielleicht sprechen sie nicht sehr stark für die Überzeugungen, die sie begründen, aber letzten Endes sind sie eine Art Beleg.

[28] Ziehen wir also den Schluss, dass der Fideismus nicht die richtigen Rationalitätsstandards vorlegt. In den folgenden Abschnitten bespreche ich die drei Ansätze, welche die These der Belegbegründung akzeptieren und stattdessen (ausschließlich) Prämisse 2 des religions skeptischen Arguments ablehnen.

4 Der Gemeinsamkeitsansatz

[29] Diese Ansätze unterscheiden sich in der Interpretation von „Belegbegründung“: Unter welchen Bedingungen spricht ein Beleg für eine religiöse Proposition bzw. spricht er „stark genug“ dafür, um eine Überzeugung bezüglich dieser Proposition als rational zu erweisen?

[30] Religions skeptiker (z. B. Martin, 1990; Oppy, 2006; Sobel, 2004) sowie der religions philosophische Gemeinsamkeitsansatz (Locke 2013 [1690]) postuliert die folgende These:

Die Gemeinsamkeitsthese: Belege, die der Gläubige und die Religions skeptikerin gemeinsam haben, sprechen stärker für (bzw. gegen) religiöse Propositionen als private Belege.

Dieses Prinzip sagt etwas über das Verhältnis von zwei Arten von Belegen aus, nämlich das von „gemeinsamen Belegen“ und „privaten Belegen“.

[30] Es sei angemerkt, dass Ausdrücke wie „der Religions skeptiker“ und „der Gläubige“ sich nicht unbedingt auf konkrete Gläubige und Religions skeptiker beziehen, sie bezeichnen vielmehr einen abstrahierten „paradigmatischen“ Religions skeptiker oder Gläubigen, der jeweils ein gewisses (implizites oder explizites) überliefertes Überzeugungssystem akzeptiert. Religionen beinhalten oft explizite Überzeugungssysteme in der Form von Glaubensbekenntnissen, denen nicht unbedingt jeder einzelne Gläubige in vollem Umfang zustimmt. Das Überzeugungssystem von Religions skeptikern mag etwas diffuser sein, aber typischerweise legen sie hohen Wert auf solche Überzeugungen, die sich aus schlüssigen Argumenten ergeben oder die durch Experimente bestätigt werden oder sonst einer öffentlichen Überprüfung standhalten.

[31] Was sind nun gemeinsame Belege? Sie sind die Gehalte von Erfahrungen, die der Gläubige und der Religions skeptiker beide gemacht haben, oder Propositionen, die beide glauben oder aus denen keine Propositionen logisch folgen, die der andere nicht glaubt. Ein Beispiel eines gemeinsamen (Überzeugungs-)Belegs hinsichtlich der Existenz Gottes ist: *Die Feinabstimmung der Naturkonstanten ermöglicht die menschliche*

Existenz. Ein Beispiel eines Erfahrungsbelegs, den ein Gläubiger und ein Religions skeptiker gemeinsam haben könnten, ist die Erfahrung von Leid.

[321] *Privat* ist ein Beleg hingegen nur dann, wenn er nicht gemeinsam ist – hierunter fallen also alle Überzeugungsbelege, die nicht von beiden Seiten geglaubt werden, sowie alle Erfahrungsbelege, die Erfahrungen entspringen, die nicht beide Seiten gemacht haben. Wenn eine Person nun überlegt, ob z. B. die Proposition *Gott existiert* wahr ist, so soll dem Religions skeptiker zufolge der gemeinsame Überzeugungsbeleg *Die Feinabstimmung der Naturkonstanten...* eine größere Rolle spielen als ihre privaten Belege, wie z. B. der Überzeugungsbeleg, dass ihre Gebete erhört worden sind oder (auf der anderen Seite) dass es keine immateriellen Entitäten geben kann.

[331] *Aussagen anderer Personen* liefern ebenfalls Belege. Sind diese gemeinsamer oder privater Art? Möglicherweise beides, je nachdem, was durch sie zum Ausdruck gebracht wird. Nehmen wir an, ein Gläubiger bezeugt einer Religions skeptikerin seine religiöse Erfahrung, als ob Gott anwesend war. Dieser Erfahrungsbeleg, sowie die Proposition, die er auf dessen Basis glaubt (*Gott war mir gegenwärtig*), sind private Belege des Gläubigen. Aber die Behauptung des Gläubigen *Ich habe eine Erfahrung gemacht, als ob mir Gott gegenwärtig war* kann ein gemeinsamer Beleg sein: Der Gläubige ist von der Wahrheit dieser Behauptung überzeugt und es spricht nichts dagegen, dass die Religions skeptikerin sie nicht auch für wahr halten sollte, obwohl sie natürlich daran zweifeln wird, dass die besagte Erfahrung die Dinge so darstellt, wie sie tatsächlich sind – d. h., dass die entsprechende Erfahrung tatsächlich Gott zur Ursache hat.

[341] Was heißt es, dass Belege einer Art schwerer wiegen als Belege einer anderen Art? Die Idee lautet wie folgt: Stellen Sie sich vor, dass Ihre Gesamtmenge von Belegen nur den gemeinsamen Beleg *A* und den privaten Beleg *B* beinhaltet und fragen Sie sich, ob Sie die religiöse Proposition *p* glauben oder nicht glauben sollen. Wenn *A* für *p* spricht und *B* gegen *p*, dann wird es – so die Gemeinsamkeitsthese – in der Regel der Fall sein, dass Sie *p* glauben sollten. Sollte umgekehrt *A* gegen *p* sprechen und *B* dafür, dann – so die Gemeinsamkeitsthese – sollten Sie *p* in der Regel für falsch halten. Gemeinsame Belege sprechen stärker für bzw. gegen *p*, als private Belege.

[351] Das Gemeinsamkeitsprinzip ist deshalb plausibel, weil es eine gewisse Form der Objektivität bei epistemischen Akteuren zu fördern scheint. Würde man nur oder hauptsächlich von privaten Belegen ausgehen, wäre es schwierig, die eigene Überzeugungsbasis von anderen auf ihre Güte hin überprüfen zu lassen. Die Gemeinsamkeitsthese ist somit

Ausdruck der Intuition, dass epistemische Akteure einander für verantwortungsvoll halten und zusammenarbeiten sollten, wenn es darum geht, Wissen zu erweitern und Irrtum zu vermeiden. Darum sollen nur solche Gehalte als Überzeugungsbasis akzeptiert werden, die den Filter einer öffentlichen Prüfung und Akzeptanz durchlaufen können. Darüber hinaus hat dieses Prinzip einen zusätzlichen Vorteil für Gläubige, da es die Behauptung ermöglicht, dass Nichtgläubige in der Lage sind, einen rationalen Anhaltspunkt bezüglich religiöser Überzeugungen zu haben: Sie können die Wahrheit religiöser Propositionen auf der Basis derjenigen Belege erkunden, die sie selber annehmen.

[36] John Locke hat den Gemeinsamkeitsansatz nicht unbedingt als Antwort auf einen Religionsskeptizismus vertreten, sondern hauptsächlich wegen der zu seiner Zeit verbreiteten religiösen Konflikten zwischen Angehörigen unterschiedlicher Zweige des Christentums.¹⁶ Er wollte Menschen überzeugen, das Wunschenken – welches er den „Enthusiasmus“ genannt hat – zu vermeiden, weil er es als einen Hauptgrund für die religiöse Intoleranz seiner Zeit betrachtete.¹⁷ Es war ihm jedoch wichtig, für die Rationalität des christlichen Glaubens zu argumentieren, und zu diesem Zweck entwickelte er bestimmte Rationalitätskriterien. Sobald man ausreichende Belege dafür hat, dass eine religiöse Proposition von Gott geoffenbart wurde, dann dient die Überzeugung, dass sie geoffenbart wurde, als ausreichender Beleg dafür, diese Proposition zu glauben.

[37] Wann aber reichen Belege für die Überzeugung, dass eine Proposition geoffenbart wurde, aus? Um die entsprechende Sicherheit zu haben braucht man einen Gottesbeweis, das heißt, ein Argument, das aus Überzeugungsbelegen abgeleitet wird, die weder Gläubige noch Religionsskeptiker leugnen sollten.¹⁸ Die entsprechenden Überzeugungsbelege müssen bestimmte Kriterien erfüllen. Die berühmte Auslegung von Plantinga (1983) aufgreifend, lauten diese Kriterien wie folgt: Sie sind entweder „selbstevident“, „nicht korrigierbar“ oder „offensichtlich zu den Sinnesorganen“.¹⁹ Ein selbstevidenter (Überzeugungs)Beleg ist einer, den man nicht verstehen kann, ohne ihn

¹⁶ J. LOCKE, *Versuch über den Menschlichen Verstand*, Buch IV, Kap 18, Abschnitt 1.

¹⁷ J. LOCKE (*ibid.*), Abschnitt 11.

¹⁸ J. LOCKE, *Über den richtigen Gebrauch des Verstandes*, Abschnitt 7. Er meint, so einen Beweis geschrieben zu haben (DERS., *Versuch über den Menschlichen Verstand*), Buch IV, Kap 10.

¹⁹ A. PLANTINGA, *Faith and Rationality*, 58-62. Locke nennt solche Grundprämissen „clear and perfect Ideen“ oder dessen „Übereinstimmung miteinander klar und vollkommen wahrgenommen werden kann“ (Buch IV, Kap. 1, 17).

auch zu glauben, wie z. B. die mathematische Proposition $2 + 2 = 4$. Ein unkorrigierbarer Überzeugungsbeleg ist einer, über den man sich nicht täuschen kann, wenn man über ihn nachdenkt, wie z. B. *Ich existiere*. Schließlich ist ein Beleg offensichtlich zu den Sinnesorganen, wenn er selber auf einem Erfahrungsbeleg basiert und die Akteurin keine Belege gegen die Wahrhaftigkeit dieser Erfahrung hat, wie z. B. *Da ist eine Blume*. Nur solche Belege dürfen als Grundprämissen eines Gottesbeweises dienen. Hat man keinen Beweis, dass eine gewisse Proposition geoffenbart wurde, so braucht man zumindest Argumente der „Wahrscheinlichkeit“. Locke zufolge ist Folgendes ein wichtiges Prinzip der Wahrscheinlichkeit: Je mehr Leute behaupten, ein Ereignis gesehen zu haben (wie z. B. ein Wunder), desto wahrscheinlicher ist es, dass es tatsächlich geschehen ist (Locke, 2013 [1690], Buch IV, Kap 14, Abschnitt 4). Außerdem betont Locke die Wichtigkeit, nicht nur jenen Argumenten Beachtung zu schenken, welche der eigenen Meinung entsprechen, sondern ebenso auf möglichst viele Pro- und Kontra-Argumente.²⁰

[38] Mancher dieser Prinzipien sind äußerst sinnvoll. Doch der Gemeinsamkeitsansatz geht etwas zu weit, insofern er privaten Belegen wenig Raum einräumt. Daher werde ich einen Einwand gegen Lockes Auffassung der Gemeinsamkeitsthese vorbringen, und einen anderen gegen die Gemeinsamkeitsthese im Allgemeinen. Der erste Einwand stammt von Plantinga (1983, 58-62). Er argumentiert gegen das Kriterium, dass Belege für Beweise entweder „selbstevident“, „nicht korrigierbar“ oder „offensichtlich zu den Sinnesorganen“ sein müssen. Dieses Kriterium ist nämlich inkohärent, weil es sich nicht auf sich selbst bezieht. Warum? Weil es selbst weder „selbstevident“, noch „unkorrigierbar“ oder „offensichtlich zu den Sinnesorganen“ ist. Das Kriterium ist deshalb nicht selbstevident, weil man es verstehen und trotzdem leugnen kann. Es ist deshalb nicht unkorrigierbar, weil man sich über es täuschen kann. Drittens ist es zu den Sinnesorganen deshalb nicht offensichtlich, weil es nirgendwo in der Welt einfach wahrzunehmen ist. Das Lockesche Kriterium erfüllt seine eigene Bedingung nicht und schließt sich daher selbst aus. Wenn also gemeinsame Belege tatsächlich stärker bzw. religiöser Propositionen sprechen als private, dann sind diese gemeinsamen Belege weder unbedingt selbstevident, noch unkorrigierbar, noch offensichtlich zu den Sinnesorganen.

[39] Es gibt einen zweiten Grund, den Gemeinsamkeitsansatz im Allgemeinen anzuzweifeln, der über Lockes Version hinausgeht. Dieser Ansatz führt nämlich in ein Dilemma: Entweder betrifft die

²⁰ LOCKE, *Über den richtigen Gebrauch des Verstandes*, Abschnitte 3, 15, 34.

Gemeinsamkeitsthese auch die Verneinung religiöser Überzeugungen oder sie tut es nicht. Das heißt, entweder sprechen gemeinsame Belege stärker als private *auch für bzw. gegen religions skeptische Thesen*, oder sie tun es nicht. Hier ist das erste Horn des Dilemmas: Stellen wir uns vor, dass der Gemeinsamkeitsansatz auch religions skeptische Propositionen betrifft. In diesem Fall darf die Religions skeptikerin keine Belege *gegen* religiöse Überzeugungen verwenden, die nicht auch der Gläubige annehmen würde oder aus denen die Negation religiöser Überzeugungen folgt. Beispielsweise darf sie nicht die Proposition *Es gibt keine immateriellen Entitäten* zur Stützung von *Gott existiert nicht* verwenden, weil der Gläubige erstere Proposition nicht glaubt. Worauf soll sie also ihre religions skeptischen Überzeugungen basieren? Durch die Gemeinsamkeitsthese begrenzt nicht nur der Gläubige, sondern auch die Religions skeptikerin die eigene Belegbasis. Am Ende ist es fragwürdig, ob dann überhaupt noch ein Kern gemeinsamer Belege zwischen beiden übrig bleiben würde. Weder religiöse noch religions skeptische Überzeugungen wären dann rational. Diese Konsequenz ist aber sehr problematisch.

[39] Hier ist das zweite Horn: Wenn die These der Gemeinsamen Belege nur religiöse Überzeugungen betrifft, dann operiert der Gemeinsamkeitsansatz (sowie der Religions skeptizismus) mit doppelten Standards.²¹ Er erlegt religiösen Überzeugungen einen höheren Standard auf als nicht-religiösen. Ein möglicher Grund eines solchen doppelten Standards könnte sein, dass nicht alle Menschen religiöse Überzeugungen haben und dass solchen Überzeugungen daher mit besonderer epistemischer Vorsicht begegnet werden muss. Aber auf ähnliche Weise kann man antworten, dass nicht alle Menschen religions skeptische Überzeugungen haben und dass solche Überzeugungen ebenso mit Vorsicht zu behandeln seien. Kurz gefasst, schulden uns Religions skeptiker eine Erklärung dafür, warum religiöse Überzeugungen einen besonders hohen Standard erfüllen müssen. Ebenso bedürfen wir einer Erklärung seitens des Gläubigen, der die Gemeinsamkeitsthese annimmt, warum er religiöse Überzeugungen so beeinträchtigen will.

[40] Beide Hörner des Dilemmas sind sehr fragwürdig. Private Belege spielen eine wichtige Rolle im Begründen religiöser Überzeugungen, und diese Einsicht sollte entsprechend berücksichtigt werden. Bleiben wir optimistisch, dass dabei kein irrationales oder intolerantes Wunsdenken bzw. „Enthusiasmus“ eintreten wird. Die verbleibenden, noch zu besprechenden Ansätze legen die These der Belegbegründung ohne die Gemeinsamkeitsthese aus.

²¹ Siehe P. VAN INWAGEN, *It is Wrong*.

5 Der Privatheitsansatz

[41] Der Privatheitsansatz ist Teil der „Reformierten Erkenntnistheorie“, die Alvin Plantinga und andere (z. B. Plantinga, 2000; Plantinga und Wolterstorff, 1983; Alston, 1991) als Alternative zum Gemeinsamkeitsansatz entwickelt haben. Die Reformierte Erkenntnistheorie beinhaltet auch noch eine weitere Theorie, den „Ansatz der Korrekten Kognitiven Funktion“, die im nächsten Abschnitt diskutiert wird. Eine Diskussion der Reformierten Erkenntnistheorie benötigt daher zwei Abschnitte, da jede Theorie jeweils einen Rationalitätsbegriff entwickelt, welcher den anderen ergänzt.²² Der Privatheitsansatz bejaht die erste Prämisse des religions skeptischen Arguments – das Prinzip der Belegbegründung²³ – und lehnt die zweite ab. Jedoch versteht dieser Ansatz dieses Prinzip anders als der Gemeinsamkeitsansatz. Nicht nur lehnt er die These der Gemeinsamkeit ab, sondern er geht weiter und behauptet:

Die Privatheitsthese: Private Belege sprechen stärker für bzw. gegen religiöse Propositionen als Belege, die der Gläubige und die Religions skeptikerin gemeinsam haben.

Die Privatheitsthese besagt zwar, dass private Belege stärker sind als alle Arten von gemeinsamen Belegen, doch Plantinga hat insbesondere *Argumente* im Blick. Er plädiert sogar dafür, dass es keines gültigen Arguments für die Existenz Gottes bedürfe, um auf rationale Weise an Gott glauben zu können (2001, 217). Stattdessen könne diese Überzeugung auf einem privaten Beleg beruhen. So kann zum Beispiel die Überzeugung, dass Gott existiert, für jemanden auf der Erfahrung einer schönen Landschaft beruhen, die den Gehalt, als ob Gott sie geschaffen hat, nahelegt. Plantinga argumentiert weiter, dass es etliche Alltagsüberzeugungen gibt,

²² Zwar wurde der Privatheitsansatz vor dem Ansatz der Korrekten Kognitiven Funktion entwickelt (nämlich in PLANTINGA, *Faith and Rationality*); aber Plantinga stellt beide zusammen in seinem *WCB* vor; ich werde hauptsächlich aus dem *WCB* zitieren. Die Rationalität des Privatheitsansatzes nennt Plantinga „epistemische Rechtfertigung“ [*epistemic justification*] (99) bzw. „internal rationality“ [*interne Rationalität*] (110) und die des Ansatzes der Korrekten Kognitiven Funktion nennt er die Rationalität des „Korrekten-Funktionierens“ [*proper function*] (Kapitel 6).

²³ Das mag überraschend klingen, denn Plantinga argumentiert deutlich dafür, dass religiöse Überzeugungen nicht unbedingt auf Evidenzen beruhen müssen. Der Evidenzbegriff ist viel begrenzter als der Belegbegriff. Unter „Evidenz“ versteht Plantinga „gemeinsame Überzeugungsbelege“.

die nicht auf Argumenten basieren, wie z. B. *Ich habe heute Eier zum Frühstück gegessen* oder *Ich bin eine Person und kein Roboter*. Wenn solche Alltagsüberzeugungen auf Basis privater Belege geglaubt werden dürfen, dann sollten auch religiöse Überzeugungen ohne gemeinsame Belege (wie z. B. Argumente, deren Prämissen von beiden Seiten geglaubt werden) auskommen dürfen (2000, S. 92, 106, 127-28).

[42] Zur Stützung von der Privatheitstheese führt Plantinga aus, dass es eine Art privater Belege gibt, die für religiöse Überzeugungen besonders wichtig sind, sogenannte *doxastische Erfahrungen* (2000, S. 111). Diese Erfahrungsbelege haben Gehalte, die laut Plantinga nicht durch Sinnesorgane vermittelt werden, sondern ausschließlich mit dem Verstand wahrgenommen werden. Eine „doxastische Erfahrung“ beinhaltet einen Eindruck von Richtigkeit oder sogar Gewissheit.²⁴ Wenn man zum Beispiel die Proposition $2 + 2 = 4$ betrachtet, erhält man solch einen doxastischen Erfahrungsbeleg. Aber doxastische Erfahrungen sind nicht auf die Betrachtung evidenter Propositionen begrenzt. Stattdessen kann man solche Erfahrungen auch machen, wenn man Propositionen betrachtet wie *Diese Menge von Belegen zeigt, dass der Angeklagte schuldig ist*, oder Propositionen, die man in der heiligen Schrift lesen oder in Predigten hören kann. Doxastische Belege sind natürlich anfechtbar, aber das gilt für alle Belege.

[43] Die Existenz doxastischer Belege anzunehmen, erscheint nicht abwegig. Denken wir etwa an den Jungen aus Platons *Menon*, der mithilfe von Sokrates nur durch *a priori* Überlegungen eine geometrische Wahrheit entdeckt (Platon, 1972 [380 B.C.E.]). Diese mentale „Wahrnehmung“ ist ein doxastischer Beleg, aufgrund dessen der Junge seine neu gewonnene Überzeugung über geometrische Gegenstände bildet. Diese Art der Erfahrung macht jede Schülerin oder Studentin, die einen theoretischen Aspekt der Wirklichkeit zum ersten Mal erfasst. Außerdem kann man auch in den Wissenschaften „Aha“-Momente erleben, in welchen man eine neue repräsentationale Einsicht ohne einen sinnlichen Beleg erfährt.

[44] Doch die Privatheitstheese dürfte eine zu liberale Haltung bezüglich der Rolle privater Belege und insbesondere doxastischer Belege begünstigen. Denn jeder ernstzunehmende Vertreter von der These der Belegbegründung – inklusive Plantinga selbst (2000, Kap. 11) – beteuert, dass Rationalität eine ernsthafte Auseinandersetzung mit Gegenbelegen

²⁴ „the belief....seems *right, acceptable, natural*; it forces itself upon you; it seems somehow inevitable (the right words are hard to find). The belief *feels* right, acceptable, and natural; it feels different from what you think is a false belief“ (PLANTINGA, *WCB*, 110).

[*defeaters*] hinsichtlich der eigenen religiösen Überzeugungen benötige, und der Privatheitsansatz ist in dieser Hinsicht zu wenig anspruchsvoll. Diese Schwäche zeigt sich etwa an folgendem Beispiel: Stellen wir uns eine gläubige Person vor, deren Überzeugung, dass Gott existiert, nur auf einem privaten Beleg beruht, wie etwa der Erfahrung einer schönen Landschaft. Wie soll sie (als rationale Akteurin) reagieren, wenn sie mit einem gültigen Argument konfrontiert wird, dessen Prämissen sie teilt, und aus welchem folgt, dass Gott nicht existiert?

[45] Niemand sagt, dass sie die Konklusion glauben muss. Sie kann immer eine Prämisse ablehnen, vorausgesetzt sie verfügt über stärkere Belege, dass die Konklusion falsch ist, als für die Prämisse, die sie ablehnt. Dem Privatheitsansatz zufolge kann sie dies tun und daher den Schluss ziehen, dass das Argument nicht schlüssig ist. Warum? Weil ihre privaten Belege stärker sind als die gemeinsamen Belege, die als Prämisse des Arguments dienen. Was sind ihre privaten Belege? In diesem Beispiel handelt es sich um ihren ursprünglichen Erfahrungsbeleg sowie die „starke Neigung, diese Sachen [die großen Wahrheiten des Evangeliums] zu glauben“, die „starke doxastische Belege“ liefern, um die Konklusion des Arguments abzulehnen (2000, 203-204).²⁵ Solange die gläubige Person den Einwand durchdenkt und für sich beantwortet und das Beste tut, was sie tun kann,²⁶ gilt sie als rational.

[46] Ich habe den Gemeinsamkeitsansatz zuvor zwar dahingehend kritisiert, dass er private Belege nicht ernst genug nimmt, doch der Privatheitsansatz ist ebenso überzogen, allerdings in die andere Richtung. Der liberale Umgang mit privaten Belegen dürfte relativ hohe Kosten mit sich bringen.

[46] Den ersten Einwand gegen die Privatheitsthese können wir den *Einwand der mangelnden Standards* nennen. Es wurde oben behauptet, dass es bei der Rationalität um epistemische Standards geht, nach denen Akteure streben sollten. Der Standard dieses Prinzips ist jedoch zu wenig anspruchsvoll. Wenn es rational gestattet ist, dass eigene Eindrücke die Hauptlast des Begründens von Propositionen – vor allem von religiösen Propositionen – tragen, dann ist es auch rational gestattet, Schlüsse zu

²⁵ „These [religious] beliefs, we are stipulating, seem to her to be clearly true. She finds them wholly convincing, just as she does her beliefs about other persons, say, and an external world; they remain thus convincing even after she has considered the objections she has encountered. She has a powerful inclination to believe these things and hence has strong doxastic evidence for them“ (PLANTINGA, *WCB*, 203-204).

²⁶ Um rational zu sein, „[you] have done your best or anyway well enough with respect to the formation of the belief in question“ (PLANTINGA, *WCB*, 255.)

ziehen, die nicht viel weniger subjektiv sind als diese Eindrücke selbst.²⁷ Denken wir etwa an den konfliktzuträglichen religiösen „Enthusiasmus“, den Locke durch die Betonung von gemeinsamen Belegen unbedingt vermeiden wollte.

[47] Den zweiten Einwand nenne ich den *Einwand der Wahrheitszuträglichkeit*. Ich will keinesfalls in Frage stellen, dass sich Gott durch religiöse Erfahrungen und sogar auch durch doxastische Belege bzw. Gefühle von Gewissheit offenbaren könnte. Doch man darf die Wichtigkeit solcher Belege nicht zu hoch einschätzen. Es ist in der Psychologie wohl bekannt, dass Leute zu einem zu großen Selbstvertrauen neigen. Der Grad der Gewissheit, dass man in einer Aufgabe Erfolg haben wird – wie z.B. der Bewertung von Argumenten – entspricht in der Regel in keiner Weise der Wahrscheinlichkeit, dass eine Person Recht hat. Im Gegenteil, es gibt sogar eine Korrespondenz zwischen einem hohen Grad an Selbstvertrauen und einem *niedrigen* Grad an Kompetenz (Chabris und Simons, 2011, Kapitel 3).²⁸ Die Korrespondenz zwischen privaten (insbesondere doxastischen) Belegen und wahren Überzeugungen ist bestenfalls unklar (cf. Swinburne, 2001).

[48] Drittens läuft der Privatheitsansatz Gefahr, dass er unter bestimmten Umständen geradezu absurde Überzeugungen als belegbegründet akzeptieren muss:

Reductio des Privatheitsansatzes

1. Private Belege sprechen stärker für bzw. gegen religiöse Propositionen als Belege, die der Gläubige und die Religions skeptikerin gemeinsam haben. (Die Privatheitsthese)
2. Private Belege können für eine absurde Überzeugung ausreichen. (Annahme)
3. Dem Privatheitsansatz zufolge kann eine Überzeugung absurd sein, und doch kann an ihr auf der Basis von ausreichenden Belegen festgehalten werden. (Zwischenkonklusion aus 1 und 2).

²⁷ Siehe Abschnitt 7 für eine Diskussion über die allgemeine Subjektivität von privaten Belegen.

²⁸ Es gibt natürlich Ausnahmen, wie z. B. beim „Betrüger-Syndrom“ (Ch. CHABRIS/D. SIMONS, *The Invisible Gorilla*).

4. Eine Überzeugung, an der auf der Basis von ausreichenden Belegen festgehalten wird, kann nicht absurd sein. (Annahme, Widerspruch von Prämisse 3)
5. Konklusion: Entweder Prämisse 1, 2 oder 4 ist falsch.

Da das Argument zu einem Widerspruch (zwischen der Zwischenkonklusion 3 und der Prämisse 4) führt, folgt, dass zumindest eine Prämisse falsch ist. Prämisse 1 ist Teil des Privatheitsansatzes. Wenn demnach sie falsch ist, dann ist auch der Ansatz falsch. Diese Position lässt sich nur dann sinnvoller Weise retten, wenn der Fehler in Prämisse 2, 3 oder 4 liegt.

[49] Prämisse 2 ist wahr. Ein Beispiel für eine Überzeugung, die dem Privatheitsansatz zufolge belegbegründet ist, die aber dennoch absurd ist, nennt Plantinga in der Diskussion des „Großen-Kürbis-Einwands“. Ein Akteur könnte die Überzeugung bilden, dass der „Große Kürbis“ zu Halloween kommt (2000, 342-351), um Geschenke zu verteilen. Diese Überzeugung bildet er auf Basis eines Erfahrungsbelegs, der darin besteht, dass ihm der Große Kürbis selbst diese Tatsache in einem Traumbild geoffenbart hat. Nehmen wir an, dass dieser Erfahrungsbeleg sehr kraftvoll ist und daher, dass er für diese Überzeugung stark spricht. Doch die Überzeugung erscheint absurd, zumindest wenn es die Überzeugung einer mündigen Person ist, die in einer modernen Gesellschaft wie unserer aufgewachsen ist. Prämisse 4 akzeptieren wir ebenfalls, da keine absurde Überzeugung als belegbegründet gelten können sollte – zumindest nicht unter mündigen Menschen in Gesellschaften wie unserer. Satz 3 ist eine Zwischenkonklusion aus Prämissen 1 und 2. Falls also 3 falsch ist, dann liegt der Fehler in Prämisse 1. Demnach ist Prämisse 1 – bzw. die Privatheitsthese – falsch.

[50] Wenn die Rationalität des Privatheitsansatzes tatsächlich so wenig leistet, weshalb sollte sie dann eine wertvolle epistemische Eigenschaft sein? Plantingas Antwort ist, dass sie eigentlich doch nicht allzu wichtig ist. Dies lässt sich durch seine eigene Antwort auf die Reductio zeigen: Er lehnt Prämisse 4 ab. Überzeugungen wie die bezüglich des „Großen Kürbisses“, so beteuert er (2000, 346), kann man durchaus auf der Basis ausreichender Belege haben. Angesichts dieser Schlussfolgerung könnte sich eine Religionsskeptikerin darin bestätigt sehen, dass religiöse Überzeugungen in der Nähe absurder Überzeugungen anzusiedeln sind. Aber diese Schlussfolgerung ist verfrüht. Denn Plantinga entwickelt einen zweiten Ansatz, der versucht, diese Konsequenz – sowie die andere zwei Einwände – zu vermeiden. Schauen wir, ob der zweite Ansatz die Einwände

der mangelnden Standards und der Wahrheitszutraglichkeit vermeiden kann.

6 Der Ansatz der Korrekten Funktion

[51] Der Ansatz der Korrekten Funktion ist der Kern von Plantingas späterem erkenntnistheoretischem Vorschlag und dient als Antwort auf die obigen Einwände gegen den Privatheitsansatz. Was die Reductio betrifft, erweitert die Position den Privatheitsansatz insofern, als sie zwar nicht vermieden, dafür aber irrelevant wird. Plantinga lehnt Prämisse 4 der Reductio ab und behauptet, dass absurde Überzeugungen auch in einer Gesellschaft wie unserer auf ausreichenden Belegen beruhen können. Der Ansatz der Korrekten Funktion beteuert, die These der Belegbegründung sei sowieso kein allzu wichtiger Standard. Sie sei nämlich bloß *eine* notwendige Bedingung für Rationalität. Es gebe jedoch eine zweite notwendige Bedingung und diese trage das epistemische Gewicht in einer Auffassung richtiger Rationalitätsstandards. Laut Plantinga ist diese Bedingung:

Das Funktionieren-Prinzip: Eine Überzeugung ist nur dann rational, wenn sie durch das korrekte Funktionieren kognitiver Vermögen gebildet wurde.

Was besagt „funktionieren“? Denken Sie an das menschliche Herz. Es hat die biologische Funktion, Blut zu pumpen. Es funktioniert *richtig*, wenn es Blut pumpt. Das Herz kann aber nicht von alleine richtig funktionieren, sondern bedarf dazu einer passenden biologischen Situation, wie z. B. der Anwesenheit von genügend Sauerstoff. In solch einer passenden Situation tut das Herz, was es tun *soll*.²⁹

[52] Ebenso haben wir *kognitive* „Organe“, die genau dann richtig funktionieren, wenn sie in den passenden Situationen zuverlässig dazu tendieren, wahre Überzeugungen zu bilden. Zum Beispiel funktioniert das Gehirn richtig (mitsamt dem richtigen Funktionieren der Sinnesorganen und des Nervensystems), wenn es in einer gewissen Weise zur Bildung von wahren sensorischen Überzeugungen beiträgt. Das Funktionieren-Prinzip besagt, dass die Rationalität einer Überzeugung das Ergebnis solchen richtigen Funktionierens ist. Der Grundgedanke ist, dass Überzeugungen, die durch das richtige Funktionieren gebildet werden, mit höherer

²⁹ Wie dieses „sollen“ zu verstehen ist, ist kontrovers; Plantinga versteht es in Bezug auf Gottes Willen (oder evtl. auch die Evolution).

statistischer Wahrscheinlichkeit wahr seien als Überzeugungen, die nicht so gebildet werden.³⁰ Das richtige Funktionieren sei ein relativ zuverlässiges kognitives Verfahren in Bezug auf das Bilden wahrer Überzeugungen. Dieser Aspekt dieses Ansatzes dient als Antwort auf den Einwand der Wahrheitszuträglichkeit. Und es ist unwahrscheinlich, dass eine wahre Überzeugung absurd ist; dieser Aspekt dient als Antwort auf die Reductio.

[53] Der Ansatz der Korrekten Funktion ergänzt den Privatheitsansatz wie folgt: Der Privatheitsansatz besagt, dass eine rationale Überzeugung auf ausreichenden Belegen beruhen muss, doch er versteht die Begründung durch Belege in einem Sinn, der absurde Überzeugungen, sowie eine hohe Proportion an falschen Überzeugungen, nicht ausschließen kann und er führt daher zu den Problemen der Reductio, der Wahrheitszuträglichkeit und der mangelnden epistemischen Standards. Der Ansatz der Korrekten Funktion fügt hinzu, dass eine rationale Überzeugung nicht nur in diesem schwachen Sinn belegbegründet sein muss, sondern auch, dass sie das Ergebnis eines Prozess des richtigen Funktionierens sein muss. Dieser Ansatz antwortet die Reductio: obwohl eine absurde Überzeugung als belegbegründet (nach Plantingas schwachem Sinne) gelten kann, zählt sie dennoch nicht als *rational*. Dem Ansatz der Korrekten Funktion zufolge beinhaltet die Rationalität nämlich einen Aspekt, der über das bloße Begründen durch starke private Belege hinausgeht. Der Ansatz der Korrekten Funktion antwortet auch auf den Einwand der Wahrheitszuträglichkeit: korrekt funktionierende kognitive Vermögen – im richtigen Zusammenhang – tendieren dazu, zu wahren Überzeugungen zu gelangen.

[54] Doch wieso sollte nun der Ansatz der Korrekten Funktion passende epistemische Standards für *religiöse* Überzeugungen gestalten? Plantinga postuliert, dass Menschen mit einem kognitiven Vermögen ausgerüstet sind und dass dieses Vermögen richtig funktioniert, wenn es Gott oder seine Werke in den richtigen Situationen spürt. Dieses Vermögen nennt er (mit dem Wort von Calvin, der allerdings den Begriff etwas anders verwendet; siehe Jeffreys 1997) den „sensus divinitatis“. Dieser spürt die Anwesenheit Gottes z. B. wenn jemand die Schöpfung betrachtet, die Heilige Schrift liest, oder eine andere Art religiöser Erfahrung macht. Wenn dieses kognitive Vermögen richtig funktioniert, so Plantinga, dann bildet die entsprechende Person (sofern es Gott gibt) wahre Überzeugungen über Gott, seine Werke, usw. Zum Beispiel mache ich beim Betrachten einer

³⁰ Somit ist der Ansatz der Korrekten Kognitiven Funktion eine Version des erkenntnis-theoretischen „Reliabilismus“.

schönen Bergkette die Erfahrung, als ob sie ein göttliches Werk ist. Auf der Basis dieser Erfahrung bilde ich die Überzeugung, dass Gott die Berge tatsächlich geschaffen hat und auf dieser Basis wiederum, dass es ihn gibt. Diese Überzeugung ist das Ergebnis des richtigen Funktionierens meines *sensus divinitatis*.

[55] Wenn alle Menschen einen *sensus divinitatis* haben, warum glaubt dann nicht jeder an Gott? Plantingas Antwort lautet, dass der *sensus divinitatis* derer, die keine religiösen Überzeugungen haben, nicht richtig funktioniert, da sie Gott oder sein Handeln nicht spüren. Grund dieser Fehlfunktion ist die Beeinträchtigung der entsprechenden Personen aufgrund der „noetischen Auswirkungen der Sünde“. Dieser Vorschlag ist aus der theologischen Behauptung abgeleitet, dass alle Menschen im Zustand der Sünde geboren werden und darunter zu leiden haben. Weil der *sensus divinitatis* nicht aufnahmefähig ist, bekommen solche Menschen nicht die Erfahrungsbelege, die sie sonst über Gott bekommen würden. Nun scheint dieser Vorschlag eher gegen als für Plantingas Behauptung zu sprechen, dass religiöse Überzeugungen rational sind. Wenn der menschliche *sensus divinitatis* kompromittiert ist, wieso kann dann irgendjemand rationale Überzeugungen über Gott haben? Plantinga antwortet, dass Gott den *sensus divinitatis* einzelner Menschen reparieren kann, und zwar durch den „inneren Ansporn des Heiligen Geistes“ (Plantinga, 2000, 249ff.). Aber diese Reparaturmaßnahme geschieht nicht bei allen Menschen und daher glaubt auch nicht jeder an Gott.

[56] Was ist von diesem Ansatz zu halten? Zwar liefert er eine Antwort auf die Reductio und das Problem der Wahrheitszutraglichkeit. Das Problem der mangelnden Standards bleibt jedoch unbeantwortet. Dafür muss eine Auffassung von epistemischen Standards entsprechende Richtlinien anbieten. Der Ansatz der Korrekten Funktion erfüllt dieses Kriterium aber nicht. Die erste Bedingung für Rationalität – die These der Belegbegründung – lautet, dass man die Überzeugungen durch die Belege im Sinne des Privatheitsansatzes begründen sollte, demgemäß private Belege inklusive doxastische Belege stärker sprechen, als gemeinsame. Dies ist zwar eine Art Anleitung, aber sie ist (wie wir oben gesehen haben) zu wenig anspruchsvoll. Die zweite Bedingung für Rationalität – das Funktionieren-Prinzip – besagt, dass eine rationale Überzeugung das Ergebnis richtigen Funktionierens sein muss, insbesondere das des *sensus divinitatis*. Wenn dieses Vermögen nicht funktioniert, dann ist das einzige, was man machen kann, es reparieren zu lassen. Dies kann aber niemand außer Gott tun.

[57] Zudem hat der Ansatz der Korrekten Funktion offenbar ein empirisches Problem, da sie eine Konsequenz voraussagt, die sich nicht bewahrheitet. Der Ansatz sagt voraus, dass gläubige Personen – das heißt, Personen, die einen funktionierenden *sensus divinitatis* haben – zuverlässige wahre Überzeugungen bezüglich religiöser Inhalte haben sollten: Gemäß dieser Position sei die Mehrheit ihrer religiösen Überzeugungen wahr. Aber viele religiöse Überzeugungen, sogar innerhalb der verschiedenen christlichen Traditionsstränge, scheinen miteinander logisch inkompatibel zu sein.³¹ Daher kann die Mehrheit der religiösen Überzeugungen nicht wahr sein, nicht einmal innerhalb einer Religion wie z. B. im Christentum. Der Vertreter der Ansatz der Korrekten Funktion könnte hier erwidern, dass eigentlich nur die Angehörigen einer winzigen Strömung einer gewissen Religion – nämlich die, welche die wahre Überzeugungen haben – einen richtig funktionierenden *sensus divinitatis* haben und alle anderen religiösen Gläubigen nicht. Doch so eine Antwort wäre schwierig zu begründen.

Zusammenfassend ist der Ansatz der Korrekten Funktion keine akzeptable Ergänzung des Privatheitsansatzes. Die Privatheitsthese wird nicht durch den Zusatz des Funktionieren-Prinzips gerettet.

7 Der Paritätsansatz

[58] Die vier bisher dargestellten Auffassungen von Rationalitätsstandards für religiöse Überzeugungen erscheinen problematisch. Was bleibt nach diesen Überlegungen vom Versuch, Rationalitätsstandards für religiöse Überzeugungen zu formulieren? Wir haben bisher viele Prinzipien bis auf die These der Belegbegründung abgelehnt. Jedoch sind die Thesen der Gemeinsamkeit sowie der Privatheit jeweils zu extrem, um die These der Belegbegründung richtig auszulegen. In der Mitte liegt, so will ich abschließend argumentieren, der Kern der richtigen Auffassung. Ich werde sie den *Paritätsansatz* nennen; die berühmteste Version wird von Richard Swinburne (2004, 2005) vertreten. Ich werde den Paritätsansatz insofern verteidigen, als ich argumentieren werde, dass er die richtigen Standards der Rationalität umfasst. Doch ich werde neutral bezüglich der Frage bleiben, ob religiöse Überzeugungen anhand dieser Standards rational sind – also ob die zweite religions skeptische Prämisse falsch ist, wenn die erste Prämisse gemäß dem Paritätsansatz verstanden wird.

³¹ Vgl. E. FALES, Alvin Plantinga.

[59] Zwischen den Extremen der Thesen der Gemeinsamkeit und der Privatheit verteidigt der Paritätsansatz folgende These:

Die Gleichgewichtsthese: Weder sprechen gemeinsame Belege gemeinhin stärker für bzw. gegen religiöse Überzeugungen als private, noch gilt das Umgekehrte.

Die Gleichgewichtsthese leugnet die allgemeine Behauptung, dass ein bestimmter Beleg aufgrund seiner Art – nur weil er privat bzw. gemeinsam ist – stärker für oder gegen religiöse Überzeugungen spricht, als ein Beleg einer anderen Art.

[60] Doch die Gleichgewichtsthese besagt nicht, dass Belege einer Art *nie* stärker sein können als Belege einer anderen Art. Sie besagt nur folgendes: Sollte ein Beleg einer Art stärker sein als ein Beleg einer anderen Art, dann liegt dies nicht daran, dass ersterer Beleg zur entsprechenden Art gehört, sondern es liegt an den Details der spezifischen Situation. Manchmal wird ein gemeinsamer Beleg im Hinblick auf eine religiöse Proposition stärker dafür sprechen und manchmal ein privater. Als Beispiel für private Belege, die evtl. stärker als gemeinsame Belege dafür sprechen könnten, stellen wir uns eine Person vor, der eine Reihe frappierender Zufälle widerfährt, für die sie die Existenz eines wohlwärtigen und allwissenden Akteurs als die beste Erklärung betrachtet. Diese privaten Erfahrungsbelege könnten unter gewissen Umständen ihre gemeinsamen, für die Nichtexistenz Gottes sprechenden Belege in Bezug auf die Proposition *Gott existiert* untergraben oder aufheben. Als Beispiel eines gemeinsamen Belegs, der im Hinblick auf dieselbe Proposition stärker dafür spricht als die privaten Belege, können wir uns eine Person vorstellen, der es wegen der Schönheit der Natur plausibel erscheint, dass Gott existiert. Wenn sie aber den gemeinsamen Beleg, dass es viel Leid in der Welt gibt, ernsthaft berücksichtigt, wird sie vom Gegenteil überzeugt.

[61] Warum sollte die Gleichgewichtsthese wahr sein? Weil beide Arten von Belegen jeweils wichtige Rollen in der Begründung religiöser Überzeugungen spielen. Was die gemeinsamen Belege betrifft: Da es einerseits in einer Gesellschaft wie unserer viele intellektuell bewundernswerte Atheisten gibt, die auf der Basis von gemeinsamen Belegen gegen die Existenz Gottes argumentieren, brauchen Gläubiger für die Begründung ihrer religiösen Überzeugungen Gegenargumente auf der Basis von gemeinsamen Belegen.³² Andererseits ist Gott ein persönliches

³² Swinburne schreibt, „In einem Zeitalter des religiösen Skeptizismus, wenn es gute, den meisten Menschen bekannte Argumente gegen den Theismus gibt und wenn es genauso viele respekt einflößende Atheisten gibt wie respekt einflößende Theisten,

Wesen, der (wenn es ihn gibt) in persönliches Verhältnis mit seinen Geschöpfen eintreten will. Manche Gläubiger behaupten, persönliche Erfahrungen mit Gott gemacht zu haben und ihr Zeugnis liefert ebenso gemeinsame Belege (wie z. B. *Teresa von Avila behauptet, Gottes Anwesenheit erfahren zu haben; Mein Nachbar behauptet, dass er ab und zu in schwierigen Zeiten spontan Wörter während des Gebets eingegeben bekommt, die er selber nicht hätte denken können*, usw.).³³ Religions skeptiker haben natürlich andere Hintergrundbelege als Gläubige und tendieren deswegen auch dazu, andere Überzeugungen auf deren Basis zu bilden als Gläubige. Während es für einen Religions skeptiker wahrscheinlich ist, eine Überzeugung wie: *Er hat den religiösen Aspekt in eine emotionale Erfahrung gekleidet* zu bilden, würde ein Gläubiger vielleicht die Überzeugung: *Gott zeigt ihm manchmal den Weg auf persönliche Art* bilden.³⁴ Diese unterschiedlichen Überzeugungen gehören dann zu den privaten Belegen der jeweiligen Personen, wie z. B. private Erfahrungsbelege oder religiöse Erfahrungen.³⁵

[62] Abgesehen davon, dass die Thesen der Gemeinsamkeit und der Privatheit jeweils sehr (bzw. zu) extreme Aussagen machen, während die Gleichgewichtsthese genau in der Mitte zwischen beiden anzusiedeln ist, gibt es noch einen weiteren Grund, der für die Gleichgewichtsthese spricht: Gemeinsame und private Belege sind bei der Suche nach der Wahrheit hinter religiösen Propositionen gleichermaßen wichtig, denn beide haben epistemische Vorteile und Nachteile. Um zur Wahrheit zu gelangen, darf keine Art von Belegen bevorzugt werden. Dafür werde ich nun argumentieren.

[63] Der erste Schritt des Arguments besteht darin, ein mögliches Missverständnis über Erfahrungen und Überzeugungen aus dem Weg zu

benötigen die meisten Theisten Argumente für die Existenz Gottes, die bei korrekt basalen Überzeugungen beginnen, die gleichermaßen von Theisten und Atheisten in sehr starker Weise gehalten werden, und dann mit Hilfe von Kriterien fortschreiten die von Theisten und Atheisten geteilt werden“ (*Glaube und Vernunft*, 114).

33 Swinburne schreibt, „One who has had a religious experience apparently of God has ... good reason for believing that there is a God – other things being equal – especially if it is a forceful experience“ (*The Existence of God*, 325).

34 Natürlich gibt es viele Behauptungen, religiöse Erfahrungen gemacht zu haben, die auch Gläubiger mit Verdacht betrachten.

35 Swinburne meint, dass gemeinsame Belege zwar alleine für schwache religiöse Überzeugung ausreichen können, doch dass private Belege rational nötig sind, um für starke religiöse Überzeugung auszureichen (*The Existence of God*, 326-7). Wir brauchen nicht unbedingt diese Einschätzung mitzuteilen, um die allgemeine These der Gleichgewichtung zuzustimmen.

räumen. Fangen wir mit Erfahrungen an. Man könnte zwar meinen, dass Erfahrungen einigermaßen überschaubar sind. Sollte eine Person, die eine komplette Ausstattung von Sinnesorganen, Nerven und Neuronen besitzt, sich in einem Museum befinden, so nimmt sie Kunstwerke, Glaskästen, Informationsschilder, die Reden des Führers usw., einfach wahr. Eine andere Person nimmt die gleiche Szene wahr und beide fahren jeweils mit ungefähr den gleichen Erinnerungen nach Hause. Doch Erfahrungen sind viel komplizierter als dieses naive Bild suggeriert. Ihr Gehalt wird nicht nur durch die äußeren Umstände des Akteurs bestimmt, sondern auch durch viele einzigartigen Eigenschaften des Akteurs und seiner Geschichte: Seine Erwartungen, Wünsche, Interessen, Überzeugungen und Emotionen; Eigenschaften seiner Biographie und Lebenswelt, seine Erziehung und Kultur, sowie seine biologische Konstitution. Dieses Phänomen ist in der psychologischen Literatur gut dokumentiert³⁶. Außerdem ist es in der Wissenschaftsphilosophie anerkannt, dass der Gehalt einer Erfahrung von den schon bestehenden Überzeugungen des Akteurs beeinflusst wird (siehe z. B. Kuhn, 1962). Greifen wir auf unsere Erfahrungen in der Form

³⁶ Im Phänomen der *cognitive penetration* wird der eigentliche Gehalt unserer Erfahrungen (das, was wir wahrnehmen) von übergeordneten kognitiven Zuständen wie Überzeugungen, Wünsche, implizite „Theorien“, Erwartungen usw. beeinflusst (P. VETTER/A. NEWEN, Varieties). Es gibt auch das Phänomen der *cognitive transmission* (T. S. GENDLER, Pretense and Belief), wo das, woran man gerade denkt, den Gehalt der Erfahrung beeinflusst. Es gibt auch *inattentional blindness* und *change blindness*: Subjekte tendieren dazu, unerwartete Aspekte von Situationen überhaupt nicht zu bemerken, obwohl diese eigentlich offensichtlich waren, während sie Aspekte gut bemerken, die sie erwartet haben; siehe CHABRIS/SIMONS, *The Invisible Gorilla*; A. MACK, *Inattentional Blindness*; R. RENSINK et al., To See or Not to See; D. SIMONS/M. AMBINDER, Change Blindness. Ein anderes Phänomen, der sog. *attentional bias*, beschreibt, wie solche übergeordneten kognitiven Zustände (z.B. Überzeugungen, Wünsche usw.) das, was sich die Akteurin in ihrer Umwelt überhaupt merkt, beeinflussen (siehe z. B. A. TREISMAN, Monitoring; Ch. DELLA LIBERA/L. CHELAZZI, Learning to Attend; Z. CHEN, Object-based attention; Ch. RUFF, Sensory processing; Y. BAR-HAIM et al., Threat-Related Attention); der Anzahl von Dingen, die sie sich merken kann, ist durchschnittlich auf sieben begrenzt (G. MILLER, Number Seven). Schließlich wird der Gehalt unserer Erfahrungen sowie das, worauf wir aufmerksam sind, durch Kultur und Ausbildung beeinflusst (J. GOH et al., Culture-related Differences; HENRICH et al., The weirdest people; R. NISBETT et al., Culture; A. SALE et al., Environment), und dessen Einfluss lässt sich auf der Ebene der neuralen Pfade erkennen (D. ANSARI, Culture and Education; J. Y. CHIAO/A. NALINI, Cultural Neuroscience).

von Erinnerungen zu, wie bei den meisten Erfahrungsbelegen, so gibt es noch mehr Platz für subjektive Einflussfaktoren des Erfahrungsgehalts.³⁷

[64] Weil Erfahrungen von solchen Faktoren beeinflusst werden, und weil man sich bekannter Weise in einer Szene nicht allzu viel merken kann,³⁸ können die Aspekte eines Umfelds, die zwei unterschiedliche Personen überhaupt bemerken, sehr unterschiedlich sein.³⁹ Stellen wir uns z. B. einen Mann mit starkem Kinderwunsch vor. Während eines Spaziergangs fallen ihm nicht nur Kinder, sondern auch alles, was in geringster Weise mit Kindern zu tun hat, auf. Diese Dinge fallen ihm auf Kosten anderer Aspekte seiner Umwelt auf, wie etwa die sozialen Unterschiede innerhalb des Stadtviertels. Einer Polizistin hingegen werden ganz andere Dinge auffallen, wie allerlei verdächtiges Benehmen, unbeaufsichtigte Objekte usw. Eine gläubige Person kann in einem Gottesdienst die doxastischen Erfahrungen der Zustimmung zur Predigt oder von Gottes Anwesenheit machen, während eine Religions skeptikerin in derselben Situation die doxastische Erfahrung starker Ablehnung macht und merkt, dass dieser oder jener Punkt in der Predigt vereinfacht wurde. Obwohl alle Personen in diesen Beispielen Erfahrungen derselben Art haben (Erfahrungen einer Straßenszene oder eines Gottesdienstes), sind die eigentlichen Erfahrungen genauer betrachtet ziemlich unterschiedlich.

[65] Ähnliches gilt auch für die Überzeugungsbelege. Im ersten obigen Beispiel wird der Mann aus der Erfahrung der Straßenszene solche Überzeugungen bilden wie z. B. *Das alte Ehepaar hat bestimmt Kinder großgezogen* anstatt *Das Eis jener Dame ist zu Boden gefallen*, während die Polizistin solche Überzeugungen wie *Da ist eine unbeaufsichtigte Tasche* bildet. Im obigen Beispiel des Gottesdienstes bildet (oder verstärkt) die gläubige Person die Überzeugung *Gott liebt mich und alle Menschen*, während die Skeptikerin die Überzeugung *Was in diesem Lied besungen wird, kann niemals wahr sein* bildet (oder verstärkt). Auf der einen Seite kann es geschehen, dass jede Person unterschiedliche Aspekte der Situation *bemerkt*. Auf der anderen Seite kann es genauso gut der Fall sein, dass jede Person sich gewisse Aspekte ihrer Erfahrung einbildet: Der Mann hört eine Katze und glaubt es sei Kind; die Polizistin sieht zwei Leute im Gespräch und bildet sich ein, es handelt sich um einen Drogendeal.

³⁷ Nicht nur das, was wir wahrnehmen, sondern auch unsere Erinnerungen darüber, was wir wahrgenommen haben, sind von subjektiven Faktoren tief beeinflusst; siehe CHABRIS/SIMONS, *The Invisible Gorilla* Kapitel 2; S. J. SHARMAN et al., *False Memories*.

³⁸ Siehe den berühmten Artikel von MILLER, *Number Seven*.

³⁹ Eindrückliche Beispiele dazu befinden sich in CHABRIS/SIMONS, *The Invisible Gorilla*, Kapitel 1 und 2.

[66] Somit haben Erfahrungen und Überzeugungen (bzw. Erfahrungsbelege und Überzeugungsbelege) das Potenzial, unsere Perspektive auf die Welt sehr zu subjektivieren. Wer weiß, was für Aspekte der Realität uns entgehen und welche Aspekte wir uns wegen der Rolle unserer Erwartungen und Wünsche einfach einbilden? Wer weiß insbesondere, inwiefern die Erfahrungen einer gläubigen Person von ihrem Glauben und die einer Religionsskeptikerin von ihrem Skeptizismus beeinflusst werden? Aus diesem Grund haben Vertreter des Gemeinsamkeitsansatzes Recht, dass sie die epistemischen Vorteile gemeinsamer Belege betonen. Machen zwei Personen – insbesondere solche mit so unterschiedlichen Hintergrundüberzeugungen wie Religionsskeptiker und Gläubige – die gleiche Erfahrung (oder Art von Erfahrung), so ist es wahrscheinlicher, dass diese Erfahrung der Wirklichkeit angemessen ist, als wenn nur eine von ihnen die entsprechende Erfahrung macht. Haben zwei Menschen die gleiche Überzeugung, so ist es wahrscheinlicher, dass diese Überzeugung wahr ist. Je wahrscheinlicher es ist, dass eine Erfahrung wahrheitsgetreu bzw. eine Überzeugung wahr ist, desto zuverlässiger wird diese Erfahrung oder diese Überzeugung als Beleg sein: desto wahrscheinlicher ist es, dass die Überzeugungen, die auf ihrer Basis gebildet werden, wahr sein werden.

[67] Andererseits ist es irrig, den Schluss des Gemeinsamkeitsansatzes zu ziehen, dass gemeinsame Belege deshalb *in der Regel stärker sind* als private. Dieser Schluss übersieht den epistemischen *Vorteil* privater Belege. Es ist nämlich ein Irrglaube der Erkenntnistheorie, dass die Subjektivität einer Perspektive – einer Menge von Erfahrungen und Überzeugungen – unbedingt als epistemisch inferior einzuschätzen ist. Zwar können private Belege eine Perspektive einigermaßen verdrehen, doch sie können ebenso wichtige und auf andere Weise unzugängliche Einsichten fördern. Diese sind nämlich unabdingbar, um Aspekte der Realität wahrzunehmen oder Wahrheiten zu glauben, die andere Menschen – weil sie anders konstituiert sind als man selbst – weder wahrnehmen können noch glauben. Gemeinsame Belege sind hingegen nur auf diejenigen Aspekte von Situationen bzw. Wahrheiten begrenzt, die andere Menschen, die anders konstituiert sind als wir, auch wahrnehmen bzw. glauben. Bildet man Überzeugungen nur oder hauptsächlich auf Basis gemeinsamer Belege, dann wird man eine zu begrenzte Perspektive auf die Welt einnehmen. Wenn, das Beispiel der Straßenszene aufgreifend, der Mann und die Polizistin Überzeugungen nur auf Basis der gemeinsamen Belegen bilden würden, dann würden sie bloß solche Überzeugungen wie *Es gibt viele Läden auf dieser Straße* oder *viele Leute sind heute unterwegs*

bilden, und nicht auch andere, für *sie* persönlich jeweils relevante Überzeugungen. Im Beispiel des Gottesdienstes würden der Gläubige und die Religionsskeptikerin auf Basis der ihnen gemeinsamen Belegen nur solche Überzeugungen wie *Es ist kalt in diesem Gebäude* oder *Der Chor singt schön* auskommen müssen, was ebenfalls eine erhebliche Einschränkung ihrer jeweiligen Perspektiven bedeuten würde.

[68] Zusammenfassend gesagt, können sowohl private als auch gemeinsame Belege jeweils epistemische Eingrenzungen sowie wichtige Einsichten fördern. Die beiden Belegarten werden jeweils gebraucht, um wahre Überzeugungen zu erlangen. Gemeinsame Belege haben den Vorteil, eine gewisse (aber bescheidene) Objektivität zu fördern, es fehlt ihnen aber an Vielfalt. Private Belege haben den Vorteil, vielfältige Aspekte der Realität zu enthüllen, die gewisse Menschen im Gegensatz zu anderen – Dank ihres jeweiligen Hintergrunds und ihrer spezifischen Konstitution – in der Lage sind wahrzunehmen; dafür fehlt es ihnen aber an Objektivität. Aus diesem Grund ziehe ich den Schluss, dass keine Art von Beleg in der Regel stärker für (oder gegen) religiöse Überzeugungen spricht als eine andere Art. Um wahre Überzeugungen hinsichtlich religiöser Propositionen zu bilden und zu hegen ist es wichtig, die gemeinsamen Belege genauso ernst zu nehmen wie die private und umgekehrt.

8 Schluss

[69] In diesem Aufsatz habe ich für und gegen einige Rationalitätsstandards religiöser Überzeugungen argumentiert. Ich habe keine eigenen Kriterien für solche Standards dargelegt, sondern besonders einflussreiche philosophische Ansätze diskutiert.

[70] Der Fideismus unterstreicht, dass Emotionen und die Bewährung im Leben eine wichtige Motivation für religiöse Überzeugungen sind; doch er geht darin fehl, dass er Rationalität in einer Weise versteht, die über Belege hinausgeht. Ich habe hingegen dafür argumentiert, dass Belege für Standards der epistemischen Rationalität unabdingbar sind. Der Gemeinsamkeitsansatz betont die Wichtigkeit der Kontrollfunktion gemeinsamer Belege. Letzten Endes ist jedoch diese Position problematisch, weil sie gemeinsamen Belegen zuviel Stärke zuschreibt und weil sie in ein Dilemma führt. Der Privatheitsansatz hingegen befreit uns zwar von einer überstarken Gewichtung der Gemeinsamkeitsthese, läuft aber fehl, weil seine eigenen Rationalitätsstandards zu anspruchlos sind

und wenig mit wahren Überzeugungen zu tun zu haben scheinen. Der Ansatz der Korrekten Kognitiven Funktion versucht anspruchsvoller zu sein, aber die vorgeschlagenen Standards sind dennoch nicht in einer Weise anspruchsvoll, die epistemischen Akteuren helfen könnte. Zudem scheint diese Position empirischen Beobachtungen zu widersprechen. Wie ich argumentiert habe, ist der Paritätsansatz die einzige Auffassung, welche diese genannten Nachteile vermeidet und zudem das Verhältnis von gemeinsamen und privaten Belegen bezüglich religiöser Überzeugungen insofern richtig darstellt, als er betont, dass beide Arten von Belegen wichtig sind, um zu wahren Überzeugungen zu gelangen.

[71] Es ist anzumerken, dass ich *nicht* gezeigt habe, inwiefern religiöse Überzeugungen tatsächlich rational sind. Ich habe nur für eine gewisse Auffassung von Rationalitätsstandards argumentiert: Religiöse Überzeugungen sind nur dann rational, wenn sie auf ausreichenden Belegen beruhen, wobei nicht eine Art von Beleg allgemein stärker ist als eine andere Art. Ob religiöse Überzeugungen gemäß diesen Standards für rational gehalten werden können oder nicht, hängt davon ab, welche Belege ein Akteur hat und ob die Belege, sofern sie richtig bewertet werden, stärker für oder gegen entsprechende religiöse Propositionen sprechen.

Danksagung

Ich bin für die hilfreichen Kommentare von Georg Gasser, Christoph Jäger, Winfried Löffler und den Mitgliedern der Hochschule für Philosophie in München sehr dankbar.

Verwendete Literatur

- ADAMS, Marilyn McCord: *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Melbourne 1999: Melbourne University Press.
- ALSTON, William: *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca and London 1991: Cornell University Press.
- ANSARI, Daniel: Culture and Education: „New Frontiers in Brain Plasticity“, in: *Trends in Cognitive Sciences* 16:2 (2012), 95-95.

- BAR-HAIM, Yair et al.: „Threat-Related Attentional Bias in Anxious and Nonanxious Individuals: A Meta-Analytic Study“, in: *Psychological Bulletin* 133:1 (2007), 1–24.
- CARNAP, Rudolf: „On the Application of Inductive Logic“, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 8 (1947), 133-148.
- CHABRIS, Christopher/SIMONS, Daniel: *The Invisible Gorilla and Other Ways Our Intuition Deceives Us*. New York 2011: Crown.
- CHEN, Zhe: „Object-based attention: A Tutorial Review“, in: *Atten Percept Psychophys* 74 (2012), 784–802.
- CHIAO, Joan Y./AMBADY, Nalini: „Cultural Neuroscience: Parsing Universality and Diversity Across Levels of Analysis“, in: *Handbook of Cultural Psychology*. New York 2007: Guilford Press, 237-254.
- CLIFFORD, William: „The Ethics of Belief“, in: E. Stump/M. J. Murray (Hrsgs.): *Philosophy of Religion: The Big Questions*. Oxford 1999: Blackwell, 269-272.
- CONNOR, Earl/FELDMAN, Richard: *Evidentialism*. Oxford 2004: Oxford University Press.
- DELLA LIBERA, Chiara/CHELAZZI, Leonardo: „Learning to Attend and to Ignore Is a Matter of Gains and Losses“, in: *Psychological Science* 20 (2009), 778-784.
- DENNETT, Daniel C./PLANTINGA, Alvin: *Science and Religion: Are They Compatible?* Oxford 2011: Oxford University Press.
- DORMANDY, Katherine: „Religious Evidentialism“, in: *European Journal for Philosophy of Religion* Vol.5/2 (2013), 63-86.
- DRAPER, Paul: „Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists“, *Noûs* 23 (1989), 331-50.
- FALES, Evan (2003). „Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*“. *Noûs* 37:2: 353-370.
- FELDMAN, Richard: „Reasonable Religious Disagreement“, in: L. Antony (Hrsg.): *Philosophers Without Gods: Meditations on Atheism and the Secular Life*. Oxford 2007: Oxford University Press, 194-214.
- GENDLER, Tamar Szabó: „On the Relation Between Pretense and Belief“, M. Kieran/D. McIver Lopes (Hrsgs.): *Imagination, Philosophy, and the Arts*. London 2003: Routledge, 125-141.
- GOH, Joshua et al.: „Culture-related Differences in Default Network Activity During Visuo-spatial Judgments“, in: *Social, Cognitive and Affective Neuroscience*, 8:2 (2013), 134-42.
- GOOD, I. J.: „On the Principle of Total Evidence“, in: *British Journal for the Philosophy of Science* 17(4) (1967), 319-321.
- GUTTING, Gary: *Religious Belief and Religious Skepticism*. Notre Dame, Ind. 1982: University of Notre Dame Press.
- HARE, R. M. et al.: „Theology and Falsification: The University Discussion“, in: A. Flew/A. MacIntyre (Hrsgs.): *New Essays in Philosophical Theology*. London 1955: SCM Press.

- HASKER, William: *Providence, Evil and the Openness of God*. London 2004: Routledge.
- HENRICH, Joseph et al.: „The weirdest people in the world?“, in: *Behavioral and Brain Sciences* 33 (2010), 61–135.
- HOWARD-SNYDER, Daniel/MOSER, Paul K.: *Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge 2002: Cambridge University Press.
- HUME, David: „Über Wunder“, Abschnitt XX, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Hgg. von J. Kulenkampff. Berlin 2007: Akademie Verlag.
- HUME, David: „*The Natural History of Religion*“, *A Dissertation on the Passions, The Natural History of Religion: A Critical Edition*, Hgg. von T. L. Beauchamp. Oxford 2007: Clarendon Press.
- HUME, David: *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*. Hgg. von D. Coleman. Cambridge 2007: Cambridge University Press.
- IGNATIUS VON LOYOLA: *Bericht des Pilgers*. Hgg. von M. Sievernich SJ. Wiesbaden 2006: Marixverlag.
- JÄGER, Christoph: „Wittgenstein über Gewißheit und religiösen Glauben“, in: F. Uhl/A. Boelderl (Hrsgs.): *Die Sprachen der Religion*. München 2003: Parerga, 221-256.
- JÄGER, Christoph „Der Einwand der Mangelnden Begründung“, in: F. Uhl/S. Melhardt/A. Boelderl (Hrsgs.): *Die Tradition einer Zukunft: Perspektiven der Religionsphilosophie*. Graal-Müritz 2011: Parerga, 459-486.
- JAMES, William: „The Will to Believe“, in: Ders.: *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York 1956: Dover.
- JEFFREYS, Derek S.: „How Reformed is Reformed Epistemology? Alvin Plantinga and Calvin’s ‘Sensus Divinitatis’“, in: *Religious Studies* 33 (1997), 419-431.
- KANT, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Hgg. von G. Mohr. Berlin 1998: Akademie Verlag.
- KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Hgg. von Otfried Höffe. Berlin 2011: Akademie Verlag.
- KELLY, Thomas: „Peer Disagreement and Higher-Order Evidence“. R. Feldman/T. Warfield (Hrsgs.): *Disagreement*. Oxford 2010: Oxford University Press.
- KIERKEGAARD, Søren: *Concluding Unscientific Postscript*. Übers. von H. V. Hong und E. H. Hong. Princeton 1992: Princeton University Press.
- KUTSCHERA, Franz von: *Vernunft und Glaube*. Berlin 1991: Walter de Gruyter.
- LEFTOW, Brian: *God and Necessity*. Oxford 2012: Oxford University Press.
- LEPOIDEVIN, Robin: *Arguing for Atheism: An Introduction to the Philosophy of Religion*. London 1996: Routledge.
- LOCKE, John: *Über den richtigen Gebrauch des Verstandes*. Übers. von O. Martin. Hamburg 1978: Meiner.
- LOCKE, John: *Versuch über den Menschlichen Verstand*. Übers. von J. H. von Kirchmann. Hgg. von M. Holzinger: Berlin 2013²: Taschenbuch.

- KUHN, Thomas: *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago 1962: University of Chicago Press.
- MACK, Arien (Hrsg.): *Inattentional Blindness*, Cambridge, Mass. 2000: MIT.
- MARTIN, Michael: *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia 1990: Temple University Press.
- MACKIE, J. L.: *The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God*. Oxford 1982: Clarendon Press.
- MILLER, George A.: „The Magical Number Seven, Plus or Minus Two: Some Limits on our Capacity for Processing Information“, in: *Psychological Review*, 63 (1956), 81-97.
- NISBETT, Richard et al.: „Culture and Systems of Thought: Holistic versus Analytic Cognition“, in: *Psychological Review* 108/2 (2001), 291-310.
- OPPY, Graham: *Arguing About Gods*. N.Y. 2006: Cambridge University Press.
- QUINN, Philip L./Meeker, Kevin: *The Philosophical Problem of Religious Diversity*. Oxford 2000: Oxford University Press.
- PASCAL, Blaise: *Abschnitt 233, Gedanken über die Religion und einige anderen Themen*. Hgg. von J.-R. Armogathe. Übers. von U. Kunzmann. Stuttgart 1997: Reclam.
- PHILIPSE, Herman: *God in the Age of Science?* Oxford 2014: Oxford University Press.
- PLANTINGA, Alvin: *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids, Mi. 1977: Eerdmans.
- PLANTINGA, Alvin: „The Probabilistic Argument from Evil“, in: *Philosophical Studies* 35 (1979), 1-53.
- PLANTINGA, Alvin/ WOLTERSTORFF, Nicholas: *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame 1983: University of Notre Dame Press.
- PLANTINGA, Alvin: *Warranted Christian Belief*. Oxford 2000: Oxford University Press.
- PLANTINGA, Alvin: „Rationality and Public Evidence: A Reply to Richard Swinburne“, in: *Religious Studies* 37(2) (2001), 215-222.
- PLATON: *Menon*: Griechisch-Deutsch, bearbeitet von K. Reich, Hamburg 1972: Meiner.
- RENSINK, Ronald A. et al.: „To See or Not to See: The Need for Attention to Perceive Changes in Scenes“, in: *Psychological Science* Vol.8/5 (1997), 368-373.
- ROWE, William: „The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism“, in: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979), 335-41.
- RUFF, Christian C.: „Sensory processing: who’s in (top-down) control?“, in: *Annals of the New York Academy of Sciences: The Year in Cognitive Neuroscience* Vol. 1296 (2013), 88-107.
- RUSSELL, Bertrand: *Why I Am Not a Christian, and Other Essays on Religion and Related Subjects*. New York 1957: Simon and Schuster.
- SALE, Alessandro et al.: „Environment and Brain Plasticity: Towards an Endogenous Pharmacotherapy“, in: *Physiology Reviews* 94 (2014), 189-234.

- SCHELLENBERG, John: *Divine Hiddenness and Human Reason*. Ithaca 1993: Cornell University Press.
- SCHLESINGER, George: *Religion and Scientific Method*. Dordrecht, NL, 1977: D. Reidel.
- SHARMAN, Stefanie J. et al.: „False Memories for End-of-Life Decisions“, in: *Health Psychology* 27/2 (2008), 291–296.
- SIMONS, Daniel J./Ambinder, Michael S.: „Change Blindness: Theory and Consequences“, in: *Current Directions in Psychological Science*, 14/44 (2005), 44-48.
- SOBEL, Jordan Howard: *Logic and Theism, Arguments for and Against Beliefs in God*. Cambridge 2004: Cambridge University Press.
- STUMP, Eleonore: *Wandering in Darkness*, Oxford 2010: Oxford University Press.
- SWINBURNE, Richard: „Plantinga on Warrant“, in: *Religious Studies* 37 (2) (2001), 203-214.
- SWINBURNE, Richard: *The Existence of God*. Oxford 2004²: Clarendon Press.
- SWINBURNE, Richard: *Faith and Reason*. Oxford 2005²: Clarendon Press.
- SWINBURNE, Richard: *Glaube und Vernunft*, zweite Auflage, übersetzt von Oliver J. Wiertz. Würzburg 2009: Echter Verlag.
- TREISMAN, Anne: „Monitoring and Storage of Irrelevant Messages in Selective Attention“, in: *Journal of Verbal Learning and Verbal Behavior* 3 (1964), 449-459.
- VAN FRAASSEN, Bas: *The Empirical Stance*, London/New Haven 2002: Yale University Press.
- VAN INWAGEN, Peter: „It is Wrong, Everywhere, Always, for Anyone, to Believe Anything Upon Insufficient Evidence“, in: J. Jordan/D. Howard-Snyder (Hrsgs.): *Faith, Freedom and Rationality*. Savage, Maryland, 1996: Rowman and Littlefield, 137-154.
- VAN INWAGEN, Peter: *The Problem of Evil*. Oxford 2006: Oxford University Press.
- VETTER, Petra/ NEWEN, Albert: „Varieties of Cognitive Penetration in Visual Perception“, in: *Consciousness and Cognition* 27 (2014), 62-75.
- WEIDEMANN, Christian: „Theologischer Antirealismus – und warum er so uninteressant ist“, in: Ch. Halbig/Ch. Suhm (Hrsgs.): *Was ist Wirklich? Neure Beiträge zu Realismusdebatten in der Philosophie*. Frankfurt am Main 2004: Ontos.
- WEIDEMANN, Christian: *Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie* (Karl Alber Preis 2007). Freiburg i. Br. 2007: Alber Symposion.
- WILLIAMSON, Timothy: *Knowledge and Its Limits*, Oxford 2000: Oxford University Press.
- WITTGENSTEIN, Ludwig: *L. Wittgenstein, Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Hgg. von C. Barrett. Oxford 1966: Blackwell.