

Muss sich die analytische Religionsphilosophie erneuern?

Anmerkungen zu einem Diskurs
anhand zweier aktueller Publikationen

Georg Gasser, Augsburg

1. Der Erfolg der analytischen Religionsphilosophie

Die analytische Religionsphilosophie hat in den letzten Jahrzehnten einen beachtlichen – und für viele überraschenden – Aufschwung erlebt.¹ Galten die meisten Proponenten der analytischen Philosophie doch lange Zeit als Vertreter² einer wissenschaftsorientierten Weltauffassung, die sich als anti-metaphysisch im Allgemeinen und anti-religiös im Besonderen verstanden hat. Diese Situation hat sich allerdings seit geraumer Zeit geändert. Während wir in den 1950er- und 1960er-Jahren lebendige sprachphilosophische Diskussionen zur Rede von Gott vorfinden, schwappen ab den 1970er-Jahren allgemeine erkenntnistheoretische Überlegungen zur Rechtfertigungsstruktur von Überzeugungen in die religionsphilosophisch interessierte analytische Community über. Einerseits greifen Grandseigneurs der analytischen Religionsphilosophie wie Alvin Plantinga (*1932), Nicholas Wolterstorff (*1932) und William Alston (1921–2009) diese Debatten auf und entwickeln Modelle, um religiöse Überzeugungen als grundlegend gerechtfertigt darzustellen. Der als »reformierte Erkenntnistheorie«³ in die Philosophiegeschichte eingegangene Ansatz besagt in etwa: Theistische Überzeugungen brauchen nicht durch irgendwelche basale (nicht-religiöse) Gründe gestützt werden, um epistemisch gerechtfertigt zu sein. Religiöse Überzeugungen selbst können berechtigterweise grundlegende Überzeugungen (properly basic beliefs) sein.⁴ Dabei muss

1 Einen Überblick zu dieser Entwicklung findet sich in *G. Gasser, Von der analytischen Religionsphilosophie zur analytischen Theologie: G. Gasser – L. Jaskolla – T. Schärfl* (Hg.), *Handbuch für analytische Religionsphilosophie* (Münster 2017), 5–33.

2 Zur besseren Lesbarkeit werden personenbezogene Bezeichnungen, die sich zugleich auf Frauen und Männer beziehen, generell nur in der männlichen Form angeführt.

3 »Reformiert« wird in einem doppelten Sinn verwendet: Zum einen werden erkenntnistheoretische Annahmen des Reformators Jean Calvin von Philosophen, die allesamt Mitglieder reformierter Kirchen sind, übernommen und weiterentwickelt und zum anderen geht es darum, die bisherig akzeptierten erkenntnistheoretischen Grundannahmen zu reformieren.

4 Eine detaillierte und klar verständliche Einführung in den Ansatz Plantingas gibt *L. Löffler*, Plantingas »Reformierte Erkenntnistheorie« und die neue Debatte um die »Christliche Philosophie«: *K. Dethloff – L. Nagl – F. Wolfram* (Hg.), »Die Grenze des Menschen ist göttlich«. *Beiträge zur Religionsphilosophie* (Berlin 2006), 181–224.

nicht der Anspruch erhoben werden, dass diese Basalität gleichermaßen für jedermann gelten müsse. Eine Person ist vielmehr relativ zu ihren spezifischen Umständen gerechtfertigt, bestimmte Überzeugungen als basal anzusehen. Plantinga schreibt:

»The Christian will of course suppose that belief in God is entirely proper and rational; [...]. Followers of Bertrand Russell and Madelyn Murray O'Hare may disagree; but how is that relevant? Must my criteria, or those of the Christian community, conform to their examples? Surely not. The Christian community is responsible to *its* set of examples, not to theirs.«⁵

Andererseits verfolgt der Oxforder Religionsphilosoph Richard Swinburne (*1934) das Projekt, den Theismus als beste Erklärung der Wirklichkeit darzustellen. Swinburne erachtet den Theismus als eine Art wissenschaftliche Großraumhypothese, die sich alternativen Hypothesen stellen muss. Anhand verschiedener Indizien lässt sich dann die wahrscheinliche Wahrheit dieser Hypothese im Vergleich zu ihren Alternativen abschätzen. Er umschreibt sein religionsphilosophisches Anliegen folgendermaßen: »[...] to use the criteria of modern natural science, analysed with the careful rigour of modern philosophy, to show the meaningfulness and justification of Christian theology.«⁶

Wir haben es also mit zwei verschiedenen Großstrategien zu tun, die sich um die Salonfähigkeit der Religionsphilosophie bemühen. Der Ansatz der reformierten Erkenntnistheorie plädiert für die These, die Annahme einer allgemeinen neutralen Ausgangsposition zur sachgemäßen Beantwortung der Frage nach Rechtfertigung religiöser Überzeugungen sei problematisch und müsse daher nicht akzeptiert werden; vielmehr können religiöse Überzeugungen als solche basale Rechtfertigung für sich in Anspruch nehmen. Der wahrscheinlichkeitstheoretische Ansatz Swinburnes geht hingegen von einem allgemein akzeptierten neutralen Ausgangspunkt aus, um die Hypothese der Existenz Gottes als wahrscheinlich und den Theismus als beste allgemeine Erklärungshypothese für die Existenz der Wirklichkeit in deren vielfältigen Aspekten aufweisen zu können. Obwohl sich beide Ansätze in ihren Ausgangsprämissen deutlich unterscheiden, teilen sie die gemeinsame Annahme, dass eine rationale Rechtfertigung

5 A. Plantinga, Reason and Belief in God: A. Plantinga – N. Wolterstorff (Hg.), Faith and Rationality. Reason and Belief in God (Notre Dame 1984), 16–93, hier 77.

Anmerkung: Madalyn Murray O'Hare (1919–1995) war eine bekannte US-amerikanische atheistische Aktivistin, die sich für eine strikte Trennung von Kirchen und Staat einsetzte und in diesem Zusammenhang mehrere wegweisende Musterprozesse anstrebte.

6 R. Swinburne, Intellectual Autobiography: A. G. Padgett (Hg.), Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne (Oxford 1994), 1–18, hier 8.

religiöser Überzeugungen nicht nur möglich, sondern unentbehrlich ist, wenn Religionsphilosophie und systematische Theologie als Dialogpartner im Diskurs der Wissenschaften ernstgenommen werden wollen und eine theistische Deutung der Wirklichkeit eine seriöse Alternative zu anderen – nicht-theistischen – Weltauffassungen darstellen soll. Dazu gehört auch das Bemühen, religiöse Überzeugungen mit sonstigen Annahmen über die Wirklichkeit in ein kohärentes Gesamtsystem zu gießen, was eine Beschäftigung mit verschiedensten semantischen, epistemischen und ontologischen Fragestellungen zu verschiedensten Wirklichkeitsbereichen miteinschließt.⁷

Außergewöhnliches philosophisches Talent, gepaart mit einem missionarischen Eifer der genannten (und weiteren) Proponenten, hat dazu geführt, dass die skizzierten religionsphilosophischen Projekte eine außerordentliche Breitenwirkung erfahren haben – dies und zwar *ad intra* wie *ad extra*:

Ad intra, insofern religiös (d. h. vornehmlich christlich) gesinnte Philosophen diese Ansätze aufgegriffen und weiterentwickelt haben. *Ad extra*, insofern auch nicht religiös gesinnte Philosophen sich mit diesen Ansätzen – aufgrund deren herausragender philosophischer Qualität – kritisch auseinandersetzen und eine Reihe von Einwänden entwickelt haben, auf welche dann wieder entsprechende Repliken gefolgt sind.

Im Unterschied zu religionsphilosophischen Debatten innerhalb der Neuscholastik des 19. und 20. Jahrhunderts oder zur Debatte um die »christliche« Philosophie in den 1920er- und 1930er-Jahren, die fast exklusiv von kirchlich geprägten Kreisen geführt worden ist und über diese Kreise hinaus kaum nennenswerte philosophische Beachtung erfahren hat, etablierte sich die analytische Religionsphilosophie als weites Forschungsfeld#. So rangiert in der weltweit größten philosophischen Datenbank *PhilPapers* die Religionsphilosophie mit mehr als 96.000 (!) Einträgen nur knapp hinter der Philosophie des Geistes mit 98.000 Einträgen und weit vor der Sprachphilosophie (fast 50.000 Einträge) oder der allgemeinen Metaphysik (45.600 Einträge).⁸ Die beeindruckende Anzahl dieser Einträge ver-

7 Man denke etwa nur an die Existenz der Übel in der Welt, die immer wieder als gewichtigster Einwand gegen die Annahme des Theismus angeführt werden. Weitere Phänomene, die es als Einwände gegen den Theismus zu einer gewissen Prominenz erlangt haben, zählen z. B. der religiöse Pluralismus, die Verborgenheit Gottes in der Welt oder die Frage der Kompatibilität von menschlicher Freiheit und göttlicher Allwissenheit.

8 <https://philpapers.org/> (letzter Zugriff am 30.11.2020). Es ist anzumerken, dass ein Großteil der aufgenommenen Beiträge englischsprachig und analytisch orientiert ist, da insbesondere Einträge aus den meisten internationalen Zeitschriften automatisch in diese Datenbank integriert werden.

deutlich, wie intensiv zu religionsphilosophischen Fragen mittlerweile geforscht wird.

2. Ein bekannter methodischer Einwand

Trotzdem mehren sich in letzter Zeit die Stimmen, dass derartige Zahlen und ähnliche Indizien mit Vorsicht zu behandeln seien und einen falschen Eindruck vermitteln würden: Eigentlich habe die analytische Religionsphilosophie gar keinen Siegeszug hingelegt, sondern sich vielmehr selbst in eine Sackgasse manövriert. Dringender Reformbedarf sei nötig; eine Erneuerung der derzeitigen Religionsphilosophie sei unvermeidbar, wenn diese für breitere philosophische Kreise bedeutsam sein bzw. werden wolle. Worin diese mahnende Kritik besteht und welche Wege aus der Krise vorgeschlagen werden, wird im folgenden Abschnitt behandelt.

Gewissermaßen ist die erhobene Kritik nicht neu, da sie sich gegen die analytische Philosophie im Allgemeinen richtet und somit die analytische Religionsphilosophie als Teil dieses Traditionsstroms im Speziellen ebenfalls betrifft. Diese Kritik moniert, dass die analytische Philosophie geschichtsvergessen, hermeneutisch einfältig und zu rationalistisch sei.⁹ Sie orientiere sich zu sehr an den Standards objektiver wissenschaftlicher Erkenntnis und logischer Präzision und sei daher nicht in der Lage, die Komplexität menschlichen Daseins und die existentiellen Dimensionen religiöser Erfahrungen adäquat zu deuten. Stellvertretend für diesen Einwand kann folgende Bemerkung von Nick Trakakis gelten:

»My aim will be to show that the analytic tradition of philosophy, by virtue of its attachment to scientific norms of rationality and truth, cannot come to terms with the mysterious transcendent reality that is disclosed in religious practice.«¹⁰

In eine ähnliche Kerbe schlägt auch Eleonore Stump, wenn sie schreibt:

» [...] because it values intricate, technically expert argument, the analytic approach has a tendency to focus more and more

9 Einen erhellenden Beitrag zum Umgang analytischer Religionsphilosophen mit hermeneutischen Problemstellungen findet sich in *C. Amor*, Ist die analytische Religionsphilosophie geschichtsvergessen und hermeneutisch blind?: *G. Gasser – L. Jaskolla – T. Schärfl* (Hg.), Handbuch für analytische Religionsphilosophie (Münster 2017), 73–102.

10 *N. Trakakis*, *The End of Philosophy of Religion* (New York 2008), 2.

on less and less; and so, at its worst, it can become plodding, pedestrian, sterile, and inadequate to its task.«¹¹

Stump betont, dass die analytische Philosophie dazu neigt, die komplexen und nicht klar begrifflich zu fassenden Dimensionen interpersonaler Beziehungen zu übergehen. Im Gegenzug formuliert sie aber dann auf einer abstrakteren Ebene Problemstellungen, die nur auf entfernte Weise mit den Herausforderungen und Rätseln des konkreten Lebens und Zusammenlebens etwas zu tun haben. Aus dieser problematischen Engführung befreien kann nur die Bereitschaft, sich vermehrt auf reichhaltige Narrative einzulassen, die uns zu einer Perspektive auf die dort erzählten Geschehnisse einladen, welche formal korrekte Argumente und begriffliche Analysen nicht nur nicht einnehmen kann, sondern vielmehr verdecken. So meint Stump:

»If we insist on rigor above everything else, we are in danger of getting it above everything else: a fossilized view of the world, unable to account for the richness of the reality in which we live our lives.«¹²

Neben dieser allgemeinen Kritik an analytischen Zugängen zu philosophischen Problemen, die übrigens in der Zwischenzeit durchaus ein entsprechendes Problembewusstsein in analytisch orientierten Kreisen erzeugt haben, gibt es spezielle Kritikpunkte, welche die analytische Religionsphilosophie im Besonderen treffen. Diese Kritikpunkte wiegen insofern schwerer, als sie keine allgemeine Erneuerung der analytischen Philosophie einfordern, sondern Probleme speziell im Bereich der Subdisziplin der Religionsphilosophie verortet sehen, welche eine grundsätzliche Erneuerung dieses Forschungsfelds unter formaler und materialer Rücksicht erfordern. Diese Kritikpunkte diskutiere ich vorwiegend anhand zweier rezenter Publikationen¹³ zum Thema, wobei ich selektiv vorgehe und einige kritische Einwände herausgreife. Zuerst gehe ich dabei auf methodische, dann auf inhaltliche Vorbehalte ein.

11 E. Stump, *Wandering in Darkness. Narrative and the Problem of Suffering* (Oxford 2010), 24.

12 Ebd., 27.

13 Diese sind: P. Draper – J. L. Schellenberg (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays* (Oxford 2017) und B. Hereth – K. Timpe (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020). Eine andere Neuerscheinung mit gleicher Zielsetzung, die aber nicht näher berücksichtigt wird, ist M. Panchuk – M. Rea (Hg.), *Voices from the Edge. Centring Marginalized Perspectives in Analytic Theology* (Oxford 2020).

2.1 Der Einwand der unsachgemäßen Abstraktion

Ein erster Einwand, der sachgemäß an den Einwand der methodischen Eingeschränktheit analytischer Ansätze im Allgemeinen anschließt, besagt, dass religionsphilosophische Arbeiten mit einem abstrakten Gottes- und Glaubensbegriff operieren, welcher nur entfernt und peripher etwas mit der gelebten religiösen Praxis und mit den konkreten kulturell-historischen Ausformungen von Religion zu tun hat. Die bekannte Gegenüberstellung vom »Gott der Philosophen« und vom »lebendigen Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs« kommt hier zum Tragen, wenn etwa T. Knepper den aktuellen Zustand der Religionsphilosophie, in diesem Fall analytischen wie kontinentalen Zuschnitts, wie folgt diagnostiziert:

»But one need to only read the tables of contents of these collections to know that the analytic collections are almost exclusively occupied with Christian theism; the continental collections, with continental philosophy. And to read the essays themselves is to find that not one of them engages historical religion outside the ›Judeo-Christian‹ fold in any significant respect, and that not more than one in every ten engages historical religion at all.«¹⁴

Für Knepper sind das eigentliche Materialobjekt der derzeitigen Religionsphilosophie nicht vorfindliche religiöse Traditionen, die dann auf ihre Tragfähigkeit hin philosophisch überprüft werden. Vielmehr haben wir es im analytischen Bereich weitgehend mit philosophischen Entwürfen zu tun, die auf gewissen abstrahierten religiösen Grundüberzeugungen aufbauen, welche unter dem Label »Theismus« zusammengefasst werden, während im kontinentalen Bereich postmodern angehauchte Überlegungen vorherrschen, die dann noch religiös aufgeladen werden.

Einen weniger radikalen, aber unter struktureller Rücksicht ähnlichen Vorschlag zur Erneuerung der Religionsphilosophie macht Mark Wynn. Für ihn werden die meisten analytischen religionsphilosophischen Zugänge durch das »Überzeugung-plus-Praxis«-Modell (»belief-plus-practice model«)¹⁵ ausgezeichnet, welches besagt, dass man sich zuerst über die jeweiligen religiösen Überzeugungen epistemische Rechenschaft ablegen müsse; erst dann – wenn dieser Rechenschaftsbericht zu einem positiven Abschluss kommt – ließe sich auch eine daran anschließende Praxis rechtfertigen. Sobald also die Frage gerechtfertigter religiöser Überzeugungen geklärt ist, wird es relativ einfach, die damit verknüpfte Frage zu beant-

14 T. D. Knepper, *The End of Philosophy of Religion?*: JAAR 82/1 (2014), 120–149, hier 127.

15 M. Wynn, *Renewing Our Understanding of Religion: P. Draper – J. L. Schellenberg* (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays* (Oxford 2017), 79–93, hier 80.

worten, welche religiöse Praktiken epistemisch fundiert und somit angemessen sind – und welche hingegen nicht. Die Theorie bestimmt, gemäß diesem Modell, die Angemessenheit religiöser Praxis.

Wynn macht sich für den genau umgekehrten Zugang stark: Eine gelebte Praxis sollte der Ausgangspunkt philosophischer Reflexion sein, deren Rolle als kritische Reflexion und Selbstprüfung darin bestehe, das eigene Leben »besser« zu machen. Die explizite Bezugnahme auf eine religiöse Lebenspraxis kann nämlich zu einem tiefergehenden Verständnis religiöser Gebote und Forderungen führen, die ansonsten auf seltsame Weise unmotiviert und unverständlich bleiben. So wird das Gebot der Nächstenliebe aus der distanzierten Perspektive moralphilosophischer Überlegungen als supererogatorische Forderung anzusehen sein, während es aus der konkreten theologischen Perspektive des Gottes der Bundeschlüsse als angemessene und durchaus nachvollziehbare Verpflichtung eines guten und gelingenden Lebens erscheint. Wynn schreibt:

»In these and other ways, a renewed philosophy of religion can begin to think about the difference that the introduction of a theological context may make to our conception of the good human life, and in turn about the place of religious commitment within the larger economy of human life.«¹⁶

Der Bezug zur konkreten religiösen Praxis und zur Art und Weise, wie durch diese Praxis die eigene Existenz und die Welt erfahren werden, ist somit entscheidend für eine angemessene Beurteilung der damit einhergehenden (impliziten und expliziten) Überzeugungen sowie der besonderen motivationalen Struktur, die sich bei religiös gesinnten Menschen immer wieder beobachten lässt. Die »dünne« Gotteskonzeption des philosophischen Theismus stellt somit eine unsachgemäße Abstraktion dar. Nicht ein derartiger blutleerer Gott des Theismus, sondern das »verdichtete« Gottesbild lebendiger Glaubenstraditionen ist das angemessene Materialobjekt der Religionsphilosophie.

2.2 Der Einwand der konfessionellen Eingeschränktheit

Auf die starke Prägung derzeitiger religionsphilosophischer Arbeiten durch die jüdisch-christliche Tradition hat Knepper bereits hingewiesen. Dieser Hinweis lässt sich als ein eigener Einwand anführen, da die Fokussierung auf diesen Traditionsstrom nicht nur als unverhältnismäßig, sondern in einem globalen Kontext auch als schädlich aufgefasst wird.

16 Ebd., 91.

Schließlich verdunkelt ein solcher Fokus, dass Religionsphilosophie weder an einen spezifischen religiösen Glauben noch an ein bestimmtes Glaubensverständnis gebunden sein sollte. Religiöser Glaube darf im Kontext philosophischer Reflexion nicht – wie etwa von Plantinga eingefordert – als grundlegende Verpflichtung auf eine Reihe von Glaubenswahrheiten interpretiert werden. Eine Alternative zu dieser engstirnigen Fokussierung auf die eigene, vertraute Tradition ist eine globalere Perspektive auf verschiedene religiöse Traditionen, die mehr Wert auf Prozess, Dialog und ergebnisoffene Debatte legt als auf den Begriff des Glaubens sowie die Verteidigung und Explikation desselben. So meint Sonia Sikka:

»What philosophy of religion does [...] is to examine rationally what ›religion‹ holds on faith, where the operative idea of religions is derived from Christianity. In short, ›philosophy of religion‹ is by and large an evaluation of the articles of Christian faith, including the notion of faith itself.«¹⁷

In den Augen Sikkas sollte Religionsphilosophie hingegen die Menschen dazu befähigen, verschiedene religiöse Optionen zu erkunden, anstatt mit bestimmten Konzepten und Themen zu beginnen, die als maßgebend dargestellt werden – wie etwa das Konzept des Glaubens. Daher kritisiert sie insbesondere im Hinblick auf östliche religiöse Traditionen:

»Most of the time, *what* is believed is taken as given, the options being defined in terms of the basic doctrines of one or another religion [...]. Such a framework distorts the actual character of some existing and historical forms of religion.«¹⁸

Einen weniger ablehnenden, aber durchaus ähnlichen programmatorischen Ansatz verfolgt Yujin Nagasawa, wenn er meint, dass die Mehrzahl der bisherigen religionsphilosophischen Arbeiten christlich dominiert sei und diese vornehmlich den christlichen Theismus gegen verschiedenste Einwände verteidigt hätten, während andere religiöse Traditionen kaum in den Blick genommen worden seien. Als eine weitreichende Folge davon bewegt sich die derzeitige Religionsphilosophie vornehmlich innerhalb der beiden Pole des christlichen Theismus und des atheistischen Naturalismus.¹⁹ Ein wesentlicher Punkt philosophischen Nachdenkens besteht aber eigentlich darin, »to exchange and learn a diversity of ideas so that we

17 S. Sikka, *Rescuing Religion from Faith: P. Draper – J. L. Schellenberg* (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays* (Oxford 2017), 15–32, hier 19.

18 Ebd., 20–21.

19 Y. Nagasawa, *Global Philosophy of Religion and its Challenges: P. Draper – J. L. Schellenberg* (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays* (Oxford 2017), 33–47,

can advance our knowledge of fundamental issues.«²⁰ Deswegen sei die Bereitschaft, sich auf andere, weniger bekannte Religionen einzulassen, entscheidend, um das Projekt einer globalen Religionsphilosophie vorantreiben zu können. Eine solche Religionsphilosophie ist dahingehend bemüht, integrativ auf die Ressourcen verschiedener religiöser Traditionen zugunsten der zu beantwortenden religionsphilosophischen Fragestellungen – man denke nur an das Problem des Übels – zurückzugreifen.

Ein solcher Rückgriff lässt sich nicht nur bezüglich einer sinnvollen Erweiterung der zur Verfügung stehenden Ressourcen für eine adäquate Antwort als sinnvoll, sondern sogar als epistemisch geboten ansehen: Zurzeit liegt nämlich ein großes Segment des gesamten konzeptuellen Bereichs der Religionsphilosophie brach, weil dieses schlichtweg nicht berücksichtigt und mit ähnlichem Eifer reflektiert wird wie das christliche Teilsegment davon. Eine diesbezügliche Folge könnte sein, dass viele Religionsphilosophen die Verlässlichkeit der akzeptierten Lösungsvorschläge falsch einschätzen und hier eine Neubewertung des eigenen Zugangs im Lichte anderer Zugänge erforderlich ist. Eine Analogie mag an dieser Stelle hilfreich sein: Wenn jemand ein Rätselbuch besitzt, welches drei Antwortmöglichkeiten für jedes Rätsel anbietet, so ist es naheliegend, Gründe für und wider jede Antwort zu suchen, um das Rätsel lösen zu können. Die Entscheidung für die richtige Antwort kann daher mit einer gewissen Zuversicht gefällt werden. Wenn diese Person dann aber entdeckt, dass dem Rätselbuch Seiten fehlen und eigentlich 30 mögliche Antworten für jedes Rätsel zur Verfügung stünden, dann dürfte diese Feststellung den Grad der gefällten Zuversicht erheblich mindern. Wenigstens sollten die bisher noch nicht bekannten Alternativlösungen untersucht und mit der gewählten Antwort verglichen werden, um herauszufinden, ob die bisherige Wahl dabei nichts von ihrer Glaubwürdigkeit einbüßt.²¹ Und es ließe sich an dieser Stelle noch einen Schritt weitergehen, indem alternative Zugänge, die im derzeitigen Diskurs aufgrund der genannten Faktoren nur eine untergeordnete oder marginale Rolle spielen, aufgewertet und explizit als ein möglicher Lösungsansatz anerkannt werden, um dadurch die engen und exklusivistischen konzeptuellen Grenzziehungen bewusst aufzuweiten.²²

hier 44. Vgl. auch *V. Harrison*, Globale Philosophie und globale PhilosophInnen: *S. Gäb* (Hg.), Religion und Pluralität (Stuttgart 2020), 39–51.

20 Ebd., 45.

21 Das Beispiel stammt aus *H. de Cruz*, Religious Beliefs and Philosophical Views: A Qualitative Study: *Res Philosophica* 95/3 (2008), 477–504, hier 502.

22 Vgl. *H. de Cruz*, Philosophy of Religion From the Margins. Theoretical Analysis and Focus Group Study: *B. Hereth – K. Timpe* (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020), 31–54.

2.3 Der Einwand irrelevanter Einflussfaktoren

Mit dem Einwand der konfessionellen Eingeschränktheit ist der Einwand der irrelevanten Einflussfaktoren verbunden. Dieser Einwand besagt, dass in der Religionsphilosophie übergebührlich häufig Faktoren in der philosophischen Reflexion eine Rolle spielen, die zu verschiedenen Verzerrungen führen und somit das Ziel philosophischer Klarheit trüben. Die sogenannte experimentelle Philosophie hat bereits seit geraumer Zeit durch empirische Studien auf derartige psychologische Effekte aufmerksam gemacht: So wurde etwa nachgewiesen, dass kulturelle Faktoren einen messbaren Einfluss auf die Beurteilung verschiedener philosophischer Sachfragen haben und die meist implizit angenommene Voraussetzung, dass Philosophen dem besseren Argument folgen, wohin auch immer es führen mag, zu hinterfragen ist.²³ Diese Feststellung betrifft in besonderer Weise die Religionsphilosophie, da religiöse Themen vielfach mit existentieller Bedeutung verknüpft sind und somit als besonders gewichtig erfahren werden. Daher, so die Annahme, ist im Bereich der Religionsphilosophie häufig mit ausgeprägten verzerrenden Effekten zu rechnen,²⁴ die dazu führen, dass Argumentationsketten vorzeitig abgebrochen oder mögliche Einwände als nicht schwerwiegend genug für eine Änderung des eigenen Überzeugungssystems zurückgewiesen werden.²⁵

Ohne auf die wachsende psychologische und epistemologische Literatur zu dieser Frage im Detail eingehen zu können, sei hier nur darauf verwiesen, dass naheliegende Gründe für die Entscheidung, sich mit religionsphilosophischen Themen zu beschäftigen, ähnlich ist wie bei Entscheidungen für andere philosophische Subdisziplinen: ein besonderes Interesse am Thema, persönliche Betroffenheit und eine entsprechende Exposition durch Sozialisation und Erziehung.²⁶ Anders formuliert: Je weniger Religion ein Thema des öffentlichen Diskurses und der Allgemeinbildung ist, umso eher werden sich in der Religionsphilosophie Personen tummeln, die biographisch stark religiös geprägt worden sind. Dieser Faktor der Selbstauslese kann, aber muss keinen negativen Einfluss haben,

23 Siehe z. B. E. Machery – S. Stich u. a., Gettier Across Cultures: *Noûs* 51/3 (2017), 645–664 (<http://dx.doi.org/10.1111/nous.12110>).

24 P. Draper – R. Nichols, Diagnosing Cognitive Biases in Philosophy of Religion: The *Monist* 96/3 (2013), 420–444 (<http://dx.doi.org/10.5840/monist201396319>).

25 Vgl. J. Marsh, On the Socratic Injunction to Follow the Argument Where it Leads: P. Draper – J. L. Schellenberg (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays* (Oxford 2017), 187–207. Für Marsh gehen Religionsphilosophen zu wenig »sokratisch« vor, da sie eine kritische Prüfung der eigenen Überzeugungen nicht ausreichend ernst nehmen, indem sie gerade im Gefolge Plantingas grundlegende Glaubensannahmen als gerechtfertigt und vernünftig akzeptieren, selbst wenn keine (starken) Belege und Gründe dafür vorgebracht werden können oder es sogar dagegen gut begründete Einwände gibt.

26 de Cruz, *Religious Beliefs*, 498.

solange sich Religionsphilosophen nicht in ihrer eigenen Echokammer abschirmen, sondern kritischen Einwänden und alternativen Deutungen mit Offenheit begegnen sowie den Diskurs mit säkularen und nicht-religiösen Gesprächspartnern suchen. Zudem sind sich die meisten Religionsphilosophen bewusst, dass ihr Forschungsfeld zwei elliptische Zentren aufweist: Auf der einen Seite befinden sich konfessionell geprägte Religionsphilosophen²⁷, die vielfach an religiösen Institutionen arbeiten; daher ist das Verfolgen eines Programms, wie es von Plantinga oder Swinburne konzipiert wurde, naheliegend – oder wird sogar eingefordert. Auf der anderen Seite befinden sich Religionsphilosophen, die an säkularen Institutionen verankert sind; daher spielen persönliche religiöse Einstellungen im beruflichen Alltag oder bei Einstellungsverfahren keine weitere Rolle.²⁸ Die Frage nach verzerrenden Faktoren im religionsphilosophischen Diskurs hat somit durchaus ihre Berechtigung: Allerdings dürfte ihr Einfluss geringer sein als vielfach angenommen wird, da ein entsprechendes Bewusstsein für diese Faktoren oft gegeben ist und ein explizites apologetisches Interesse eine untergeordnete Rolle zu spielen scheint.²⁹ Davon unbeschadet bleiben aber der Einwand der konfessionellen Eingeschränktheit und die damit einhergehenden Limitierungen im Abwägen der zur Verfügung stehenden religiösen Antwortoptionen im Hinblick auf religionsphilosophische Fragen bestehen.

2.4 Der Einwand des traditionalistisch-problematischen Religionsbegriffs

Während die bisher genannten Einwände in der einen oder anderen Form kritisieren, dass die derzeitige analytische Religionsphilosophie durch eine christlich dominierte Engführung charakterisiert ist, die viele andere religionsphilosophisch interessante Phänomene nicht oder höchstens verzerrt in den Blick geraten lässt, ist der Einwand des problematischen Religionsbegriffs grundlegenderer Art und vom prägenden Einfluss der jüdisch-christlichen Tradition unabhängig. Er besagt, dass der in der Religionsphilosophie verwendete Religionsbegriff im Allgemeinen antiquiert oder sogar inkohärent sei und daher aufgegeben werden solle. Stephen Maitzen argumentiert, dass die Vorstellung, es gäbe irgendeine Form ulti-

27 Als akademisches Sammelbecken dieser Gruppe kann die Society of Christian Philosophers gelten.

28 Vgl. *W. J. Wildman – D. Rohr*, North American Philosophers of Religion. How They See their Field: *P. Draper – J. L. Schellenberg* (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays* (Oxford 2017), 133–153.

29 Laut der Studie von de Cruz nannten nur 7% der Antworten ein apologetisches Interesse als Motivationsfaktor für eine Spezialisierung im Bereich der Religionsphilosophie. Vgl. *de Cruz*, *Religious Beliefs*, 489.

mativer Realität (»ultimacy«), inkohärent sei.³⁰ Eine solche letzte Realität kann weder ontologisch noch axiologisch oder teleologisch eingelöst werden, da graduelle Eigenschaften keine festlegbare Obergrenze haben, die den zur Diskussion stehenden Wert auf einen Maximalwert beschränkt. Zur Verdeutlichung dieser Überlegung denke man an die Mathematik: Die Menge der reellen Zahlen braucht keine höchste Zahl zu enthalten, die den Zahlenwert maximiert. Die Zahlenreihe läuft einfach ewig weiter, wobei die konkrete Anwendung von Zahlen aus dieser Reihe nicht impliziert, dass die in der Reihe höher liegenden Zahlen ebenfalls instanziiert sind. Diese Sorge um eine letzte Wirklichkeit hindert uns daran, einzusehen, dass wir auch ohne eine entsprechende Suche danach unsere gewöhnliche Denkweise transzendieren können. So betont Maitzen:

»Ultimate Reality seeks as chimera no less than any religion that seeks a Cosmic Father. Where, then, should religion for a maturing human species go next? [...] Perhaps, as some have recently suggested, religion for a mature humanity ought to focus on the very minimal idea that ›there is merely something transcendental worth committing ourselves to religiously‹ (Elliott 2015:1).«³¹

Maitzen ist der Ansicht, dass wir eine solche religiöse Verpflichtung im Sinne einer ernsten und existentiell bedeutsamen Einstellung bereits einnehmen, wenn wir beispielsweise Philosophie treiben und um wahre und kritisch geprüfte Einsicht bemüht sind. Daher sollte Religionsphilosophie den Fokus auf verschiedene religiöse Traditionen (und deren meist unüberprüfbare Annahmen) hinter sich lassen und einfach Teil ernsthaft betriebener Philosophie werden.

Von einer ganz anderen thematischen Seite, aber im Hinblick auf den Religionsbegriff auf eine konvergierende Weise, nähert sich Eric Steinhardt der derzeitigen Religionsphilosophie. Für ihn sei sie in ihrer Entwicklung auf der Strecke geblieben, weil sich der verwendete Religionsbegriff gegen den Naturalismus stelle. Da aber immer mehr Menschen von der Wahrheit des Naturalismus überzeugt sind, sinkt das Interesse, sich mit traditionellen religionsphilosophischen Fragen zu beschäftigen, bzw. es wird durch die klassische Gegenüberstellung von Naturalismus oder Theismus davon ausgegangen, dass eine eingehendere systematische Beschäftigung mit theistischen Annahmen nicht mehr zeitgemäß sei. Zugleich sind viele

30 S. Maitzen, *Against Ultimacy: P. Draper – J. L. Schellenberg* (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays* (Oxford 2017), 48–62.

31 Ebd., 60. Siehe auch den im Zitat genannten Beitrag von J. Elliot, *The Power of Humility in Sceptical Religion: Why Ietism is Preferable to J. L. Schellenberg's Ultimism: Religious Studies* 53/1, 97–116.

naturalistisch gesinnte Zeitgenossen spirituell aufgeschlossen und partizipieren an diversen (neu-)religiösen Praktiken.³² Philosophen können sich aktiv an der Entwicklung solch neuer religiöser Bewegungen beteiligen bzw. diese auf ihre Tragfähigkeit hin kritisieren, so wie dies in der Religionsphilosophie auch schon bisher der Fall war.

Die bislang vorgebrachten Einwände sprechen in der einen oder anderen Weise davon, dass Religionsphilosophie auf eine eingeschränkte und enge Weise betrieben wird, die problematisch ist: Benachbarte Disziplinen werden zu wenig einbezogen wie etwa Religionsgeschichte, Religionswissenschaft oder Exegese; der Fokus ist zu intellektualistisch und vernachlässigt dabei die gelebte religiöse Praxis samt ihren existentiellen und affektiven Dimensionen; es gibt unter philosophischer Rücksicht irrelevante Einflussfaktoren, die maßgeblich die Forschungsperspektive der beteiligten Akteure beeinflussen; die das Feld dominierende christliche Tradition versperrt zudem den Blick auf religiöse alternative Zugänge bis hin zu (sich neu entwickelnden) spirituellen Phänomenen, die sich nicht in das gängige Schema »Theismus-Atheismus« einfügen lassen.

Wenn daher das Standard-Narrativ der analytischen Religionsphilosophie besagt, dass Swinburne oder Plantinga ihre philosophischen Projekte in einer Zeit zu entwickeln begonnen haben, als es in gewisser Weise notwendig war, sich vornehmlich auf die christliche philosophische Community zu beziehen, da diese in der allgemeinen philosophischen Landschaft vielfach isoliert oder aufgrund ihrer religiösen Überzeugungen sogar diskriminiert war, so haben sich diese Voraussetzungen in den letzten Jahrzehnten tiefgreifend verändert, wie die genannten Einwände verdeutlichen: Dem Erfolg dieser und anderer religionsphilosophischer Protagonisten ist es zu verdanken, dass nicht mehr eine christlich orientierte Religionsphilosophie benachteiligt ist, sondern sich diese – als gefestigte Gruppe mit einer kritischen Größe – vielmehr in der Lage befindet, andere zu diskriminieren und auszuschließen, wenn den vorherrschenden religionsphilosophischen Paradigmen nicht entsprochen wird.³³

2.5 Der Einwand der inhaltlichen Engführung

Die bisherigen Einwände waren formal-methodischer Art. Mit eingeschränkten methodischen Zugängen hängt eine eingeschränkte Themen-

32 E. Steinhart, *Religion after Naturalism: P. Draper – J. L. Schellenberg* (Hg.), *Renewing Philosophy of Religion. Exploratory Essays* (Oxford 2017), 63–78. Steinhart nennt als Kandidaten naturalistisch-religiöser Phänomene Vorstellungen von kosmischen Energien, New Age Spiritualität, neuheidnische Bewegungen, religiöse Praktiken, die nach Bewusstseinsweiterung streben oder durch Drogen Visionen und Reisen in das innere Selbst induzieren.

33 Vgl. J. A. Simmons, *The Strategies of Christian Philosophy: J. A. Simmons* (Hg.), *Christian Philosophy: Conceptions, Continuations, Challenges* (Oxford 2019), 187–208, hier 200.

auswahl zusammen. Daher soll in einem weiteren Schritt auf das Bemühen aufmerksam gemacht werden, neue Themenschwerpunkte in den Forschungsdiskurs einzubringen, um dadurch für mehr inhaltliche Vielfalt zu sorgen (sowie entsprechende Methoden, um diese Inhalte adäquat angehen zu können). Dies ist etwa das dezidierte Anliegen des Sammelbands »The Lost Sheep in Philosophy of Religion«. ³⁴ Auf die entsprechende epistemische Haltung, um dieses Ziel erreichen zu können, ist bereits hingewiesen worden: Marginalisierte und im bisherigen Forschungsdiskurs wenig beachtete Stimmen sollten bewusst wahrgenommen werden. Zudem sollte ihnen zuerst einmal eine höhere Glaubwürdigkeit (»credence«) zugewiesen werden, als dominierende Gruppen es an sich zu tun geneigt wären, um den empirisch bestätigten Effekt der Herabstufung der epistemischen Rechtfertigung von Minderheiten-Positionen durch Vertreter von Mehrheitspositionen auszugleichen. Ein entsprechendes Verhalten könnte, so Michelle Panchuk, Folgendes bedeuten:

»I take this compensation for our learned credibility deficit to be a sort of epistemic humility—a willingness to lower our credence that our own perspective is superior and raise our credence in the perspective of marginalized others. On a practical level, this might involve actively pausing when we are swift to reject a critique or comment because of the social identity of our interlocutor or because of the emotions that they express.« ³⁵

Den Vorschlag von Mark Wynn aufgreifend, wäre in solchen Situationen gefordert, dass der konkrete Kontext, in dem eine solche Position verankert ist und formuliert wird, auf angemessene Weise berücksichtigt und nicht nur die mit dieser Position einhergehende Überzeugung auf abstrakte Weise im Hinblick auf ihre Rechtfertigung analysiert wird. Es geht zuerst einmal darum zu verstehen, wie aus der Perspektive der Minderheit heraus eine entsprechende Überzeugung erzeugt und als gerechtfertigt angesehen wird und nicht wie diese Überzeugung, losgelöst von ihrem Kontext, sich zum Überzeugungssystem der Mehrheitsposition verhält.

Wenden wir uns von diesen epistemologischen Überlegungen noch kurz einigen ausgewählten inhaltlichen Vorschlägen zu, um die zeitgenössische Religionsphilosophie zu erneuern. Ein erster Vorschlag kommt von Joshua Cockayne und besagt, dass die Diskussion religiöser Erfahrung einen inadäquat restriktiven Fokus auf visuelle und auditive Phänomene einnimmt, während andere grundlegende Sinne wie das Tasten, Riechen

³⁴ Vgl. Fußnote 12.

³⁵ *M. Panchuk*, *That We May Be Whole. Doing Philosophy of Religion With the Whole Self: B. Hereth – K. Timpe* (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020), 55–76, hier 71.

oder Schmecken kaum berücksichtigt werden. Die Frage ist, ob wir in religiösen Erfahrungen – vorausgesetzt diese sind wahr – Gott nur »sehen« und »hören« können oder ob wir auch sinnvolle Modelle für die Annahme zu entwickeln vermögen, dass wir in der Lage sind, Gott zu »fühlen«, zu »riechen« und zu »schmecken«.³⁶

Andere Vorschläge beschäftigen sich mit der Rolle von Tieren im religiösen Kontext: Ist Gott moralisch verpflichtet, alle mit Interessen ausgestattete Wesen eschatologisch zu vollenden? Welche Argumente sprechen für und welche wider eine solche universalistische These? Dustin Crummett plädiert für einen solchen Heilsuniversalismus von Tieren, da in seinen Augen die hierfür vorgebrachten Argumente gemeinsam eine gute Rechtfertigungsgrundlage bieten.³⁷

Ein anderer Beitrag geht der Frage nach, inwiefern bei gewissen Tieren von einem Bewusstsein der Gegenwart Gottes gesprochen werden kann. Wenn es korrekt ist, dass höherentwickelte Tiere über Formen komplexen Bewusstseins und intersubjektiver Vermögen verfügen und diese Ausstattungen beim Menschen als Voraussetzung für eine interpersonale Gottesbeziehung angenommen werden, dann stellt sich die Frage, ob auf analoge Weise nicht auch bei diesen Tieren die Möglichkeit einer Gotteserfahrung gegeben ist.³⁸ Oder nochmals anders ausgedrückt: Wenn wir Kindern ein rudimentäres Verständnis einer Gottesbeziehung zugestehen wollen, dann scheint wenig dagegen zu sprechen, dies auch bei höherentwickelten Tieren zu tun, da die bewusstseinsmäßigen und intersubjektiven Vermögen vergleichbar sind.

Schließlich beschäftigt sich ein dritter Beitrag mit der Frage, ob ein adäquater Gottesbegriff anselmianischer Prägung nicht einen tierischen Gottesbegriff miteinschließen müsste, d. h. ob nicht eine der göttlichen Personen auch tierischer Natur sein müsste. Hereth verteidigt die These, dass vor dem Hintergrund einer »perfect being theology« wie eines angemessenen Inkarnationsgedankens sich die Annahme einer tierischen Natur Gottes nahelegt. In Anlehnung an befreiungstheologische Überlegungen schreibt er: »Just as the world needs not only a white savior but a *black*

36 J. Cockayne, Smelling God: Olfaction as Religious Experience: B. Hereth – K. Timpe (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020), 97–119. Die Anführungszeichen der jeweiligen Prädikate für die Sinneserfahrungen im religiösen Kontext deuten an, dass diese analog zur Rede von Sinneserfahrungen materieller Gegenstände verwendet werden.

37 D. Crummett, Eschatology for Creeping Things (and Other Animals): B. Hereth – K. Timpe (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020), 141–162.

38 Vgl. F. G. Pawl, Animals Be Spiritual (but not Religious)?, B. Hereth – K. Timpe (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020), 163–182, hier 173.

savior, so also the world needs not only a human savior but an *animal* savior.«³⁹

Ein weiteres, größeres Themenfeld wendet sich der Frage zu, inwiefern physische und kognitive Einschränkungen einer stärkeren Berücksichtigung im religionsphilosophischen Diskurs bedürfen. So wendet sich David Eford dem Auferstehungsgedanken und den physischen Einschränkungen zu.⁴⁰ Vor dem Hintergrund der klassischen christlichen Vorstellung der Auferstehung des Leibes ist in seinen Augen nicht anzunehmen, dass alle Formen physischer Einschränkung von Gott behoben werden. Durch den Rückgriff auf die Unterscheidung zwischen »bloßen Unterschieden« und »negativen Unterschieden« lässt sich dafür argumentieren, dass jene Einschränkungen, die zu den »bloßen Unterschieden« zu zählen sind, durch die Auferstehung hindurch bestehen bleiben, da sie im Unterschied zu »negativen Unterschieden« die Gotteserfahrung im Eschaton weder behindern noch einschränken. Zudem scheint es problematisch zu sein, wenn Gott auf einseitige Weise physische Einschränkungen heilt, ohne eine entsprechende Zustimmung des betroffenen Subjekts einzuholen. Zum einen weist eine solche Heilung eine existentiell transformative Dimension auf, die sich auf tiefgreifende Weise auf das Selbst- und Weltverständnis einer Person auswirkt. Zum anderen könnte jemand als ein Zeichen der Gottesliebe seine Einschränkung behalten wollen – so wie etwa in der christlichen Spiritualitätsgeschichte immer wieder angenommen worden ist, dass der auferstandene Christus sowie Märtyrer ihre Wunden als Zeichen der tiefen Gottverbundenheit auch im Jenseits beibehalten werden. Efords Arbeit zu physischen Einschränkungen wird komplementiert von Kevin Timpe Überlegungen zu kognitiven Einschränkungen und zur Gottesschau.⁴¹ Timpe unterscheidet zwischen dem Vorhandensein von Zeichen irdischer Leiden – wie den Wunden der Märtyrer – und dem tatsächlichen Vorhandensein solcher Leiden im Jenseits. Er argumentiert dafür, dass es durchaus Formen kognitiver Einschränkung gibt, die im Jenseits zu einer größeren Fülle himmlischer Herrlichkeit beitragen können und ein Gut darstellen, welches durch eine Eliminierung entsprechender Einschränkungen fehlen würde. Eine Eliminierung aller kognitiven Einschränkungen würde zudem voraussetzen, dass diese immer als »negative Unterschiede« aufzufassen seien, wofür es aber keine überzeugenden Argumente gäbe.

39 B. Hereth, *Animal Gods: B. Hereth – K. Timpe* (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020), 183–207, hier 197.

40 D. Eford, *The Resurrection of the Minority Body: Physical Disability in the Life of Heaven: B. Hereth – K. Timpe* (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020), 211–240.

41 K. Timpe, *Disabled Beatitude: B. Hereth – K. Timpe* (Hg.), *The Lost Sheep in Philosophy of Religion. New Perspectives on Disability, Gender, Race and Animals* (New York 2020), 241–263.

Zu diesen inhaltlichen Neujustierungen kommen noch weitere dazu wie Fragen in Bezug auf Gender, soziale Zugehörigkeit oder Formen religiöser Gewalt, die jedoch den Rahmen dieser Übersichtsarbeit sprengen würden.

3. Und was nun?

Kommen wir daher zur abschließenden Frage, wie diese vorgetragenen Kritikpunkte zu bewerten sind. Zweifelsohne haben wir es in der gegenwärtigen Religionsphilosophie mit einer Spannung zu tun, die uns aus dem Kontext der bekannten pluralistischen Gesellschaften mit einer jeweils dominierenden Gruppe vertraut ist: Diese Gruppe kann Interessen haben, die von den restlichen Mitgliedern der Gesellschaft nicht geteilt werden und die sich direkt oder indirekt auf deren Interessen auswirken können. Wenn es nun keinen Rahmen gibt, innerhalb dessen diese Interessen geordnet verhandelt werden können, dann gibt es natürlich Grund zur Annahme, dass die dominante Gruppe ihre Interessen in Konfliktsituationen mit Macht durchsetzen wird. Dies wirft Bedenken – sowohl hinsichtlich der Fairness als auch hinsichtlich dem Streben nach einem möglichst inklusiv orientierten Gemeinwohl – auf. Diese Bedenken sind auch im Fall der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie ernst zu nehmen.

Ein Motiv, das in den geäußerten Kritikpunkten immer wieder implizit oder explizit mitschwingt, ist die Sorge einer verdeckten oder offenen Apologetik, welche die Vernunft als bloßes Instrument benutzt, um andere von der eigenen Position zu überzeugen. Diese Kritik entspricht, wie hingewiesen, nicht dem gängigen Selbstverständnis derzeitiger Religionsphilosophen. Die meisten von ihnen sind sich bewusst, dass gerade argumentative Auseinandersetzungen im weltanschaulich-religiösen Kontext vornehmlich erhellenden und darlegenden Charakter haben, die dem besseren Verständnis dienen, während die Überzeugungskraft von Argumenten bei Personen mit anderen weltanschaulichen Überzeugungen relativ gering ist. So betonte bereits vor Jahrzehnten Otto Muck: »Die Hauptaufgabe der Argumentation in diesem Bereich besteht in der Vergrößerung des gemeinsamen Verständnishorizonts, damit in einem angemesseneren Verstehen der Überzeugung des anderen und in einem Kennenlernen seiner Gründe.«⁴²

Zudem dürfte der Vorwurf der Apologetik die Vielfalt an Positionen innerhalb der Religionsphilosophie unterschätzen. Vielfach richtet sich dieser Diskurs *ad intra*, d. h. an Kollegen und Kolleginnen, die an derselben Sachfrage arbeiten; weitaus weniger äußert er sich als Bemühen,

42 O. Muck, *Philosophische Gotteslehre* (Düsseldorf 1983), 99.

andere zur religionsphilosophischen Forschung zu konvertieren oder gar glaubensmäßig zu missionieren. In der Religionsphilosophie tummeln sich insbesondere Personen, die daran interessiert sind, philosophische Fragen zu durchdenken, welche auf direkte Weise den eigenen Glauben berühren. Sie tun dies, weil es viele solche philosophische Fragen gibt und weil ihr religiöser Glaube tief damit verwoben ist. Zudem hat die Philosophie auf diese Fragen bereits Antworten gegeben oder vermag wertvolle Einsichten dazu beizusteuern. Weder eine Auseinandersetzung mit diesen Fragen im öffentlichen Raum noch eine Verteidigung der eigenen Positionen hat also vorerst etwas mit einer apologetischen Einstellung zu tun. Es dürfte sich in anderen philosophischen Subdisziplinen ebenso verhalten, dass persönliche Interessen und existentielle Fragestellungen die thematische Auswahl und die Art und Weise der eigenen philosophischen Arbeit mehr oder weniger stark mitbestimmen. Wenn man daher die Integrität des typischen Religionsphilosophen als gegeben annimmt und nicht gemeinhin kryptoapologetische Absichten unterstellt, so bleiben natürlich weiterhin die Bedenken hinsichtlich der Fairness gegenüber Minderheiten-Positionen und dem religionsphilosophischen Gemeinwohl bestehen.

Es lässt sich nicht bestreiten, dass es eine Überfülle an christlichen Philosophen auf diesem Gebiet gibt – sowohl unter historischer Rücksicht wie auch, was die gegenwärtige Situation angeht. Die Institutionalisierung von Theologie im akademischen Bereich der westlichen Welt seit fast einem Jahrtausend und die enge – wenngleich nicht spannungslose – Verknüpfung von Philosophie und Theologie seit den Anfängen des Christentums haben tiefgreifende Spuren hinterlassen und den religionsphilosophischen Bereich auf entscheidende Weise vorgeprägt. Dies führt dazu, dass es mehr Artikel, Monographien und Anthologien zu speziellen Themen der christlichen Tradition als zu jeder anderen gibt und dass daher auch Arbeiten, die von einem anderen oder gar keinem religiösen Hintergrund herkommen, sich vornehmlich mit dieser bereits vorliegenden Literatur beschäftigen werden. Es ist in diesem Zusammenhang durchaus ein legitimes und wichtiges Anliegen, darauf hinzuweisen, dass es schwierig sein kann, Arbeiten zu veröffentlichen und eine angemessene disziplinäre Anerkennung dafür zu erlangen, wenn diese außerhalb eines christlich geprägten Frameworks erfolgen.

Welche Strategien am besten geeignet sind, diese Missstände zu beheben, ist schwer zu sagen. Keine erfolgversprechende Option dürfte es sein, genuine Religionsphilosophie als konfessionsneutral zu bestimmen. Zum einen spielt, wie angedeutet, die persönliche Verbundenheit mit religiösen Themen eine wichtige Rolle für die grundsätzliche Entscheidung, sich mit Religionsphilosophie zu beschäftigen. Zum anderen läuft ein solches Programm Gefahr, auf eine zu abstrakte und distanzierte Weise über religiöse Phänomene zu arbeiten, während der konkrete »Sitz im

Leben« religiöser Überzeugungen vernachlässigt wird. Schließlich darf nicht vergessen werden, dass eine große Anzahl an Philosophen, die auch religionsphilosophisch arbeiten, konfessionell geprägte Institutionen als Arbeitgeber haben, welche ein bestimmtes Interesse an einer entsprechenden religiösen Identität ihrer Mitarbeiter aufweisen.

Naheliegender ist es daher, wenn bewusst eine Vielfalt von Stimmen innerhalb der Religionsphilosophie angestrebt wird, um Stimmen von Minderheiten-Positionen innerhalb dieser Disziplin zu stärken, anstatt Neutralität zu fördern. Die genannten Publikationen sind Anzeichen dafür, dass dies – zumindest ansatzweise – bereits geschieht. Zudem erschiene es für die Weiterentwicklung der Disziplin insgesamt sinnvoll, wenn auch säkulare Institutionen stärker als bisher Religionsphilosophie als eine philosophische Subdisziplin fördern würden. Sie könnten nämlich gänzlich frei von irgendwelchen konfessionellen Vorgaben eigene Themenschwerpunkte setzen.⁴³

Stellen wir uns abschließend die Frage, was aus dieser Diskussion der typische, konfessionell geprägte Religionsphilosoph mitnehmen soll, der vielleicht auch noch davon überzeugt ist, dass das Christentum wahr ist.

Erstens: Viele Christen sind der Meinung, dass andere religiöse und a-religiöse Perspektiven wichtige Quellen der Wahrheit sind.⁴⁴ Ein ernsthafter Dialog mit anderen Positionen ist daher im Sinne der Wahrheitsfindung gefordert und die Entwicklung einer stärker pluralistisch-global orientierten Religionsphilosophie zu begrüßen.

Zweitens: Wenn wir uns vor Augen halten, dass das Wissen eines Einzelnen relativ rasch an Grenzen stößt und man auf der Suche nach Wahrheit auf andere angewiesen ist, dann sollte der Weg hin zu einer globaler ausgerichteten und globaler kollaborierenden Religionsphilosophie hin nicht Bedenken, sondern Hoffnung wecken. Philosophie ähnelt nicht einer Einzelsportart – selbst wenn sie leider oft als solche betrieben wird –, sondern ist ein Teamspiel; daher sollten sich Religionsphilosophen über neue Teams und Mitspieler freuen.

Schließlich: Wenn Philosophie ein Streben nach Weisheit ist und Weisheit auch darin besteht, gekonnt in dieser Welt zu leben, dann ist zu bedenken, dass unsere Welt in der Zwischenzeit eine globale ist. Weisheit in einer solchen Welt zu pflegen, bedeutet, sie auch in anderen Kulturen und Traditionen zu suchen. Hierfür ist epistemische Bescheidenheit gefordert. Die eigene Tradition – wenngleich es sich dabei hinsichtlich der

43 So dürfte derzeit im deutschen Sprachraum nur die Professur für Religionsphilosophie an der LMU München nicht Teil einer theologischen akademischen Institution oder an eine solche gekoppelt sein, während es zahlreiche Professuren für Philosophie an theologischen Fakultäten oder sogar Professuren für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie gibt.

44 Man denke etwa innerhalb der katholischen Kirche an die Bedeutung der Erklärung *Nostra Aetate*, die sich der Haltung der Kirche zu nichtchristlichen Religionen widmet.

Religionsphilosophie um die christlich-dominierende handeln sollte – als eine Tradition unter vielen anzuerkennen, samt all der kontingenten Faktoren, die zur jeweiligen Entwicklung dieser Tradition beigetragen haben, fördert eine solche Bescheidenheit der eigenen Tradition gegenüber.

Dies zusammen genommen bietet genügend Ressourcen, um die aktuelle Religionsphilosophie zu erneuern. Es bietet sich die Chance der Transformation hin zu einer Disziplin, welche die religiöse Diversität, die unsere globale Gesellschaft in der Zwischenzeit auszeichnet, berücksichtigt und stärker als bisher in einen konstruktiven Austausch einbringt.

Summary

Recently, there have been increasing voices that analytic philosophy of religion is in crisis. In this article, this diagnosis is discussed on the basis of two recent publications on the topic. I argue for the thesis that the current analytic philosophy of religion is less in a crisis than in a transformation process. All resources are available to develop into a global philosophy of religion that takes into account the religious diversity that characterizes modern global society and brings different religious traditions more strongly into a constructive exchange.