

Der Glaube und seine Gründe

Herausgegeben von
MARTIN BREUL und
KLAUS VIERTBAUER

*Religion in
Philosophy and Theology*
117

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

Edited by

HELEN DE CRUZ (St. Louis, MO) · ASLE EIKREM (Oslo)

HARTMUT VON SASS (Berlin) · HEIKO SCHULZ (Frankfurt a. M.)

JUDITH WOLFE (St Andrews)

117



Der Glaube und seine Gründe

Neue Beiträge zur Religiösen Epistemologie

herausgegeben von

Martin Breul und Klaus Viertbauer

Mohr Siebeck

MARTIN BREUL, geboren 1986, ist gegenwärtig Vertreter der Professur für Katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Systematische Theologie an der TU Dortmund.
orcid.org/0000-0002-9814-2917

KLAUS VIERTBAUER, geboren 1985, ist gegenwärtig Wissenschaftlicher Mitarbeiter an der Katholischen Universität Eichstätt.
orcid.org/0000-0003-2294-6721

ISBN 978-3-16-161169-8 / eISBN 978-3-16-161335-7

DOI 10.1628/978-3-16-161335-7

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen. www.mohrsiebeck.com

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung sowie die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Das Buch wurde von Laupp & Göbel in Gomaringen aus der Minion gesetzt, auf alterungsbeständiges Werkdruckpapier gedruckt und gebunden.

Danksagung

Ohne die Unterstützung verschiedener Personen und Institutionen hätte sich der vorliegende Band nicht, oder zumindest nicht in dieser Form realisieren lassen. Unser erster Dank ergeht an die Kolleginnen und Kollegen, die sich bereitwillig auf die Fragestellung einließen. Sodann fühlen wir uns dem Herausgeberstab von „Religion in Philosophy and Theology“ im Allgemeinen sowie Ingolf U. Dalferth und Hartmut von Sass im Besonderen zu Dank verpflichtet. Im Zuge der konkreten Ausgestaltung des Bandes erfuhren wir von Markus Kirchner, Ilse König, Elena Müller und Tobias Stäbler vom Verlag Mohr Siebeck tatkräftige Unterstützung. Nicht unerwähnt sollten die redaktionellen Vorarbeiten von Anna-Maria Rakus bleiben. Die Herausgeber hoffen mit dem Band eine sinnvolle Kartierung der wichtigsten gegenwärtigen Positionen in der Religiösen Epistemologie vorgelegt zu haben.

Dortmund/Eichstätt, im Januar 2022

Martin Breul
Klaus Viertbauer

Inhalt

MARTIN BREUL / KLAUS VIERTBAUER Einleitung	1
---	---

Zur epistemischen Relevanz religiöser Erfahrung

EVA SCHMIDT Religiöse Erfahrung: Inhalt, epistemische Signifikanz und Expertise	11
--	----

HANS JULIUS SCHNEIDER Über den Erkenntnisanspruch religiöser Erfahrungen	33
---	----

Diskurstheorie und Pragmatismus

MARTIN BREUL Kommunikative Vernunft und rationale Glaubensverantwortung. Potenziale und Probleme einer diskurstheoretisch formatierten religiösen Epistemologie	51
--	----

KLAUS VIERTBAUER Religiöse Epistemologie im Anschluss an Jürgen Habermas	73
---	----

Hermeneutik und Postanalytische Philosophie

MARTIN DÜRNBERGER Dynamische Heilsgewissheiten. Postanalytische Impulse zur Eigenart religiösen Glaubens	93
--	----

HARTMUT VON SASS Von der Begründung zur Explikation. Eine Revision religiöser Epistemologie	115
---	-----

Transzendentalphilosophie

AARON LANGENFELD

Ein Denken, das sich schmutzig macht. Versuch über Theologie
als antielitäre Epistemologie 141

SASKIA WENDEL

Theologie – rationale Rechtfertigung der Praxis der Nachfolge Jesu 159

Analytische Religionsphilosophie und Theologie

SEBASTIAN GÄB

Realismus und Mysterium: Ein Plädoyer für religiöse Skepsis 187

GEORG GASSER

Analytische Modelle zur Rechtfertigung religiöser Überzeugungen 207

Postmoderne und Poststrukturalismus

PATRICK BECKER

Die Erfahrung des (ganz) anderen. Zu einem kultursensiblen Umgang
mit (religiösen) Überzeugungen 233

ANNE WEBER

„Postmoderne“ Anfragen an „moderne“ religiöse Epistemologien.
Denkversuche zwischen Verständigung, Widerstreit und *différance* 259

Autorinnen- und Autorenverzeichnis 285

Namenregister 287

Einleitung

MARTIN BREUL / KLAUS VIERTBAUER

1. Über die Fragestellung des Bandes

Was ist „Religiöse Epistemologie“ und warum sollte man ihr Aufmerksamkeit schenken? Grundsätzlich überträgt der Diskurs der Religiösen Epistemologie (*religious epistemology*) die genuin erkenntnistheoretische Fragestellung der Wahrheits- und Rechtfertigungsbedingungen menschlicher Erkenntnis auf den Bereich religiöser Überzeugungen. Die Kernfragen lauten demnach: Lassen sich religiöse Überzeugungen grundsätzlich rechtfertigen? Wie unterscheidet sich eine Rechtfertigung von religiösen zu einer Rechtfertigung von nicht-religiösen Überzeugungen? Welche Kriterien erscheinen für die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen geeignet? Eine solche ‚Erkenntnistheorie der Religion‘ bildet einen zentralen Brückenkopf zwischen Philosophie und Theologie, da die Rechtfertigungsbedingungen religiöser Überzeugungen sowohl für eine (säkulare) Philosophie, die ein externes Interesse an den semantischen Gehalten der Religion hat, als auch für eine konfessionell gebundene Theologie, die ein internes Interesse an der rationalen Durchdringung religiöser Inhalte hat, von höchster Relevanz ist.¹

Zudem scheint eine Debatte über die Rechtfertigung von religiösen Überzeugungen auch aus gesellschaftspolitischen Gründen notwendig und zeitgemäß: Die Frage, welchen Stellenwert religiöse Überzeugungen in einer säkularen Gesellschaft zukommen, reicht bis in die tagespolitischen Agenden hinein, da sie häufig den Horizont bestimmter religionspolitischer Konflikte bildet. Der Streit über Verhüllungsverbote², die Legitimation einer rituellen Beschneidungspraxis³ oder

¹ Der Ausdruck ‚Religiöse Epistemologie‘ ist ein durchaus missverständlicher Ausdruck, der aber in der Fachdebatte ein *terminus technicus* geworden ist. ‚Religiöse Epistemologie‘ fragt nach den Rechtfertigungsbedingungen religiöser Überzeugungen und zielt auf eine Epistemologie der Religion. Nicht gemeint ist hingegen, dass die Epistemologie selbst ein religiöses Unterfangen sei.

² Vgl. etwa BENHABIB, SEYLA, Die Wiederkehr der Politischen Theologie. Die Kopftuchaffäre im Spiegel des vergleichenden Konstitutionalismus, in: dies., Kosmopolitismus ohne Illusion. Menschenrechte in unruhigen Zeiten, Berlin: Suhrkamp 2016, 235–265.

³ Vgl. etwa SCHOCKENHOF, EBERHARD, Testfall für die Toleranzfähigkeit des demokratischen Rechtsstaats? Zur Debatte um die religiös motivierte Beschneidung von Knaben, in: Viertbauer, Klaus/Wegscheider, Florian (Hg.), Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung, Freiburg im Breisgau: Herder 2017, 207–231.

auch die Frage nach der Finanzierung von konfessionellem Religionsunterricht sind nur einige Beispiele. In diesen Debatten zeigt sich, dass mit der Pluralisierung und weltanschaulichen Zersplitterung der Gesellschaften der Rechtfertigungsdruck auf einzelne Religionen und Glaubensgemeinschaften rapide ansteigt. Weil eine religiöse Selbst- und Weltdeutung in einer pluralen und säkularen Gesellschaft nur eine Option neben vielen weiteren Optionen der Weltdeutung ist, wird die Frage nach den Bedingungen der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen geradezu virulent.⁴ Und schließlich lässt sich die Notwendigkeit einer binnenreligiösen Differenzierung anführen, um die Frage nach den Rechtfertigungsbedingungen religiöser Überzeugungen als drängendes Problem von Religionsphilosophie und Systematischer Theologie zu kennzeichnen: Was unterscheidet eigentlich eine religiöse Selbst- und Weltdeutung, die beispielsweise innerhalb einer der großen Weltreligionen formuliert wird, von Selbst- und Weltdeutungen, die auf Esoterik-Messen, in sektenähnlichen Gemeinschaften oder Religionsstipen wie der Sekte des Fliegenden Spaghetti-Monsters zu finden sind?

Angesichts der Zentralität der Fragestellung ist es prekär, dass diese notwendige philosophische und theologische Debatte argumentativ wie inhaltlich derzeit zunehmend auf eine Vereinzelnung von Positionen und Denkschulen hinauszulaufen scheint, die nur wenig Gesprächsfähigkeit über ihre jeweiligen Binnendiskurse hinaus zeigen. Die renommierte *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, um nur ein prominentes Beispiel anzuführen, beginnt ihren Eintrag zur „Religiösen Epistemologie“ mit dem programmatischen Satz:

„Contemporary epistemology of religion may conveniently be treated as a debate over whether *evidentialism* applies to religious beliefs, or whether we should instead adopt a more permissive epistemology.“⁵

Obschon der Evidentialismus eine arrivierte Position gerade innerhalb der analytischen Philosophie verkörpert, erscheint eine derartige Engführung als höchst problematisch. Denn Religiöse Epistemologie – so die übergreifende These des vorliegenden Bandes – fragt keineswegs allein nach der Angemessenheit des Evidentialismus (und damit jener Position, die Evidenzen für religiöse Überzeugun-

⁴ Vgl. dazu etwa die öffentlichen Stellungnahmen seit den 1990er-Jahren von Intellektuellen wie Agamben, Derrida, Habermas, Rorty, Taylor oder Vattimo: AGAMBEN, GIORGIO, *Die Zeit, die bleibt*. Ein Kommentar zum Römerbrief, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006; DERRIDA, JACQUES/VATTIMO, GIANNI, *Die Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001; HABERMAS, JÜRGEN, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001; HABERMAS, JÜRGEN/RATZINGER, JOSEPH, *Die Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau: Herder 2005; MENDIETA, ERNESTO/VAN ANTWERPEN, JONATHAN (Hg.), *Religion in der Öffentlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2012; RORTY, RICHARD/VATTIMO, GIANNI, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2009 oder TAYLOR, CHARLES, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin: Suhrkamp 2012.

⁵ FORREST, PETER, *The Epistemology of Religion*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>.

gen als entscheidendes Kriterium für ihre Rechtfertigbarkeit betrachtet), sondern untersucht in einem ungleich breiteren Sinn die epistemischen Bedingungen der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen in den säkularen Lebenswelten des 21. Jahrhunderts. Lässt man sich darauf ein, weitet sich das Blickfeld: Eine Reihe theologischer Entwürfe verteidigt je unterschiedliche Ansätze hinsichtlich der Notwendigkeit der rationalen Begründung sowie der gewählten Rechtfertigungsstrategie religiöser Überzeugungen.

Der vorliegende Band steckt sich das Ziel, eine Kartographierung der wichtigsten gegenwärtigen Modelle in dieser Debatte vorzunehmen. Er sucht explizit den Dialog zwischen verschiedenen theologischen und religionsphilosophischen Denkformen, um in der Form einer „übersichtlichen Darstellung“ im Sinne Wittgensteins einen möglichst weit gefassten Begriff von Religiöser Epistemologie zu entwickeln. Die einzelnen Beiträge stellen jeweils eigenständige Entwürfe einer Religiösen Epistemologie dar und bilden gemeinsam ein Panorama der Debatte-landschaft. Der Metadiskurs der religiösen Epistemologie bietet dabei eine Grundlagenreflexion über die Rechtfertigungsbedingungen religiöser Überzeugungen, an die sich dann Philosophie und Theologie mit ihren je spezifischen Fragen anschließen können.

2. Über die Beiträge

Die Beiträge dieses Buches führen in die vielschichtigen Diskurse zur religiösen Epistemologie ein und zeichnen ein Panorama der gegenwärtigen Debatten. Es handelt sich um positionale Beiträge, in denen nicht lediglich eine bestimmte Position rekonstruiert, sondern auch für ihre jeweilige Plausibilität argumentiert wird. Wir haben das Buch in sechs Sektionen unterteilt, deren Bezeichnung aber nicht zur rigiden Abgrenzung verschiedener Denkschulen dienen soll, sondern lediglich in heuristischer Absicht nicht besonders fest klebende Etiketten verteilt. Diese Unterteilung dient der schnellen Orientierung der Leserinnen und Leser.

In der ersten Sektion geht es um die epistemische Relevanz religiöser Erfahrung. *Eva Schmidt* untersucht in ihrem Beitrag, inwiefern religiöse Erfahrung als Quelle der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen zulässig ist. Unter Rückgriff auf die gegenwärtigen Forschungen im Bereich der Philosophie der Wahrnehmung diskutiert sie die zwei Vorschläge: Zum einen ist es denkbar, dass religiöse Erfahrung singuläre oder höherstufige Inhalte haben müsse, um religiöse Überzeugungen zu rechtfertigen; zum anderen könnte diese Rechtfertigungsfunktion durch eine besonders geschulte ‚Erkennungsfähigkeit‘ von Erkenntnissubjekten zustande kommen. Sie argumentiert dafür, dass einerseits die kognitive Durchdringung religiöser Erfahrungen eine wichtige Rolle in der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen spielt, andererseits aber eine ‚Expertise‘ von wahrnehmenden Subjek-

ten nicht dazu führt, dass religiöse Überzeugungen besonders gut gerechtfertigt wären. Etwas anders gelagert ist das Argument von *Hans Julius Schneider*. Er plädiert unter Rückgriff auf William James dafür, dass Religionen – verstanden als historisch gewachsene Artikulations- und Praxisformen, die eine Einstellung zum Leben im Ganzen ermöglichen – zunächst über religiöse Erfahrungen erschließbar werden, ohne schon eine artikulierte Weltsicht zu beinhalten. Das Primat der religiösen Erfahrung führt zu einem Blick auf religiösen Glauben, der sich von einem wissenschaftlichen Blick auf die Welt unterscheidet – in Religionen geht es nicht um die Wahrheit oder Falschheit von Sätzen, sondern um die Angemessenheit bzw. Unangemessenheit bestimmter Artikulationen religiöser Erfahrungen. Diese werde über die Wahrhaftigkeit des Umgangs mit dem Leben im Ganzen, also über die Frage der Bewährung einer Artikulationsform in der konkreten Lebensführung von Personen, entschieden.

In der zweiten Sektion wird die religiöse Epistemologie in einem diskurstheoretischen und pragmatistischen Rahmen verortet. *Martin Breul* kritisiert zunächst die quasi-fideistische Verhältnisbestimmung von Glauben und Vernunft in Habermas' religionsphilosophischen Schriften. Wird diese aufgegeben, eröffnet Habermas' Konzept der kommunikativen Vernunft die Möglichkeit einer diskurstheoretischen Formatierung der religiösen Epistemologie. Breul parallelisiert die von Jürgen Habermas herausgearbeiteten diskursiven Unterstellungen, die die kommunikative Vernunft vornimmt, mit den Aufgaben einer religiösen Epistemologie. Er plädiert für ein intersubjektives Modell der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen, die im diskurstheoretischen Ansatz einen realistischen Erkenntnisanspruch haben, als kognitiv gehaltvoll konzipiert werden und denen ein Festhalten an der Universalität der erhobenen Geltungsansprüche zugeschrieben wird. *Klaus Viertbauer* fokussiert sich auf die Habermas'sche Religionsphilosophie und entwickelt im Anschluss an Habermas' Bestimmung des Glaubens ein ‚Zwei-Stufen-Modell‘ der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen. Damit zielt er auf eine Überwindung der externalistischen und der internalistischen Rechtfertigungsstrategie, indem er unter Rückgriff auf den Begriff der Übersetzung einen Mittelweg zwischen diesen beiden Strategien bahnt. Während er dafür plädiert, dass innerhalb einer religiösen Gemeinschaft religiöse Überzeugungen nur so gerechtfertigt werden müssen, dass die Gründe für die Mitglieder der spezifischen Religionsgemeinschaft verständlich sein müssen, bedarf es für solche religiösen Überzeugungen, die sich innerhalb einer pluralen und säkularen Gesellschaft Gehör verschaffen möchten, einer zweiten Stufe der Rechtfertigung. Diese besteht in einer externalistischen Rechtfertigung, die durch eine Übersetzungsleistung in allgemein verständliche Sprache erfolgt.

In der dritten Sektion stehen die Hermeneutik und die postanalytische Philosophie im Blickpunkt. *Martin Dürnberger* hinterfragt zunächst, inwiefern religiöser Glaube sich überhaupt als rechtfertigungsfähig erweisen kann – sollte er ein irritationsresistenter, theoretisch gewisser ‚faith to live by‘ sein, würde sich die Frage nach der Notwendigkeit seiner Rationalität von selbst erledigen. Dürnber-

ger schließt an Überlegungen von Donald Davidson, Robert Brandom und John McDowell an, um zu zeigen, dass religiöser Glaube irrationalsensibel und lernfähig ist. Der kleinste gemeinsame Nenner dieser drei Autoren ist eine Kritik der Idee, dass Sprache eine autark apriorische Struktur sei, die die Realität allererst bestimmt. Diese Einsicht überträgt Dürnberger auf den religiösen Glauben – auch dieser sei nicht einfach der Rahmen, der die Welt erschließt, sondern finde umgekehrt Anhalt an der Welt und sei im Prinzip offen für Lernprozesse, die durch sich veränderndes Weltwissen ausgelöst werden. *Hartmut von Sass* plädiert in seinem Aufsatz für eine ‚Revision religiöser Epistemologie‘, die darin besteht, in einem post-theistischen Begriffsrahmen weniger auf eine rationale Begründung des Theismus aus zu sein als vielmehr die Art und Weise, wie religiös Glaubende die Wirklichkeit wahrnehmen, reflektiert. Er entwickelt eine theologische Hermeneutik, die den Vollzug des Glaubens in den Mittelpunkt stellt, was eine Abkehr von konkreten Satzwohlheiten und eine neue Fokussierung auf eine von Hoffnung getragene Lebensführung mit sich bringt. Abschließend argumentiert von Sass dafür, externe Begründungen des Glaubens als Kerngeschäft der religiösen Epistemologie zu verabschieden, und diese Verabschiedung zugunsten einer Explikation des Glaubens von innen her vorzunehmen.

Die vierte Sektion thematisiert die grundlegende Frage der religiösen Epistemologie im Horizont der Transzendentalphilosophie. *Aaron Langenfeld* entwickelt im Gespräch mit der Transzendentaltheologie Karl Rahners die Auffassung, dass theologisch kein Element der Wirklichkeit uninteressant ist, da jeder Ort der Wirklichkeit ein möglicher Erkenntnisort der Wirklichkeit Gottes sei. Damit sei religiöse Epistemologie eine zutiefst antielitäre Epistemologie, die sich in der konkreten Lebenswirklichkeit beweisen müsse. Im Anschluss an die Neue Politische Theologie fordert er daher ein, dass sich die Theologie jeglicher Andersheit auszusetzen habe und Welt und Geschichte als Entdeckungszusammenhänge der Liebe Gottes zu interpretieren. *Saskia Wendel* definiert Theologie zunächst als Handlungswissenschaft, in Abgrenzung von einem traditionellen Verständnis als Glaubenswissenschaft. Religionen seien konkrete Lebenspraxen der Deutung der eigenen Existenz und der Welt, weshalb Theologie auch primär als kritische Reflexion dieses Deutungshandelns gedacht werden könne. Methodisch führt sie diese grundlegende Einsicht sodann zu einer erstphilosophischen Glaubensverantwortung, die sie zunächst als rationale Rechtfertigung der kognitiv gehaltvollen und mit universalem Geltungsanspruch ausgestatteten religiösen Sinndeutungen betrachtet. Die Möglichkeit einer solchen rationalen Rechtfertigung religiöser Gehalte verortet sie in einer transzendentalen Reflexion des Begriffs des Unbedingten, welche sie im Anschluss an Rahner, Verweyen und Pröpfer entwickelt.

Die fünfte Sektion adressiert die Frage nach den Rechtfertigungsbedingungen religiöser Überzeugungen aus der Perspektive der Analytischen Philosophie bzw. Analytischen Theologie. *Sebastian Gäb* argumentiert dafür, dass religiöse Erkenntnis gar nicht möglich sei. Er verortet sein Plädoyer für eine religiöse Skep-

sis zunächst in der allgemeinen philosophischen Debatte zum Skeptizismus und stellt die eigentümliche Verwandtschaft von Realismus und Skeptizismus voraus, da der letztere nur sinnvoll sei, wenn man auch Realist ist. Sodann entwickelt er, unter Rekurs auf Überlegungen von John Schellenberg, William Alston und Thomas Nagel, drei Argumente für die religiöse Skepsis, die nahelegen sollen, dass unsere religiösen Überzeugungen vorläufig, vermutlich falsch und wahrscheinlich unvollständig sind. *Georg Gasser* rekonstruiert zunächst die drei klassischen Entwürfe von Richard Swinburne, Alvin Plantinga und William Alston, die alle – auf sehr unterschiedliche Weisen – überhöhte Rechtfertigungspflichten für religiöse Überzeugungen zurückweisen. Durch diese formalen epistemologischen Überlegungen ist für ihn der Raum eröffnet, um die argumentativen Modelle von Eleonore Stump und Michael Rea zu erörtern, die beide durch die inhaltliche Frage motiviert sind, wie die Wirklichkeit so interpretiert werden kann, dass Gott den Menschen positiv zugewandt sei. Stump setzt sich dabei insbesondere mit dem Problem des Übels, Rea mit dem Problem der Verborgenheit Gottes auseinander. Gasser verteidigt, im Anschluss an Stump und Rea, die Gleichzeitigkeit der Zugewandtheit und Unbegreiflichkeit Gottes.

In der sechsten und letzten Sektion des Bandes kommen schließlich die Postmoderne und der Poststrukturalismus zu Wort. *Patrick Becker* wirbt für eine Offenheit gegenüber der Postmoderne, da diese die prägende Form des gegenwärtigen sozialen Umfelds westlicher Gesellschaften sei. Nach einführenden Reflexionen zum Verhältnis von Vernunft und religiösen Überzeugungen, welche ihr Verhältnis als wechselseitig verschränkt bestimmen, sowie zum notwendigen Erfahrungsbezug religiöser Überzeugungen geht Becker auf die gegenwärtige Erfahrungsebene ein, die für ihn dezidiert postmodern – im Sinne einer Wertschätzung von Pluralität und einer innerweltlichen Relativität – ausgestaltet ist. Eine solche ‚postmoderne Epistemologie‘ ist auf Kriterien interreligiöser Urteilsbildung angewiesen, die Becker in einem letzten Schritt entwickelt – insbesondere die Sensibilität für Kontingenz, die moralische Qualität religiöser Überzeugungen, ihre Fähigkeit der Auseinandersetzung mit externer Kritik sowie die Anschlussfähigkeit an konkrete Erfahrungen kommen für Becker dabei in den Blick. *Anne Weber* unternimmt in Aufnahme der Anerkennungstheorie Axel Honneths und der Resonanztheorie Hartmut Rosas den Versuch, die Diskurstheorie Habermas’ zu reformulieren. Sie plädiert für ein Konzept der komprehensiv-dekonstruktiven Vernunft, die an der schwachen Universalität der kommunikativen Vernunft festhält und zugleich der Stimme des Anderen Raum zu geben – der Spur der *différance* zu folgen. Aus diesem postmodern-kommunikativen Vernunftbegriff gewinnt sie sodann Impulse für religiöse Epistemologien. Sie plädiert für eine prozessuale, die konkreten lebensweltlichen Kontexte offenhaltende Epistemologie, die die Kriterien zur Evaluation von Geltungsansprüchen nicht a priori festzurrt, sondern diese ebenfalls als Bestandteil der diskursiven Verhandlungsmasse betrachtet.

Insgesamt liefern die Beiträge dieses Buches vielfältige Antworten auf die Frage, was die Bedingungen der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen sind. Zugleich zeigen die Querverweise innerhalb der Texte und die häufigen Bezugnahmen auf ähnliche philosophische Traditionen, dass es sich nicht um unverrückbare Blöcke von Denkschulen sondern um fluide und diskursiv vernetzte Positionen handelt, die im steten Austausch miteinander darüber streiten, ob und wenn ja, auf welche Art und Weise religiöse Überzeugungen einer rationalen Rechtfertigung bedürfen.

Literatur

- AGAMBEN, GIORGIO, *Die Zeit, die bleibt. Ein Kommentar zum Römerbrief*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2006.
- BENHABIB, SEYLA, *Die Wiederkehr der Politischen Theologie. Die Kopftuchaffäre im Spiegel des vergleichenden Konstitutionalismus*, in: dies., *Kosmopolitismus ohne Illusion. Menschenrechte in unruhigen Zeiten*, Berlin: Suhrkamp 2016, 235–265.
- DERRIDA, JACQUES/VATTIMO, GIANNI, *Die Religion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- FORREST, PETER, *The Epistemology of Religion*, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>.
- HABERMAS, JÜRGEN, *Glauben und Wissen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 2001.
- HABERMAS, JÜRGEN/RATZINGER, JOSEPH, *Die Dialektik der Säkularisierung*, Freiburg im Breisgau: Herder 2005.
- MENDIETA, ERNESTO/VAN ANTWERPEN, JONATHAN (Hg.), *Religion in der Öffentlichkeit*, Berlin: Suhrkamp 2012.
- RORTY, RICHARD/VATTIMO, GIANNI, *Die Zukunft der Religion*, Frankfurt am Main: Verlag der Weltreligionen 2009.
- SCHOCKENHOFF, EBERHARD, *Testfall für die Toleranzfähigkeit des demokratischen Rechtsstaats? Zur Debatte um die religiös motivierte Beschneidung von Knaben*, in: Viertbauer, Klaus/Wegscheider, Florian (Hg.), *Christliches Europa? Religiöser Pluralismus als theologische Herausforderung*, Freiburg im Breisgau: Herder 2017, 207–231.
- TAYLOR, CHARLES, *Ein säkulares Zeitalter*, Berlin: Suhrkamp 2012.

Zur epistemischen Relevanz religiöser Erfahrung

Religiöse Erfahrung: Inhalt, epistemische Signifikanz und Expertise

EVA SCHMIDT

Eine Quelle der epistemischen Rechtfertigung, die in der analytischen religiösen Erkenntnistheorie weithin diskutiert wird, ist die religiöse Erfahrung. Religiöse Erfahrungen haben für diejenigen, die sie durchleben, große Überzeugungskraft – sie bestärken Menschen in ihrem Glauben oder bekehren sie zu einem neuen Glauben. Ähnlichkeiten zwischen gewöhnlichen Wahrnehmungserlebnissen und religiösen Erfahrungen legen nahe, dass diese ebenso wie gewöhnliche Wahrnehmungen eine Grundlage der epistemischen Rechtfertigung von Überzeugungen darstellen könnten.

Hier drängt sich die Frage auf, wie genau religiöse Erfahrung religiöse Überzeugungen rechtfertigen kann. Welche Konzeption von religiöser Erfahrung ist am besten geeignet, um diese als Rechtfertigungsquelle religiöser Überzeugungen zuzulassen? Genauer gesagt ist meine erste Frage, *welche Art von Inhalt wir religiösen Erfahrungen zuschreiben sollten, damit sie religiöse Überzeugungen stützen können*. Auf der Suche nach einer Antwort werde ich mich auf die Philosophie der Wahrnehmung beziehen, insbesondere auf die Debatten zur Wahrnehmung höherstufiger Eigenschaften und zur kognitiven Durchdringbarkeit der Wahrnehmung.

Die Debatte um die Wahrnehmung höherstufiger Eigenschaften betrifft die Frage, ob Wahrnehmungserlebnisse neben niederstufigen, klarerweise wahrnehmbaren Eigenschaften – wie Form, Farbe, Ort, Tonhöhe etc. – auch sogenannte höherstufige Eigenschaften repräsentieren. Dazu gehören die Eigenschaft, einer natürlichen Art zugehörig zu sein, z. B. eine Hainbuche zu sein; emotionale Eigenschaften, z. B. traurig zu sein; oder soziale Eigenschaften, z. B. weiblich zu sein. Nehmen wir an, ich stehe vor eine Hainbuche. Habe ich dann eine visuelle Wahrnehmung (lediglich) von bestimmten Farben und Formen oder präsentiert die Wahrnehmung mir, dass dies eine Hainbuche ist? Ähnlich gibt es eine Debatte darüber, ob Einzeldinge bzw. Individuen von der Wahrnehmung repräsentiert werden oder nur Allgemeinheiten. Sehe ich *meinen Kater* oder bloß, dass da ein Kater ist?

Bei der Frage nach der kognitiven Durchdringbarkeit der Wahrnehmung geht es darum, ob unsere Wahrnehmungsinhalte unmittelbar durch unser kognitives System – unter anderem durch Vorwissen, Vorurteile oder Wünsche – beeinflussbar ist. Sagen wir, ich bin Baumexpertin. Wenn meine Wahrnehmung kognitiv

durchdrungen ist, sehe ich dank meines Vorwissens, dass dies eine Hainbuche ist, auch wenn eine Laiin dies wohl nicht sehen würde, sondern auf Grundlage niederstufiger Eigenschaften des Baumes, die sie wahrnimmt, mühsam nachschlagen müsste, um welche Baumart es sich handelt.¹

Analog könnte es religiöse Expertinnen geben, die aufgrund ihrer Expertise besondere religiöse Erfahrungen machen. Manche Positionen in der Religionsphilosophie legen dies nahe, so die von James, der sich gezielt auf die religiösen Erfahrungen besonders begabter Wahrnehmungssubjekte konzentriert.² Griffioen wendet sich zwar gegen den Fokus auf außergewöhnliche Subjekte, argumentiert aber zugleich, dass religiöse Erfahrungen Übung und „skill“ voraussetzen.³ Meine zweite Frage lautet daher: *Können wir religiöse Erfahrung als Expertenerfahrung verstehen?*

Religiöse Erfahrungen sollten in der Lage sein, einerseits Überzeugungen über Einzeldinge zu rechtfertigen und andererseits Überzeugungen, die höherstufige Eigenschaften zuschreiben. Ich werde argumentieren, dass religiöse Erfahrungen zu diesem Zweck entweder selbst singuläre oder höherstufige Inhalte haben müssen oder dass das Erfahrungssubjekt, auf Basis von wahrgenommenen Gestaltqualitäten, Erkennungsfähigkeiten zum Einsatz bringen muss, damit religiöse Erfahrungen diese rechtfertigende Rolle spielen können. Daraus ergeben sich die weiteren Fragen, wie religiöse Erfahrung derartige Inhalte haben kann bzw. wie Subjekte solche Erkennungsfähigkeiten erwerben können. Für beides scheint die Antwort zu sein: dadurch, dass sie zu Expertinnen werden und ihre Expertise entweder ihre Erfahrung kognitiv durchdringt oder ihre Fähigkeiten verbessert, aufgrund von Erfahrung gerechtfertigte Überzeugungen auszubilden. Wie ich argumentieren werde, ist diese Antwort jedoch problematisch.

1. Vorbemerkungen

Bevor ich mich meinen Fragen zuwende, möchte ich hier mein Untersuchungsthema eingrenzen.

(1) Ich versuche es zu vermeiden, das Thema der rechtfertigenden Kraft der religiösen Erfahrung unter der stillschweigenden Annahme der Richtigkeit des

¹ Einen Überblick zu beiden Debatten verschaffen HELTON, GRACE, Recent Issues in High-Level Perception, in: *Philosophy Compass* 12 (2016), 851–862; GEORGAKAKIS, CHRISTOS/MORETTI, LUCA, Cognitive Penetrability of Perception and Epistemic Justification, in: *Internet Encyclopedia of Philosophy*, URL: <https://iep.utm.edu/cog-pene/>, sowie SIEGEL, SUSANNA, The Contents of Perception, in: Zalta, Edward N. (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016 Edition), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/perception-contents/>.

² JAMES, WILLIAM, *The Varieties of Religious Experience. A Study in Human Nature*, Cambridge: Cambridge University Press 1902, 7–8.

³ GRIFFIOEN, AMBER L., Signs for a People Who Reason. Religious Experience and Natural Theology, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 9 (2017), 139–163, hier: 144.

christlichen Glaubens zu untersuchen. Anders als manchen Autorinnen und Autoren scheint es mir angemessen, aus einer agnostischen Haltung darüber, ob eine bestimmte religiöse Ansicht korrekt ist, über religiöse Erfahrung als potentiell rechtfertigender religiöser Überzeugungen nachzudenken.⁴ So hoffe ich zu vermeiden, bereits vorauszusetzen, dass religiöse Erfahrung eine rechtfertigende Rolle (zugunsten des Christentums) wird spielen können. Aus diesem Grund verwende ich Beispiele religiöser Erfahrungen, die sich verschiedenen Religionen zuordnen lassen. Zugleich behandle ich die Erfahrungsberichte als Beispiele echter Erlebnisse, obwohl sich das bei manchen Berichten vielleicht in Frage stellen ließe. Damit ist noch nicht gesagt, dass die berichteten religiösen Erfahrungen veridisch sind. Dieses Vorgehen scheint mir für meine Fragen – wie sollte der Inhalt religiöser Erfahrungen gedacht werden, damit sie religiöse Überzeugungen rechtfertigen können, und welche Rolle spielt dabei die Expertise des Subjekts – unproblematisch.

(2) Religiöse Erfahrungen sind vielgestaltig. An anderer Stelle habe ich fünf Arten von religiöser Erfahrung unterschieden.⁵ Ich beschränke mich auf die beiden Arten, die am wahrnehmungsartigsten sind: gewöhnliche Wahrnehmungserfahrungen von etwas Übernatürlichem und gewöhnliche Wahrnehmungserfahrungen, die ‚religiös aufgeladen‘ sind. Dies ermöglicht einen überschaubaren Fokus für diesen Beitrag. Zudem lässt sich für diese beiden Arten religiöser Erfahrung am ehesten an ihre Ähnlichkeit mit Wahrnehmungserlebnissen appellieren, um ihre rechtfertigende Kraft plausibel zu machen. *Gewöhnliche Wahrnehmungen von etwas Übernatürlichem* lassen sich z. B. durch den Bericht über die beiden Jünger auf dem Weg nach Emmaus veranschaulichen, die Jesus nach seiner Auferstehung begegneten. Sie hatten eine gewöhnliche visuelle und auditive Erfahrung, deren Objekt der auferstandene Jesus war. Gewöhnliche Wahrnehmungserlebnisse, die für das Subjekt *religiös aufgeladen* sind, sind z. B. meine Wahrnehmung des klaren Sternenhimmels über mir oder des Inneren einer Kathedrale, wobei es mir erscheint, dass Gott – oder Gottes Größe – mir in diesen Erfahrungen gegenwärtig ist. Gray beschreibt solche natürlichen Szenen als „pregnant with religion“.⁶

⁴ AUDI, ROBERT, *Rationality and Religious Commitment*, Oxford: Oxford University Press 2011; ATKINSON, THOMAS, *Acquaintance and the Sublime. An Alternative Account of Theistic Sublime Experience*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 82 (2017), 175–193.

⁵ SCHMIDT, EVA, *Die Eigenart religiöser Erfahrung*, in: Viertbauer, Klaus/Gasser, Georg (Hg.), *Handbuch Analytische Religionsphilosophie. Akteure – Diskurse – Perspektiven*, Stuttgart: J. B. Metzler 2019, 173–184. Siehe auch JAMES, *Varieties of Religious Experience*; YANDELL, KEITH E., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge: Cambridge University Press 1993; LÖFFLER, WINFRIED, *Religiöse Erfahrung und ihre argumentativen Rollen*, in: *Zeitschrift für Katholische Theologie* 131 (2009), 375–395, oder SCHÄRTL, THOMAS, *Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zur Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens*, Münster: Aschendorff 2007.

⁶ GRAY, THOMAS, *Alpine Scenery*. To Richard West, in: Phelps, William Lyon (Hg.), *Selections from the Poetry and Prose of Thomas Gray*, Boston: Ginn 1894, 97.

(3) Ein epistemologischer Externalismus in Reinform kann Rechtfertigung durch religiöse Erfahrung zwar leicht erklären. Wenn wir Rechtfertigung z. B. allein mittels reliabler Prozesse oder richtigem Funktionieren ausbuchstabieren, dann muss religiöse Erfahrung nur Teil eines reliablen oder richtig funktionierenden Prozesses sein, der zu einer religiösen Überzeugung führt, um diese zu rechtfertigen.⁷ Diese Strategie ist im Hinblick auf die epistemische Signifikanz religiöser Erfahrung jedoch einigermaßen unbefriedigend. Denn sie spielt die Relevanz der Erfahrung und ihres Inhalts für die Rechtfertigung herunter – stattdessen leistet die Reliabilität oder richtige Funktion des relevanten Prozesses die eigentliche Rechtfertigungsarbeit. Daher werde ich rein externalistische Positionen im Folgenden beiseitelassen. Ich konzentriere mich stattdessen auf Positionen zur religiösen Erfahrung, die deren Inhalt eine wichtige rechtfertigende Rolle zuweisen.

(4) Ich nehme im Folgenden an, dass religiöse Erfahrung einen Inhalt hat bzw. intentional ist.⁸ Eine Art naiven Realismus für die religiöse Erfahrung lege ich damit beiseite.⁹ Diese Position konzipiert die religiöse Erfahrung, dass Gabriel ein strahlendweißes Gewand trägt, als eine Relation zu Gabriel – oder zu der Tatsache, dass er ein strahlendweißes Gewand trägt. Diese Position ist mit dem folgenden Risiko verbunden. Plausiblerweise ist nur *ein* religiöser Glaube korrekt und die Mehrheit der Religionen – und die entsprechenden religiösen Erfahrungen – inkorrekt. Die meisten religiösen Erfahrungen sind dann Halluzinationen und laut naive Realismus keine Beziehungen zu einem Objekt oder einer Tatsache. Eine Standardthese des naiven Realismus ist, dass sich zu Halluzinationen daher überhaupt nichts Substantielles sagen lässt.¹⁰ Im Rahmen eines Projekts zum Wesen und der epistemischen Signifikanz religiöser Erfahrung ist eine solche These unbefriedigend. Eine intentionalistische Position ist im Vergleich dazu im Vorteil, denn auch über den Inhalt von Halluzinationen lassen sich substantielle Aussagen treffen. Entsprechend setze ich hier auf ein intentionales Bild der religiösen Erfahrung.

(5) Zusammenfassend werde ich also annehmen, dass wahrnehmungsartige, eventuell religiös aufgeladene religiöse Erfahrungen einen Inhalt haben, der entsprechende religiöse Überzeugungen rechtfertigen kann. Dies lässt viele Möglichkeiten offen, wie genau religiöse Erfahrungen ihre rechtfertigende Rolle spie-

⁷ PLANTINGA, ALVIN, *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford University Press 2000.

⁸ Vgl. ANSCOMBE, ELISABETH, *The Intentionality of Sensation. A Grammatical Feature*, in: Butler, Ronald J (Hg.), *Analytic Philosophy*, Hoboken: Blackwell 1965, 158–180; TYE, MICHAEL, *Ten Problems of Consciousness*, Cambridge, MA: MIT Press 1995; SIEGEL, SUSANNA, *The Contents of Visual Experience*, Oxford: Oxford University Press 2010.

⁹ Vgl. CAMPBELL, JOHN, *Reference and Consciousness*, Oxford: Oxford University Press 2002; MARTIN, M. G. F., *The Limits of Self-Awareness*, in: *Philosophical Studies* 120 (2004), 37–89; FISH, WILLIAM, *Perception, Hallucination, and Illusion*, Oxford: Oxford University Press 2009.

¹⁰ Vgl. MARTIN, *The Limits of Self-Awareness* 2004 und DERS., *On Being Alienated*, in: Gendler, Tamar Szabo/Hawthorne, John (Hg.), *Perceptual Experience*, Oxford: Oxford University Press 2006, 354–410.

len könnten: Eine Option wären rein internalistische Positionen wie Conee und Feldmans Evidentialismus oder ein phänomenaler Konservatismus, der sich auf perzeptuelle „seemings“ beruft, mentale Zustände des Erscheinens, die passenden religiösen Überzeugungen *prima facie* Rechtfertigungsstatus verleihen.¹¹ Eine andere Option kombiniert die epistemische Rolle von religiösen Erfahrungen und deren Inhalten mit externalistischen rechtfertigenden Faktoren. Darunter fällt meine eigene Position¹², der zufolge ein Subjekt mittels mentaler Zustände wie Wahrnehmung oder Überzeugung über epistemische Gründe verfügt, sofern diese Zustände seine epistemischen Kompetenzen manifestieren; Williamsons Position, der zufolge das Subjekt über Evidenzen verfügt, indem es Wissen von ihnen hat,¹³ oder Goldmans bzw. Comesañas Kombinationen von Reliabilismus und Evidentialismus.¹⁴ Welche dieser Positionen die richtige ist, kann ich hier nicht entscheiden.

Bevor ich mich meinen beiden Fragen zuwende, zunächst einige Beispiele religiöser Erfahrungen.

2. Vier Fälle religiöser Erfahrung

Ich werde mich in diesem Aufsatz auf vier Beispiele stützen. Die ersten drei sind Fälle gewöhnlicher Wahrnehmungserlebnisse von etwas Übernatürlichem; das vierte ist eine religiös aufgeladene Wahrnehmung. Hier ist das erste Beispiel, in dem Mohammed und seine Gefährten den Erzengel Gabriel sehen, wobei Mohammed als einziger Gabriel schon mehrfach begegnet ist:

Mohammed und Gabriel

Als wir eines Tages [bei Mohammed] waren, trat plötzlich ein Mann zu uns, der strahlend-weiße Gewänder trug und pechschwarzes Haar hatte. Keine Spur einer Reise waren an ihm zu sehen, und keiner von uns kannte ihn. Der Mann setzte sich dann zum Propheten, lehnte sein Knie gegen das Knie des Propheten und legte seine Handflächen auf seine Oberschenkel.

Er sprach: „O Mohammed, berichte mir über den Islam!“ [Mohammed] sprach: „Islam bedeutet, dass du bekennst, dass es keinen Gott außer Gott gibt und Mohammed der Gesandte Gottes ist, ...“

¹¹ Vgl. CONEE, EARL/FELDMAN, RICHARD (Hg.), *Evidentialism. Essays in Epistemology*, Oxford: Oxford University Press 2004; HUEMER, MICHAEL, *Skepticism and the Veil of Perception*, Lanham: Rowman & Littlefield 2001; TUCKER, CHRIS, *Phenomenal Conservatism and Evidentialism in Religious Epistemology*, in: Clark, Kelly James/VanArragon, Raymond J. (Hg.), *Evidence and Religious Belief*, Oxford: Oxford University Press 2011, 52–73.

¹² SCHMIDT, EVA, *Possessing Epistemic Reasons. The Role of Rational Capacities*, in: *Philosophical Studies* 176 (2019), 483–501.

¹³ WILLIAMSON, TIMOTHY, *Knowledge and its Limits*, Oxford: Oxford University Press 2000.

¹⁴ GOLDMAN, ALVIN I., *Toward a Synthesis of Reliabilism and Evidentialism? Or: Evidentialism's Troubles, Reliabilism's Rescue Package*, in: Dougherty, Trent (Hg.), *Evidentialism and its Discontents*, Oxford: Oxford University Press 2011; COMESAÑA, JUAN, *Evidentialist Reliabilism*, in: *Noûs* 44 (2010), 571–600.

Dann ging (der Mann) fort. [Mohammed] verweilte eine Zeitlang und sagte dann zu mir: „O Umar, weißt du, wer der Fragende war? ... Es war Gabriel. Er kam zu euch, um euch eure Religion zu lehren.“¹⁵

Hier ist ein zeitgenössisches Beispiel für eine visuelle und auditive religiöse Erfahrung:

Jesus

Im Alter von sechzehn Jahren, als ich eines Nachmittags in meinem Arbeitszimmer saß und der jugendlichen Muse frönte, sah ich deutlich eine Gestalt in Weiß (obwohl die Gestalt in meiner Erinnerung deutlich war und noch immer ist, würde ich bezweifeln, dass sie auf einem Foto zu sehen gewesen wäre). Obwohl ich nie das Neue Testament gelesen oder einen christlichen Gottesdienst besucht hatte, wusste ich sofort, dass die Gestalt Jesus war, und ich hörte die Worte „Folge mir nach“.¹⁶

Und hier als letztes Beispiel einer wahrnehmungsartigen religiösen Erfahrung Bahā'ullāhs erste Vision von 1852, die ihn zur Gründung des Bahaitums veranlasste:

Bahā'ullāh und die Jungfrau

Umgeben von Drangsal, hörte Ich über Meinem Haupt eine höchst wundersame, süße Stimme. Mein Antlitz wendend, gewahrte Ich eine Jungfrau – das leibhaftige Gedenken des Namens Meines Herrn – vor Mir in den Lüften schwebend. So verückt war sie, daß ihr Gesicht im Schmuck des göttlichen Wohlgefallens leuchtete und ihre Wangen im Glanz des Allbarmherzigen erglühten.¹⁷

Alle drei religiösen Erfahrungen können wir uns als gewöhnliche visuelle und auditive Wahrnehmungserlebnisse vorstellen, die allerdings jeweils ein übernatürliches Objekt haben – Gabriel, eine Jungfrau, die das Gedenken an den Namen des Gottes der Bahai verkörpert, und Jesus.

Kommen wir nun zum Beispiel für eine religiös aufgeladene Wahrnehmung:

Gott in der Ceiba

Ich war allein im Wald unterwegs und stieß auf den größten Baum, den ich je gesehen habe. Es war eine „Ceiba“ ... Natürlich passierte objektiv gesehen nichts. Aber es war, als ob der

¹⁵ Dieses Wahrnehmungsereignis stammt aus dem sogenannten Gabriel-Hadith, einem der wichtigsten religiösen Erzählungen des sunnitischen Islams. Vgl. VAN ESS, JOSEF, Ma'bad al-Ġuhani, in: Gramlich, Richard (Hg.), Islamwissenschaftliche Abhandlungen, Wiesbaden: Steiner 1974, 49–77, oder STELZER, STEFFEN, The 'Hadith of Gabriel. Stories as a Tool for 'Teaching' Religion, in: Memon, Nadeem A./Zaman, Mujadad (Hg.), Philosophies of Islamic Education. Historical Perspectives and Emerging Discourses, London: Routledge, 2018, 173–184.

¹⁶ HILL, MADELEINE, Time Stood Still. Stories of Mystical Encounters, London: SPCK 2003. Das englische Original lautet: At the age of sixteen, sitting in my study one afternoon, and indulging in adolescent muse, I saw clearly a figure in white (although the figure was and is still clear in my memory, I would doubt if it would have shown up in a photograph). Although I had never even read the New Testament, or attended a Christian service of worship, I knew immediately that the figure was Jesus, and I heard the words „Follow me“.

¹⁷ BA-HA'U'LLAH, Anspruch und Verkündigung. Sendbriefe aus Adrianopel und Akká, Hofheim: Bahá'í-Verlag 2007, Vers 6.

Baum mir seine göttliche Natur entgegenschrie. Ich war erschrocken. Es passierte nichts, aber ich fühlte mich, als wäre gerade eine große Dosis einer starken halluzinogenen Droge in meinem Kopf explodiert. Dann wurde mir klar, dass ich eine „mystische Erfahrung“ hatte. Also setzte ich mich einfach auf eine der Wurzeln und schaute mich um. Und alles: Felsen, kleine Pflanzen, die Luft, der Himmel, der Berg selbst, das Wasser im Bach, begann mit mir zu „sprechen“.¹⁸

Ich nehme diese Erfahrung als ein Beispiel für Audis Sehen von Gott *in* der Natur.¹⁹ Religiöse Aufgeladenheit kann man sich ähnlich vorstellen wie Theoriebeladenheit (oder kognitive Durchdringung – mehr dazu später) bei gewöhnlicher Wahrnehmung. Hier scheint es so, dass das Subjekt eigentlich nur die Ceiba und andere natürliche Objekte wahrnimmt, diese aber als Manifestation des Göttlichen.²⁰

Ich habe diese Beispielfälle gewählt, um mit ihrer Hilfe meine Fragen zu beantworten: Wie sollten wir uns den Inhalt einer religiösen Erfahrung vorstellen, damit sie eine religiöse Überzeugung rechtfertigen kann? Und welche Rolle spielt dabei religiöse Expertise? Die Fallbeschreibungen bieten Anhaltspunkte dafür, wie die religiösen Erfahrungen beschaffen sind. Darüber hinaus lässt sich von den jeweiligen Überzeugungen, die die Personen in den Szenarien offensichtlich ausbilden, auf die Art von Erfahrungen rückschließen, die diese rechtfertigen könnten.

In *Mohammed und Gabriel* weiß Mohammed – anders als seine Gefährten – dass er Gabriel sieht und hört. Seine religiöse Erfahrung des Engels führt also z. B. zu den Überzeugungen, dass da Gabriel steht oder dass Gabriel ein strahlendweißes Gewand trägt. In ähnlicher Weise weiß die Person im Beispiel *Jesus* sofort, dass die Gestalt, die sie sieht, Jesus ist – sie kommt zu der Überzeugung, dass Jesus da ist. Beide Subjekte bilden Überzeugungen aus über eine bestimmte Person, also ein bestimmtes Individuum oder Einzelding. Das heißt, die Überzeugungen haben Russellsche singuläre Inhalte.²¹

¹⁸ JONATHAN, WEST, An inexplicable experience, *The Guardian* 2008, <https://www.theguardian.com/commentisfree/belief/2008/nov/22/religion-mystical-experience>. Das englische Original: I was wandering alone in the woods and came across the largest tree that I have personally seen. It was a “ceiba” ... Of course nothing happened in objective terms. But it was as if the tree yelled its godly nature at me. I was scared. Nothing was happening, but I felt as if a large dose of some strong hallucinogenic drug had just exploded in my head. Then I realised that I was having a “mystical experience.” So I just sat on one of its roots and looked around. And everything: rocks, small plants, air, sky, the mountain itself, the water in the brook, started “talking to me.”

¹⁹ AUDI, *Rationality and Religious Commitment*, 114.

²⁰ Das Beispiel von Gott in der Ceiba lässt sich auch anders interpretieren: Vielleicht hat das Subjekt hier ein ganz gewöhnliches Wahrnehmungserlebnis, zu dem eine unabhängige nicht-perzeptuelle religiöse Erfahrung hinzukommt. Für mich ist hier nur wichtig, dass meine Interpretation ebenfalls zulässig ist.

²¹ Ein Überblicksartikel zu singulären Propositionen ist FITCH, GREG/NELSON, MICHAEL, *Singular Propositions*, in: Zalta, Edward N. (Hg.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2018 Edition), URL: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/propositions-singular/>. Der Einfachheit halber konzentriere ich mich auf Russellsche Propositionen und lasse z. B. partikularisierte Fresche Positionen beiseite.

Bahā'ullāhs Vision wird auf sehr anspruchsvolle Weise beschrieben. Zu eher niederstufigen Wahrnehmungsinhalten (Bahā'ullāh hört eine süße Stimme, sieht eine schwebende Figur mit glühenden Wangen) hinzu kommen so anspruchsvolle Sachverhalte wie, dass die Jungfrau verzückt ist, eine Verkörperung des Gedenkens des Namens Gottes, und ihre Wangen vom Glanz Gottes erleuchtet werden. Dies scheint Bahā'ullāh *visuell präsent* zu sein. Aber ist das wirklich so? Während die Passage visuelles Vokabular verwendet, um sein Erlebnis zu beschreiben, ist es dennoch möglich, dass Hintergrundwissen oder Vorannahmen Bahā'ullāhs in die Beschreibung seiner religiösen Erfahrung einfließen. Daher ist es unklar, wie viel wir daraus für den Inhalt seiner Erfahrung ableiten dürfen.

Beschränken wir uns also lieber auf die Überzeugungen, die Bahā'ullāh plausiblerweise im Zuge seiner Erfahrung erwirbt. Bahā'ullāh kommt zu der Überzeugung, dass es eine junge Frau gibt, dass sie das Gedenken des Namens des Herrn verkörpert, dass sie so verzückt ist, dass ihr Gesicht von Gottes Wohlgefallen und Glanz leuchtet. Die Eigenschaften, die Bahā'ullāhs Überzeugungen der Frau zuschreiben, gehen damit weit über basale wahrnehmbare Eigenschaften hinaus und umfassen, was sie verkörpert, die Gefühle, die ihr Gesicht ausdrückt, und ihre Beziehung zu Gott.

In *Gott in der Ceiba* führt die religiöse Erfahrung des Subjekts zu der Überzeugung, dass der Baum (ebenso wie weitere natürliche Objekte) göttlicher Natur ist. Gleichzeitig kann das Subjekt objektiv nichts wahrnehmen. Es ist nicht etwa so, dass es einen Bereich in seinem Gesichtsfeld gibt, auf den es zeigen und sagen könnte: „... und hier präsentieren sich mir die folgenden Eigenschaften Gottes“, wie sich ihm meinetwegen die Farbe oder Form der Ceiba präsentieren. Dies können wir einfangen, indem wir sagen, dass das Subjekt den Baum, die Felsen, den Himmel usw. *als göttlich, als Manifestationen Gottes* sieht. Auf diese Weise ist die religiöse Erfahrung der Ceiba religiös aufgeladen, und auf dieser Grundlage kommt das Subjekt zu der Überzeugung, dass Gott in der Ceiba gegenwärtig oder manifestiert ist. Ob diese Beschreibung uns auf besondere Merkmale des Inhalts der religiösen Erfahrung selbst festlegt oder nicht, werde ich unten erörtern.²²

²² Mit Tucker könnte man alternativ die „seemings“ des phänomenalen Konservatismus als Zustände darstellen, die über ein religiös aufgeladenes Wahrnehmungserlebnis hinausgehen. Demzufolge führt die visuelle Wahrnehmung der Ceiba zu einem weiteren mentalen Zustand, dem „seeming“, dass die Ceiba Gott manifestiert. Dieser besorgt dann die Rechtfertigung der religiösen Überzeugung. Diesen Ansatz lasse ich außen vor, da ihm zufolge die wahrnehmungsartige religiöse Erfahrung nicht selbst epistemisch signifikant ist. Vgl. TUCKER, Phenomenal conservatism and evidentialism in religious epistemology.

3. Erster Vorschlag: Religiöse Erfahrung hat höherstufige, singuläre Inhalte

Um diese Überlegungen mit meiner Frage zu verknüpfen, sehen wir uns als nächstes an, wie die genannten Überzeugungen durch die jeweiligen religiösen Erfahrungen gerechtfertigt werden könnten. Wie sollten wir uns die Erfahrungen vorstellen, damit sie diese Überzeugungen rechtfertigen können? Soweit ich sehen kann, gibt es zwei Möglichkeiten, wie der Inhalt religiöser Erfahrungen beschaffen sein könnte, sodass solche Überzeugungen gerechtfertigt wären. Erstens könnten religiöse Wahrnehmungen *höherstufige, singuläre Inhalte* haben; zweitens könnten sie bloß *Gestaltinhalte* haben, von denen ihre Subjekte mittels Erkennungsfähigkeiten zu gerechtfertigten Überzeugungen gelangen könnten.

Der erste Vorschlag behauptet, dass religiöse Erfahrungen höherstufige, singuläre Erfahrungsinhalte haben. Der Inhalt der fraglichen religiösen Überzeugung deckt sich mit dem der religiösen Erfahrung, die erstere rechtfertigt. Bei *Mohammed und Gabriel* und *Jesus* wären dann die Individuen Gabriel und Jesus selbst direkte Konstituenten der Inhalte der religiösen Erfahrungen, wenn Mohammed sieht, dass Gabriel ein strahlendweißes Gewand trägt, und das Subjekt sieht, dass dies Jesus ist. Diese Erfahrungsinhalte sind dann, ebenso wie die entsprechenden Überzeugungsinhalte, singuläre Russellsche Propositionen.²³ Die religiösen Erfahrungen liefern dann ganz selbstverständlich eine Rechtfertigung für Überzeugungen wie die, dass Gabriel ein strahlendweißes Gewand trägt oder dass das Jesus ist. Was könnte besser geeignet sein, solche Überzeugungen zu rechtfertigen, als Erfahrungen, die die Individuen, um die es in den Überzeugungen geht, unmittelbar zum Inhalt haben? Die durch die religiöse Erfahrung gerechtfertigte Überzeugung braucht dazu lediglich deren Inhalt (zumindest teilweise) zu übernehmen und damit zu bekräftigen.²⁴

Was *Bahā'ullāh und die Jungfrau* betrifft, so repräsentiert Bahā'ullāhs religiöse Erfahrung dem aktuellen Vorschlag nach selbst anspruchsvolle Eigenschaften wie eine junge Frau zu sein, das Gedenken des Namens Gottes zu verkörpern, von Gottes Glanz erleuchtet zu sein oder verzückt zu sein, die von dem Wesen vor ihm instanziiert werden. Auch hier ist leicht ersichtlich, wie die jeweilige Überzeugung durch die entsprechende religiöse Erfahrung gerechtfertigt werden könnte. Da

²³ Singuläre Wahrnehmungsinhalte sind kompatibel damit, dass Halluzinationen auch Inhalte haben, z. B. „gappy contents“ (TYE, MICHAEL, *Intentionalism and the Argument from No Common Content*, in: *Philosophical Perspectives* 21 [2007], 589–613) oder Inhaltstypen (SCHELLENBERG, SUSANNA, *The Unity of Perception. Content, Consciousness, Evidence*, Oxford: Oxford University Press 2018). Mit Theorien dieser Art lässt sich – anders als wohl beim naiven Realismus – sicherstellen, dass sich etwas Substantielles über alle religiösen Erfahrungen sagen lässt, auch über nicht-veridische.

²⁴ Vgl. McDOWELL, JOHN, *Mind and World*, Cambridge, MA: Harvard University Press 1994, 48–49.

die religiöse Erfahrung zum Beispiel repräsentiert, dass die Jungfrau verzückt ist, ist Bahā'ullāh gerechtfertigt zu glauben, dass sie verzückt ist. Seine Überzeugungen können einfach den Inhalt der Wahrnehmung übernehmen und sind dann gerechtfertigt.

In Bezug auf *Gott in der Ceiba* schließlich scheint diese Strategie schwierig: Wie beschrieben, ist Gott (bzw. Gottes Eigenschaften) dem Subjekt in seiner religiösen Erfahrung nicht selbst visuell präsent, jedenfalls nicht so wie z. B. die Ceiba. Das Subjekt ist sich nicht unmittelbar Gottes in der Ceiba visuell bewusst, sondern nimmt nur die Ceiba wahr, wenn auch als Manifestation Gottes. Aber dann ist es *prima facie* problematisch, Gott als Baustein des Inhalts der Erfahrung zu verstehen.

Wie ist nun dieser Vorschlag zum Inhalt und der epistemischen Signifikanz der religiösen Erfahrung zu bewerten? Die Befürworterinnen höherstufiger *Wahrnehmungsinhalte* stützen sich auf epistemische Erwägungen ähnlich den oben angeführten. Wenn Wahrnehmungsinhalte selbst höherstufige Eigenschaften inkludieren, lässt sich einfach einsehen, wie Wahrnehmungserlebnisse unsere Überzeugungen über die Außenwelt rechtfertigen können. Wenn Wahrnehmungsinhalte auf niederstufige Eigenschaften beschränkt sind, ist dies schwieriger zu erklären. Analog für singuläre Wahrnehmungsinhalte: Wenn ein bestimmtes Individuum selbst Teil des Wahrnehmungsinhalts ist, ist es leicht ersichtlich, wie wir gerechtfertigte Überzeugungen über dieses Einzelding erlangen können (anstatt bloß für Überzeugungen über Dinge dieser Art im Allgemeinen); wenn das Einzelding nicht Teil des Wahrnehmungsinhalts ist, ist das schwieriger.²⁵

Befürworterinnen der Wahrnehmung höherstufiger Eigenschaften berufen sich zudem oft auf den phänomenalen Charakter der Wahrnehmung. Für die aufgeführten Beispiele religiöser Erfahrungen lässt sich zumindest feststellen, dass sie sich am natürlichsten so beschreiben lassen, dass die Subjekte höherstufige Eigenschaften bzw. Individuen wahrnehmen. Mohammed ist sich der Anwesenheit Gabriels visuell bewusst; Bahā'ullāh sieht eine verzückte Jungfrau, deren Wangen vom Glanz Gottes erleuchtet sind usw.²⁶

Ein Problem für den Vorschlag ergibt sich aus der Frage, wie es sein kann, dass religiöse Erfahrungen höherstufige Eigenschaften repräsentieren. Die Debatte über höher- und niederstufige Inhalte betrifft den *phänomenalen* Inhalt von Wahrnehmungserlebnissen. Laut den Befürworterinnen höherstufiger Inhalte beeinflusst, ob höherstufige Eigenschaften repräsentiert werden oder nicht, den phänomenalen Charakter des Wahrnehmungserlebnisses. D. h. dies macht einen Unterschied dafür, wie es für das Subjekt ist wahrzunehmen. Aber, so wird argumentiert, nur Repräsentationen, die Outputs der Wahrnehmungssysteme (z. B. des visuellen Sys-

²⁵ Vgl. CAMPBELL, JOHN, Reference and Consciousness; SCHELLENBERG, SUSANNA, Perceptual Particularity, in: Philosophy and Phenomenological Research 43 (2016), 25–54.

²⁶ Für die Wahrnehmung höherstufiger Eigenschaften werden typischerweise phänomenale Kontrastargumente formuliert vgl. SIEGEL, The Contents of Visual Experience. Für höherstufige religiöse Erfahrung könnte man analog vorgehen. Ich verzichte hier aus Platzgründen darauf.

tems) sind, können den phänomenalen Inhalt eines Wahrnehmungserlebnisses beeinflussen.²⁷ Die Informationen, die in den Wahrnehmungssystemen verarbeitet und von ihnen ausgegeben werden, betreffen jedoch keine höherstufigen Eigenschaften. Denn nur niederstufigen Eigenschaften gegenüber können Sinnesorgane überhaupt empfindlich sein und nur mit diesen können die Repräsentationen in den Wahrnehmungssystemen kovariieren. Es ist höchst unplausibel, dass unsere Wahrnehmungssysteme Eigenschaften repräsentieren könnten jenseits von Merkmalen, mit denen Menschen für gewöhnlich zu tun haben oder die wahrzunehmen für Menschen im Großen und Ganzen nützlich ist. Der phänomenale Gehalt der menschlichen Wahrnehmung ist evolutionär festgelegt; was für die Evolution keine Rolle spielt, davon kann die bewusste Wahrnehmung nicht handeln.

Das Problem lässt sich auf religiöse Erfahrung übertragen. Wie sollte religiöse Erfahrung die Individuen Gabriel oder Jesus repräsentieren können oder Eigenschaften wie eine Jungfrau zu sein, das Gedenken des Namens Gottes zu verkörpern, von Gottes Glanz erleuchtet zu werden oder verzückt zu sein? Für einige dieser Merkmale ließe sich vielleicht schon evolutionär glaubhaft machen, dass sie in Erfahrungsinhalte Eingang gefunden haben. Vielleicht können die Wahrnehmungssysteme zumindest Informationen über das Geschlecht einer Person oder ihre Emotionen verarbeiten, da dies evolutionär vorteilhaft ist. So könnte die Fähigkeit, solche Merkmale zu repräsentieren, in den menschlichen Wahrnehmungssystemen fest verdrahtet sein.

Aber auch für die anderen höherstufigen Eigenschaften und bestimmte Individuen gibt es eine Lösung: die kognitive Durchdringbarkeit der Erfahrung. Dass ein Wahrnehmungserlebnis kognitiv durchdrungen ist, heißt, wie oben kurz skizziert, dass sein Inhalt von kognitiven Zuständen des Subjekts beeinflusst wird.²⁸ Befürworterinnen der kognitiven Durchdringbarkeit der Wahrnehmung verneinen entsprechend, dass nur das für den phänomenalen Inhalt der Wahrnehmung relevant ist, was in den Wahrnehmungssystemen verarbeitet wird und evolutionär eine Rolle spielt.

Mit Rückgriff auf die kognitive Durchdringbarkeit lässt sich behaupten, dass auch religiöse Erfahrungen höherstufige Eigenschaften und Eigenschaften zum Inhalt haben können. Das Hintergrundwissen eines Subjekts über den Erzengel Gabriel oder über das Christentum, seine Auffassung davon, was eine junge Frau

²⁷ MACPHERSON, FIONA, Cognitive Penetration of Colour Experience. Rethinking the Issue in Light of an Indirect Mechanism, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 84 (2012), 24–62, hier: 29; COWAN, ROBERT, Perceptual Intuitionism, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 90 (2015), 164–193.

²⁸ Vgl. MACPHERSON, Cognitive Penetration of Colour Experience; ZEIMBEKIS, JOHN/RAFTOPOULOS, ATHANASSIOS (Hg.), *The Cognitive Penetrability of Perception*. New Philosophical Perspectives, Oxford: Oxford University Press 2015; SIEGEL, SUSANNA, Cognitive Penetrability and Perceptual Justification, in: *Noûs* 46 (2012), 201–222; DIES., The epistemic impact of the etiology of experience, in: *Philosophical Studies* 162 (2013), 697–722.