

STUDIENKURS RELIGION

Sebastian Gäb

Religionsphilosophie



Nomos

STUDIENKURS RELIGION

Lehrbuchreihe für Studierende der Religions- und Kulturwissenschaft sowie für Lehramtsstudierende

Wissenschaftlich fundiert und in verständlicher Sprache führen die Bände der Reihe in die zentralen Themengebiete, Theorien und Methoden der Religionswissenschaft ein und vermitteln die grundlegenden Studieninhalte. Die konsequente Problemorientierung und die didaktische Aufbereitung der einzelnen Kapitel erleichtern den Zugriff auf die fachlichen Inhalte. Bestens geeignet zur Prüfungsvorbereitung u.a. durch Zusammenfassungen, Wissens-, Diskussions-, und Verständnisfragen sowie Schaubilder und thematische Querweise.

Sebastian Gäb

Religionsphilosophie



Nomos



Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-6580-5 (Print)

ISBN 978-3-7489-0646-9 (ePDF)

1. Auflage 2022

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2022. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhalt

Einleitung	7
1 Was ist Religion?	9
1.1 Verschiedene Religionsbegriffe	11
1.2 Religion definieren	15
1.3 Religionsphilosophie	22
2 Religionskritik	25
2.1 Religion ist unglaubwürdig	25
2.2 Religion ist irrational	30
2.3 Religion ist sinnlos	34
2.4 Religion ist schädlich	39
3 Religion und Vernunft	43
3.1 Rationalismus	44
3.2 Reformierte Erkenntnistheorie	46
3.3 Pragmatismus	49
3.4 Fideismus	56
4 Religiöse Erfahrung	61
4.1 Was ist religiöse Erfahrung?	61
4.2 Das Prinzip der Glaubwürdigkeit	65
4.3 Ist religiöse Erfahrung glaubwürdig?	68
5 Die Pluralität der Religionen	77
5.1 Relativismus: Sind die Probleme real?	79
5.2 Wahrheit und Erlösung: Das metaphysische Problem	81
5.3 Ungewissheit und Rationalität: Das epistemische Problem	86
5.4 Toleranz und Freiheit: Das ethische Problem	89
6 Religiöse Sprache	93
6.1 Was bedeutet religiöse Sprache?	94
6.2 Was bedeuten religiöse Prädikate?	102
6.3 Referenz	106
7 Religion und Moral	109
7.1 Göttliche Gebote: divine-command-ethics und das Euthyphron-Dilemma	110
7.2 Das Motivationsargument	113
7.3 Newman: Die Stimme des Gewissens	114
7.4 Kant und das moralische Argument	117

Inhalt

8 Religion und Wissenschaft	123
8.1 Das Verhältnis von Religion und Wissenschaft	124
8.2 Wunder	128
9 Was ist Gott?	137
9.1 Der theistische Gott	137
9.2 Alternativen zum Theismus	148
10 Das kosmologische Argument	153
10.1 Der zweite Weg: Thomas von Aquin	154
10.2 Der Grund der Welt: Leibniz	162
10.3 Alles auf Anfang: Kalam-Argumente	166
11 Das teleologische Argument	171
11.1 Cleanthes: Das geplante Universum	172
11.2 Die Feinabstimmung des Universums	179
12 Das ontologische Argument	185
12.1 Anselms ontologisches Argument	186
12.2 Kritik am ontologischen Argument	190
13 Das Problem des Übels	199
13.1 Manichäismus: Der andere war's	202
13.2 Augustinus: Es gibt gar keine Übel	203
13.3 Hiob: Gottes Wege sind unergründlich	204
13.4 Höhere Güter	206
13.5 Das Übel der Theodizee	212
14 Tod und Unsterblichkeit	215
14.1 Tod und Unsterblichkeit: begriffliche Klärungen	215
14.2 Dualistische Modelle	219
14.3 Monistische Modelle: Auferstehung	225
14.4 Who wants to live forever?	228
Literatur	231
Sachregister	241
Personenregister	242

Einleitung

Niemand liest die Einleitung. Falls doch – hier einige Hinweise zu diesem Buch:

Diese Einführung ist tendenziös. Die Auswahl der Themen und Texte, die Vorgehensweise, der literarische und philosophische Stil werden das widerspiegeln. Aufmerksame Leserinnen und Leser werden schnell erkennen, dass ich thematisch wie methodisch eine gewisse Nähe zu dem habe, was man *analytische* Religionsphilosophie nennt. Aber das ist okay, denn jede Einführung ist tendenziös. Es gibt keinen Blick von nirgendwo, keine neutrale und objektive Perspektive, die man jenseits aller Perspektiven einnehmen könnte. Wir alle haben unseren Standpunkt und der einzige Weg, ihn zu verlassen, besteht darin, einen anderen Standpunkt zu beziehen. Die beste Möglichkeit, damit umzugehen, ist, sich bewusst zu machen, dass die eigene Perspektive nur eine unter vielen ist und deshalb eine gesunde Distanz zu ihr zu wahren. Ich hoffe, dass mir das in dieser Einführung gelungen ist. Auch wenn ich beschreibe, wie das Feld der Religionsphilosophie von meinem Standpunkt aus aussieht, werde ich doch wenn möglich auf andere Aspekte hinweisen, die es auch noch gibt. Das kann natürlich kein Ersatz für die echte Auseinandersetzung mit diesen Alternativen sein. Den Leserinnen und Lesern dieses Buches, die auch wissen wollen, wie das Feld von ganz woanders aussieht, bleibt wahrscheinlich nichts anderes übrig, als noch mehr Bücher zu lesen.

Dieses Buch ist systematisch orientiert, d.h. anhand der Fragen und Probleme, die die Religionsphilosophie prägen. Mir geht es nicht um eine umfassende Darstellung der Positionen bestimmter Philosophen oder um historische Vollständigkeit, sondern darum, bestimmte quer durch die Geschichte (und die Kulturen) anzutreffende Fragen und Argumente erkennbar zu machen. Das Ziel ist nicht eine Übersicht über den Forschungsstand, sondern ein Verständnis für die Fragen, die in der Religionsphilosophie gestellt werden, und die Gedankengänge, in denen sie beantwortet werden. Mein leitender Gedanke ist immer der folgende: Was sollte man wissen, wenn man sich eine erste Einführung in die Religionsphilosophie hinter sich hat? Die Auswahl der Themen, Autoren und Argumente spiegelt meine Antwort auf diese Frage wider.

Der Aufbau des Buches folgt einer gewissen inneren Logik: das erste Kapitel klärt, was überhaupt Religion und was die Aufgabe der Religionsphilosophie ist. Dann folgt ein Kapitel über Religionskritik, denn die darin vorgestellten kritischen Argumente bilden den Hintergrund, vor dem die Debatten in Kapitel 3 bis 6 zu verstehen sind. Kapitel 7 und 8 behandeln das Verhältnis der Religion zu anderen Bereichen der Philosophie und Kapitel 9 bis 13 bilden einen gemeinsamen Block, der die Diskussionen um die Natur und die Existenz Gottes zusammenfasst. Es folgt Kapitel 14 über Tod und Unsterblichkeit, das am Ende steht, weil alles mit dem Tod endet. Die Kapitel sind so konzipiert, dass sie für sich gelesen werden können, und bauen nicht aufeinander auf, aber Sie können das Buch natürlich trotzdem von vorne bis hinten durchlesen. Am Ende jedes Kapitels finden sich einige Literaturhinweise auf zentrale Quellentexte zum jeweiligen Thema und auf einschlägige Forschungsliteratur zur Vertiefung. Die Hinweise sind bewusst knapp gehalten und sollten nur einen ersten Anlaufpunkt für weitere Recherchen geben.

Einleitung

Es empfiehlt sich auch immer ein Blick in die einschlägigen Kapitel in den im Anhang genannten Einführungen und Nachschlagewerken. Die Diskussionsfragen am Ende sind immer als offene Fragen gedacht, über die man ausgehend von den Themen des Kapitels nachdenken kann, ohne dass eine eindeutige Antwort vorgegeben wäre.

Das Buch ist mit Bedacht in 14 Kapitel unterteilt, damit es das Programm für ein auf ein Semester angelegtes Seminar zur Einführung in die Religionsphilosophie vorgeben kann. Jedes Kapitel kann in einer Sitzung behandelt werden. Zusammen mit den am Ende eines Kapitels genannten Quellentexten ergibt sich ohne Mühe eine Art Syllabus für ein solches Seminar.

Die primäre Zielgruppe dieses Buches sind Studierende der Philosophie, der verschiedenen Theologien und der Religionswissenschaft, sowie allgemein an Religion und Philosophie interessierte Leserinnen und Leser. Ich gehe davon aus, dass diejenigen, die dieses Buch lesen, Interesse an, aber wenig bis keine Vorkenntnisse im Bereich der Religionsphilosophie haben. Es ist daher als erster Einstieg in das Themengebiet konzipiert, der keinerlei fachspezifisches Vorwissen voraussetzt; alles Wichtige wird im Lauf des Buches an Ort und Stelle erklärt. Damit der Einstieg aber nicht zugleich auch der Ausstieg wird, finden sich am Ende jeden Kapitels einige Literaturhinweise und im Anhang ausgewählte Vorschläge für weitere Literatur zur Einführung und Vertiefung. Es geht mir hier nicht um Vollständigkeit, sondern darum, ein paar erste Anlaufpunkte für die weitere Recherche (z.B. im Rahmen der Planung einer Seminararbeit) zu nennen, von denen aus man sich nach dem bewährten Schneeballprinzip weiter vorarbeiten kann.

Beim Verfassen dieses Buches bin ich von vielen unterstützt worden. Mein besonderer Dank gilt meiner Frau Annika und meinen beiden Mitarbeitern Lisa Erlmann und Patrick Harman für geduldiges Korrektur lesen und zahllose hilfreiche Anmerkungen. Ebenso danke ich Alexander Hutzler und Isabell Oberle vom Nomos Verlag für die gute Zusammenarbeit und die Möglichkeit, dieses Buch in den Studienkurs Religion aufzunehmen.

1 Was ist Religion?

Zusammenfassung

Der Religionsbegriff ist nicht eindeutig. Er hat eine lange Geschichte, in der er sich seine Bedeutung stetig wandelt. Andere Kulturen außerhalb des Westens kennen kein analoges Konzept, das Phänomen Religion ist dennoch universal beobachtbar. Es gibt zwei Ansätze, den Religionsbegriff zu definieren: essentialistische definieren Religion über einen Wesenskern, funktionalistische über die Rolle, die sie spielt. Beide Ansätze haben sich als inadäquat erwiesen. Sinnvoller ist es, Religion als mehrdimensionales, offenes Konzept zu verstehen. Religionsphilosophie muss von Religionswissenschaft und von Theologie unterschieden werden und fragt kritisch nach der Wahrheit von Religion. Dazu muss sie religiöse Begriffe klären und Argumente für und gegen religiöse Überzeugungen prüfen.

Religionsphilosophie ist die philosophische Untersuchung von Fragen, die sich im Zusammenhang mit Religion stellen. Aber was ist eigentlich eine Religion? Diese Frage ist gar nicht so leicht zu beantworten. Wir haben zwar normalerweise einigermaßen klare Vorstellungen davon, was typische Religionen sind, und können den Begriff im Alltag auch problemlos anwenden, also Beispiele nennen und halbwegs zuverlässig religiöse von nicht-religiösen Phänomenen unterscheiden. Aber diese Vorstellung wird (wie so viele andere) schnell unklar, sobald wir anfangen, genauer darüber nachzudenken, was wir eigentlich damit meinen. Machen wir uns das anhand einer kleinen philosophischen Aufwärmübung bewusst! Schauen Sie sich die folgende Liste an und überlegen Sie, ob es sich bei der jeweiligen Sache um eine Religion bzw. ein religiöses Phänomen handelt oder nicht:

Christentum
Tennis
Buddhismus
Sonntagsruhe

Epikureer
Sozialismus
Weihnachtsgeschenke
Kopftücher

Christentum. Das ist leicht: Das Christentum ist eine Religion. Für viele von uns ist sie vermutlich auch das prototypische Beispiel einer Religion und die Religion, die wir am besten kennen, ganz einfach deshalb, weil das Christentum im westlichen Kulturraum die dominierende Religion war und in vielen Fällen noch immer ist.

Tennis. Keine Religion, ganz klar. Oder doch nicht? Gibt es nicht Leute, die mit quasi religiösem Eifer Tennis spielen und Tennis-Fans sind? Und wenn das für Tennis ein bisschen albern klingt, wie wäre es mit Fußball? Gibt es nicht Leute, von denen man ernsthaft sagen kann, Fußball sei ihre Religion, ihr Verein ihre Gemeinde, ihr Stadion ihre Kirche?

Buddhismus. Eine Religion, klar. Aber wer sich ein wenig mit dem Buddhismus auskennt, wird wissen, dass diese Frage – ist der Buddhismus eine Religion? – durchaus umstritten ist. Nicht wenige meinen, der Buddhismus sei gar keine Religion, sondern eher eine Philosophie oder eine Art Bewusstseinswissenschaft. Tatsächlich lehnt der Buddhismus die Idee eines Gottes ab und kommt in eini-

1 Was ist Religion?

gen Strömungen praktisch ohne jeden Bezug auf Übernatürliches aus. Auch der Buddha wird ursprünglich nicht als göttliches Wesen verstanden, sondern als ein Mensch wie jeder andere, wenn auch einer, der besonderes geleistet hat. Wenn der Buddhismus eine Religion ist, dann auf jeden Fall eine, die anders ist als die, die wir normalerweise kennen.

Sonntagsruhe. Ohne Zweifel hat die Praxis, Geschäfte, Schulen usw. sonntags geschlossen zu halten, einen religiösen Ursprung, nämlich das dritte der Zehn Gebote des Christentums („Du sollst den Sabbat heiligen“). Aber ist es nicht heutzutage vollkommen verweltlicht und hat seine religiösen Wurzeln verloren? Schließlich verteidigen es auch nicht-religiöse Organisationen wie die Gewerkschaften aus gänzlich unreligiösen Gründen.

Epikureismus. Die Schule des antiken Philosophen Epikur (341-270) ist eine Philosophie, keine Religion. Aber warum eigentlich nicht? Immerhin handelt es sich um eine klar abgegrenzte Gemeinschaft, die durch ein gemeinsames Bekenntnis zu einer bestimmten Lehre zusammengehalten wird. Diese Lehre betrifft Vorstellungen vom Ursprung und der Natur des Universums, vom Wesen der Götter, und vom Sinn und Ziel des Lebens. Dafür, dass wir den Epikureismus normalerweise nicht als Religion betrachten, hat er erstaunlich viel mit typischen Religionen gemeinsam.

Sozialismus. Der Sozialismus ist natürlich keine Religion. Im Gegenteil, der Kampf gegen jede Form organisierter Religion und den Glauben an das Übernatürliche gehört zum Wesenskern des Sozialismus. „Es rettet uns kein höh'eres Wesen, kein Gott, kein Kaiser, kein Tribun“ heißt es in der *Internationalen*. Aber auf der anderen Seite trägt gerade der klassische Sozialismus auffallend religiöse Züge: Es gibt heilige Texte, verkündet von weisen Propheten, deren Wort unbezweifelbar ist (Marx und Engels und ihre Werke); es gibt eine Priesterkaste, die elaborierte Rituale zelebriert (die KP und ihre Parteitage); es gibt eine kosmische Mythologie von Fall und Erlösung (der historische Materialismus mit seinem Verlust der ursprünglichen Seligkeit in der Urgesellschaft durch den Sündenfall des Eigentums, dem stufenweisen Aufstieg durch die verschiedenen Formen der Gesellschaft, und schließlich der endgültigen Versöhnung aller im kommunistischen Paradies). Abgesehen vom Glauben an das Übernatürliche erfüllt der Sozialismus eigentlich alle Kriterien, die wir intuitiv an eine Religion anlegen würden und könnte daher schon als eine materialistische Quasi-Religion betrachtet werden.¹

Weihnachtsgeschenke. Hier wird es langsam unklar. Einerseits ist Weihnachten seinem Ursprung nach ein christliches Fest (auch wenn es im Lauf der Geschichte einige Anleihen bei antiken und germanischen Festen gemacht haben dürfte) und Weihnachtsgeschenke sind ein christlicher Brauch. Aber dieses ursprünglich religiöse Ritual hat seinen religiösen Charakter heutzutage praktisch komplett verloren. Anders als die Sonntagsruhe hat sich das Weihnachtsfest mit all seinen Begleiterscheinungen auch in nicht-christlichen Gesellschaften verbreitet. Ist es vielleicht nur der säkulare Rest eines ehemals religiösen Phänomens?

1 So z.B. Smart 1989: 25 f.

Kopftücher. Das dürfte das kontroverseste Beispiel der ganzen Liste sein. Das muslimische Kopftuch wird von einigen als religiöses Symbol angesehen, von anderen lediglich als ein Ausdruck einer bestimmten kulturellen Zugehörigkeit, wieder andere interpretieren es als politisches Statement in einem Kulturkampf. Die Grenzen von Religion, Kultur und Identität verschwimmen hier, und die schwierige Frage, was eigentlich Religion ist, bekommt eine aktuelle gesellschaftspolitische und sogar juristische Brisanz.

1.1 Verschiedene Religionsbegriffe

Diese Beispiele dürften gezeigt haben, dass es nicht allzu schwierig ist, unser intuitives Verständnis des Begriffs „Religion“ an seine Grenzen zu führen. Hier kommt die Philosophie ins Spiel: Eine ihrer wichtigsten Aufgaben ist es, Klarheit zu schaffen, indem sie uns dabei hilft, uns über die Bedeutung von Begriffen klar zu werden. Wenn wir fragen: „Was ist Religion?“, sollten wir diese Frage daher am besten so verstehen: „Was meinen wir eigentlich, wenn wir von ‚Religion‘ sprechen?“ Wir suchen also nichts anderes als eine *Definition* des Religionsbegriffs.

Das Problem ist: Es gibt keine allgemein anerkannte Definition von Religion (zumindest in dieser Hinsicht herrscht in den Religionswissenschaften Einigkeit). Der Religionspsychologe James Leuba listete bereits Anfang des 20. Jahrhunderts insgesamt 48 verschiedene Definitionen auf – die er allesamt verwarf und seine eigene hinzufügte.² Es dürften inzwischen kaum weniger geworden sein. Oft hilft in solchen Fällen ein Blick in die Etymologie, doch auch hier finden wir keine klare Antwort. Das deutsche Wort „Religion“ (und seine Verwandten in anderen westlichen Sprachen) stammen vom lateinischen *religio* ab, das der römische Denker Cicero (106-43) schon in klassischer Zeit von *relegere*, also etwa: sorgfältig beachten, ableitet (das Gegenteil hierzu wäre *neglegere*, übersehen, nicht beachten). Gemeint ist damit die sorgfältige Beachtung der rituellen Vorschriften in der kultischen Verehrung der Götter und der Erfüllung ihres Willens. Für Cicero ist also das richtige Handeln das Entscheidende an der Religion, nicht der richtige Glauben. Religion ist das achtsame, korrekte Verhalten den Göttern gegenüber.³ Aber schon in der Antike schlägt der christliche Theologe Laktanz (ca. 250-325) eine alternative Ableitung vor, nämlich von *religare*, d.h. zurückbinden. Der zugrundeliegende Gedanke ist, dass die Seele, die von Gott getrennt ist, durch den Glauben wieder an ihn zurückgebunden werden muss.⁴ Es ist also gar nicht klar, was die ursprüngliche Bedeutung des Begriffs ist. Und selbst wenn es uns gelingen sollte, die Frage nach der Etymologie eindeutig zu beantworten, würde uns das nicht weiterhelfen, denn dann wüssten wir lediglich, was die Römer mit *religio* meinten. Es gibt aber keinen Grund zu der Annahme, dass unser Begriff „Religion“ das Gleiche bedeuten müsste, nur weil er historisch betrachtet mit dem

2 Leuba 1912: 339-361.

3 Siehe *De natura deorum* II, 72. Für die Richtigkeit dieser Etymologie spricht, dass das Wort „religio“ in ähnlicher Bedeutung auch in gänzlich unreligiösen Kontexten vorkommt und dann einfach nur „Bedenken“ oder „Überdenken“ bedeutet, z.B. bei Livius *Ab urbe condita* VIII, 3.

4 *Institutiones divinae* IV, 28.

1 Was ist Religion?

lateinischen Wort verwandt ist. Im Gegenteil – das Wort „Religion“ hat im Laufe seiner Entwicklung eine merkliche Veränderung seiner Bedeutung erfahren.

Während *religio* ursprünglich die korrekte Praxis der Verehrung der Götter bezeichnet, nimmt es in der christlichen Spätantike die Bedeutung „wahrer Gottesglauben“ an. Das in etwa meint auch der römische Philosoph Augustinus (354-430), wenn er eine seiner Schriften *De vera religione* (Über die wahre Religion) nennt: Gemeint ist nicht etwa die eine wahre Religion unter den vielen falschen – denn es gibt zu dieser Zeit weder die Vorstellung von einer Pluralität von Religionen noch von einer falschen *religio* – sondern eher: worin der wahrhaftige Gottesglaube eigentlich besteht. Im Mittelalter wird daraus die richtige Lebensführung, die sich aus diesem Glauben ergibt, nämlich die klösterliche – *religiosi* sind die Mönche und Nonnen. Erst mit der Reformation und dem Beginn der Neuzeit fängt der Begriff „Religion“ allmählich an, die Gestalt anzunehmen, die er für uns heute hat. Er bezieht sich nun mehr auf die Innerlichkeit des Glaubens und lässt auch einen Plural zu. Jetzt gibt es nicht mehr einfach nur die Religion, sondern Religionen, die man in wahre und falsche unterteilen kann. Die Bildung eines abstrakten Konzepts von Religion, das als Oberbegriff für alle real existierenden Erscheinungsformen von Religion verstanden werden kann, ist erst mit der Aufklärung abgeschlossen: in der Idee einer *natürlichen Religion*, d.h. einer Religion, die nicht auf Offenbarung beruht, sondern das Ergebnis reiner Vernunft ist.

Der Religionsbegriff ist also eindeutig ein Produkt der europäischen Geistesgeschichte und seine Entwicklung ist nicht zu trennen von den spezifischen historischen und kulturellen Bedingungen, unter denen er sich im (christlichen) Abendland entwickelt hat. Das wird zum Problem, wenn wir versuchen, den Begriff über die Grenzen seines Entstehungskontexts hinaus sinnvoll anzuwenden. Denn einerseits ist er mit diesem Kontext untrennbar verbunden, andererseits steckt in dem Begriff selbst (wie in jedem Begriff) bereits ein Anspruch auf Allgemeinheit. Wenn wir abstrakt von Religion und von Religionen im Plural sprechen, dann gehen wir davon aus, dass es ein gemeinsames Wesensmerkmal gibt, das es uns erlaubt, all diese verschiedenen Phänomene unter einen Oberbegriff zusammenzufassen. Wir sprechen ja auch abstrakt vom „Menschen an sich“ und im Plural von „den Menschen“, obwohl menschliche Wesen in teilweise sehr unterschiedlichen physiologischen, kulturellen oder geschlechtlichen Variationen existieren. Ein Begriff fasst eine Vielfalt von Dingen in einer gemeinsamen Kategorie zusammen. Also sollte es doch auch außerhalb des Westens Religionen und ein Pendant zum westlichen Religionsbegriff geben, oder?

Die Wahrheit ist komplizierter. Nicht einmal innerhalb der westlichen Kultur existieren überall klare Entsprechungen zum modernen Religionsbegriff. Selbst im antiken Griechenland gibt es keinen Ausdruck, der als exakte Übersetzung von „Religion“ dienen könnte. Zum einen ist die Rede von *eusebeia*, was die Ehrfurcht oder heilige Scheu vor den Göttern bezeichnet, also eine bestimmte Haltung oder Empfindung. Diese Haltung muss aber nicht spezifisch religiös sein, denn auch den Eltern oder anderen Respektspersonen gegenüber kann man *eusebeia* empfinden. Daneben gibt es die *threskeia*, womit eine konkrete Handlung,

3 Religion und Vernunft

Zusammenfassung

Die Frage, ob religiöser Glaube vernünftig ist, ist eine der wichtigsten der Religionsphilosophie. Rationalistische Positionen behaupten, dass Glaube und Vernunft miteinander vereinbar sind, entweder weil der Glaube durch rationale Gründe abgesichert ist oder weil er der Vernunft nicht widerspricht. Die reformierte Erkenntnistheorie lehnt den klassischen Evidentialismus ab und nimmt an, dass es rational sein kann, auch ohne Gründe zu glauben. Pragmatistische Positionen sehen den Glauben als Sache der praktischen Vernunft und argumentieren, dass der Glaube die beste Option ist oder dass wir auch in Ungewissheit glauben dürfen. Der Fideismus lehnt den Anspruch ab, dass Glaube rational sein soll, und versteht Glaube und Vernunft als prinzipiell unvereinbar.

Religion und Vernunft – für viele ist das das Kernproblem der Religionsphilosophie überhaupt. Ist religiöser Glaube rational? Soll er es überhaupt sein? Aber was heißt das eigentlich: rational sein?¹⁵ Rationalität hat zwei Seiten, eine theoretische und eine praktische: Theoretische Rationalität besteht in vernünftigem Denken, praktische Rationalität in vernünftigem Handeln. Wer im theoretischen Sinne rational ist, hat ein rationales System von Überzeugungen. Dazu müssen minimal zwei Bedingungen erfüllt sein, eine negative und eine positive. Die negative: Ich muss Irrtümer ausschließen können. Meine Überzeugung muss in sich *kohärent* sein, sie darf sich also nicht selbst widersprechen. Außerdem muss sie *kohärent* zu meinen sonstigen Überzeugungen sein, darf also nicht dem widersprechen, was ich bereits glaube. Wer glaubt, dass der Papst Protestant ist, ist ebenso irrational wie jemand, der weiß, dass Bananen tropisches Klima benötigen und trotzdem sicher ist, dass sie in seinem Hamburger Vorgarten wachsen werden. Die positive: Meine Überzeugungen müssen *gerechtfertigt* sein, d.h. es muss etwas für meine Überzeugung sprechen. Ich darf sie nicht einfach so glauben. Meine Überzeugung muss logisch aus etwas anderem folgen (Deduktion), oder etwas muss sie zumindest wahrscheinlich machen (Induktion). Z.B. spricht die Tatsache, dass es heute heiß ist, dafür, dass die Schwimmbäder voll sind, denn immer, wenn es heiß ist, sind die Schwimmbäder voll. Praktische Rationalität bedeutet, vernünftig zu handeln, d.h. Mittel zu wählen, die geeignet sind, den Zweck zu erreichen, den man anstrebt, oder, mit anderen Worten: Klugheit. Wenn man z.B. das Ziel hat, die Klausur zu bestehen, ist es vernünftig, zu lernen, und unvernünftig, die Nacht durchzufeiern und zu hoffen, dass es schon gut gehen wird. Denn durch das eine erhöht man die Chance, das Ziel zu erreichen, durch das andere nicht. Normalerweise wird die Frage „Ist Religion rational?“ als Frage nach theoretischer Rationalität verstanden. Aber wie wir sehen werden, gibt es auch Positionen, für die Religion nur praktisch rational sein kann, und wieder andere, die jede Form von Rationalität für den Glauben ablehnen.

15 Die Diskussion um den Begriff der Rationalität ist komplexer, als ich es hier darstellen kann. Für einen ersten Einstieg siehe Ernst 2016: 80-87. Zur Vertiefung Grundmann 2017: Kap. 4.

3 Religion und Vernunft

3.1 Rationalismus

Für den Rationalismus stehen Glaube und Vernunft nicht im Widerspruch. Sein Ziel ist ein rationaler Glaube, der einer kritischen Prüfung durch die Vernunft jederzeit standhalten kann. In der Gegenwart tritt der Rationalismus meist als Evidentialismus auf, also als die These, dass es nur dann richtig ist, etwas zu glauben, wenn wir hinreichende Gründe (*evidence*) haben (siehe Kap. 2.2). Religiöser Glaube, etwa an die Existenz Gottes, wäre demnach genau dann rational, wenn wir ein Argument finden könnten, aus dessen Prämissen entweder mit Notwendigkeit folgt, dass Gott existiert, oder wenigstens, dass seine Existenz ziemlich wahrscheinlich ist. Es gibt evidentialistische Kritiker der Religion (wie Clifford oder Russell), die religiösen Glauben als irrational ablehnen: Es gibt einfach keine hinreichenden Gründe. Auf der anderen Seite kommen aber auch viele Philosophinnen und Philosophen aus einer evidentialistischen Position zum genau entgegengesetzten Schluss: Glaube ist rational, gerade weil es gute Gründe gibt. Der britische Religionsphilosoph Richard Swinburne (*1934) z.B. präsentiert in seinem Buch *The Existence of God* (Swinburne 2004) ein elaboriertes Argument, das zeigen soll, dass die Existenz Gottes wahrscheinlicher ist als seine Nicht-Existenz. Der Erfolg eines solchen Projekts hängt natürlich davon ab, für wie überzeugend man die vorgebrachten Gründe hält. Wenig überraschend gehen die Meinungen hier auseinander. Gemeinsam ist jedoch beiden Seiten die grundsätzliche Zustimmung zum Evidentialismus: Es ist rational, etwas zu glauben, wenn es hinreichend gute Gründe für die Wahrheit der Überzeugung gibt.

Jenseits des Evidentialismus gibt es aber noch andere Formen von religiösem Rationalismus. Ein klassisches Beispiel dafür findet sich beim scholastischen Philosophen Thomas von Aquin (1225-1274). Für Thomas steht der Glaube zwischen dem Wissen und dem Meinen. Alle drei sind Formen etwas für wahr zu halten, unterscheiden sich aber hinsichtlich ihrer objektiven Sicherheit und ihrer subjektiven Gewissheit voneinander. Wenn ich etwas weiß, geht das mit subjektiver Gewissheit einher: Ich bin mir meiner Sache sicher. Gleichzeitig ist Wissen (*scientia*) keine freie Entscheidung, denn ich werde durch die Quellen meines Wissens oder meine Gründe quasi gezwungen, was ich weiß auch für wahr zu halten. Wenn ich aus dem Fenster schaue und sehe, dass es regnet, dann weiß ich auch, dass es regnet. Selbst hartgesottene Skeptiker können nicht einerseits sehen, dass es draußen regnet, aber gleichzeitig zweifeln, ob sie wirklich wissen, dass es draußen regnet. Anders beim Glauben (*fides*): Glaube ist ebenfalls durch subjektive Gewissheit charakterisiert. Wer glaubt, ist sich seiner Sache sicher und fürchtet nicht, dass er sich irren könnte. Aber anders als beim Wissen ist der Glaube nicht *objektiv* sicher. Es gibt keine zwingenden Gründe, die die Wahrheit des Geglauten unbezweifelbar machen und so unsere Zustimmung erzwingen würden. Daher sind wir für Thomas auch frei in der Entscheidung, zu glauben oder nicht, weshalb er den Glauben als Verdienst sieht. Denn es ist besser, wenn jemand aus freien Stücken das Richtige tut, als wenn ihm gar nichts anderes übrig bleibt. Das dritte ist das Meinen (*opinio*) oder auch: Vermuten. Gemeint ist diejenige Einstellung, die ich habe, wenn ich mich frage, wann wir das letzte Mal auf Kreta im Urlaub waren – ich sage 2011, meine Frau sagt 2012, aber keiner

von uns weiß es mehr sicher. Das Meinen hat mit dem Glauben gemeinsam, dass es objektiv unsicher ist, weil keine eindeutigen Beweise vorhanden sind (sobald solche Beweise auftauchen, wandelt sich Meinen in Wissen). Doch anders als der Glaube ist das Meinen auch subjektiv ungewiss, denn wir müssen damit rechnen, dass sich unsere Meinung als falsch herausstellt.

Dass der Glaube nicht durch Gründe erzwungen wird, sondern frei ist, bedeutet für Thomas aber nicht, dass er jenseits der Vernunft steht. Er unterscheidet zwischen religiösen Überzeugungen (oder Wahrheiten), die allein durch den Glauben erfasst, und solchen, die durch die Vernunft erkannt werden können. Das eine sind die spezifischen Glaubensartikel des Christentums (*articuli fidei*), z.B. die Dreifaltigkeit Gottes oder die Menschwerdung in Jesus Christus, das andere sind Vorbedingungen des Glaubens (*praeambula fidei*), wozu für Thomas unter anderem auch die Existenz Gottes zählt, die er für rational beweisbar hält (mehr dazu in Kap. 10). Dass es einen Gott gibt, muss also nicht unbedingt geglaubt, sondern kann sogar gewusst werden. Thomas erwartet allerdings nicht, dass jede Gläubige die notwendigen intellektuellen Fähigkeiten oder die Geduld mitbringt, sich mit philosophischen Gottesbeweisen auseinanderzusetzen; man kann auch einfach glauben. Ebenso müssen die Engel nicht glauben, dass Gott dreifaltig ist – sie sehen es einfach und wissen es daher. Uns hingegen bleibt nichts anderes übrig, als diese Wahrheiten glaubend anzunehmen. Aber auch wenn die Glaubensartikel nur geglaubt werden, stehen sie nicht im Widerspruch zur Vernunft, selbst wenn sie diese manchmal übersteigen. Glaube und Vernunft müssen immer miteinander vereinbar sein. Daher beinhaltet Glaube für Thomas immer auch „ein Zustimmung der Vernunft zu dem, was geglaubt wird“.¹⁶ Dass Gott dreifaltig ist, ist eine göttlich offenbarte Sache des Glaubens. Aber dass Gott seine Dreifaltigkeit offenbart hat, ist eine ganz andere Tatsache, die rational begründet und damit gewusst werden kann. Thomas begründet die Glaubwürdigkeit der Offenbarung mit fast schon pragmatischen Argumenten wie: Heilungswunder, die Beharrlichkeit der frühen Kirche trotz Verfolgung oder die Verbreitung des Glaubens ohne Zwang und Gewalt. Glaube und Vernunft kooperieren also miteinander, wobei der Vernunft vielleicht sogar die wichtigere Rolle zukommt: Sie muss prüfen, ob das, was uns als Offenbarung angeboten wird, auch tatsächlich geglaubt werden darf. Dieses kooperative Modell von Glauben und Vernunft vermeidet die Radikalität des Evidentialismus, der einen Glauben aus freien Stücken unmöglich macht (denn wenn hinreichende Gründe vorliegen, wäre es ja irrational, *nicht* zu glauben). Gleichzeitig respektiert es auch die Bedingung der Rationalität, nichts „einfach so“ zu glauben, sondern Gründe dafür vorweisen zu können. Was geglaubt wird, lässt sich selbst nicht beweisen, aber wir können mit Hilfe rationaler Argumente zeigen, dass es nicht im Widerspruch zur Vernunft steht und dass es gute Gründe gibt, den Glauben als authentische Offenbarung zu akzeptieren. Oder, wie es der

16 *Summe der Theologie* II,2, 1, 4.

3 Religion und Vernunft

britische Philosoph John Locke (1632-1704), ebenfalls ein Verfechter des rationalistischen Ansatzes, ausdrückt:

Alles, was Gott geoffenbart hat, ist sicherlich wahr; daran ist jeder Zweifel ausgeschlossen. Das bildet den eigentlichen Gegenstand des Glaubens. Ob aber etwas als göttliche Offenbarung anzusehen ist oder nicht, darüber muss die Vernunft entscheiden. (Locke 1988: 402)

3.2 Reformierte Erkenntnistheorie

Die reformierte Erkenntnistheorie (*reformed epistemology*), deren wichtigster Vertreter der amerikanische Philosoph Alvin Plantinga (*1932) ist, versteht sich als zeitgenössischer Gegenentwurf zum klassischen Evidentialismus. Ihre zentrale These lautet, dass die evidentialistische Verengung von Rationalität auf hinreichende Gründe falsch ist. Religiöser Glaube kann und soll zwar rational sein, aber eben auch, wenn er ohne hinreichende Gründe entsteht.

Ausgangspunkt für Plantingas Überlegungen ist eine Kritik des klassischen *Fundamentalismus*, einer in der Erkenntnistheorie weitverbreiteten Position (z.B. bei Descartes oder Locke), die ungefähr seit der Aufklärung die westliche Philosophie stark geprägt hat und hinter der evidentialistischen Herausforderung steht.¹⁷ Man versteht den Fundamentalismus am besten als Antwort auf die Frage, woher wir eigentlich wissen, was wir wissen. Z.B. weiß ich, dass meine Nachbarin Cello spielt. Woher weiß ich das? Nun, ich habe in ihrer Wohnung ein Cello gesehen. Und woher weiß ich, dass es auch ihres ist? Weil ich sie manchmal üben höre. Aber woher weiß ich, dass es auch sie ist, die übt...? Dieses Spiel ließe sich beliebig fortsetzen, würde aber irgendwann albern werden. Denn wenn ich etwas weiß, muss ich es zwar auch begründen können (sonst wüsste ich es nicht, sondern hätte bestenfalls richtig geraten) und auch die Begründung muss wieder begründbar sein. Aber wir können diese Kette nicht endlos fortsetzen, sonst würden wir in einen *infiniten Regress* geraten – eine endlose Folge von Begründungen, die niemals zum Ende gelangt – und könnten niemals etwas wissen. Es muss also, so die These des Fundamentalismus, einen Endpunkt geben, an dem ich legitimerweise meine Begründungen abrechnen kann. Es gibt Dinge, die nicht weiter begründbar sind. Überzeugungen, die das nicht weiter begründbare Fundament unseres Überzeugungssystems bilden, nennt man *basal*. Aus diesen basalen Überzeugungen lassen sich dann gemäß den Regeln korrekten Schließens weitere Überzeugungen ableiten. Dass meine Nachbarin Cello spielt, wäre eine abgeleitete Überzeugung, die ich aus einer basalen Überzeugung folgern kann: dass ich gehört habe, wie sie Cello spielt. Für den klassischen Fundamentalismus gibt es nur zwei Typen von basalen Überzeugungen: selbst-evidente und unkorrigierbare. Selbst-evident ist eine Überzeugung, die ich nur verstehen muss, um einzusehen, dass sie wahr ist: Das Ganze ist größer als seine Teile, oder: ein Schimmel ist ein weißes Pferd. Unkorrigierbar sind Überzeugungen, die nicht falsch sein können. Wenn ich die

17 Erkenntnistheoretischer Fundamentalismus sollte nicht mit religiösem Fundamentalismus verwechselt werden – das eine hat nichts mit dem anderen zu tun. Im Englischen unterscheidet man *foundationalism* von *fundamentalism*, aber leider hat sich der Ausdruck „Fundationalismus“ im Deutschen nicht durchgesetzt. Mehr über den erkenntnistheoretischen Fundamentalismus in Ernst 2016: 96-101.

Überzeugung habe, dann ist sie auch wahr. Hierunter fallen eigentlich nur Überzeugungen über unsere Bewusstseinszustände, z.B. dass ich gerade Schmerzen im Finger habe. Hier kann ich mich nicht täuschen – es ist unmöglich, dass ich denke, Schmerzen zu empfinden, obwohl ich in Wirklichkeit keine habe.

Plantinga lehnt diese Zweiteilung ab. Seiner Meinung nach widerspricht sich der Fundamentalismus hier selbst: Die These, dass alle rationalen Überzeugungen entweder basal oder aus basalen Überzeugungen abgeleitet sind, ist selbst weder basal noch aus basalen Überzeugungen ableitbar – also ist der Fundamentalismus gemäß seinen eigenen Kriterien irrational und sollte nicht geglaubt werden. Stattdessen hält Plantinga die Klasse der basalen Überzeugungen für viel größer als der klassische Fundamentalismus meint. Tatsächlich sind die meisten unserer Überzeugungen basal – abgeleitete Überzeugungen sind eher die Ausnahme. „Ich habe Hunger“, „Die Schlüssel liegen auf der Kommode“ und „Mein Vater hat zugenommen“ sind allesamt basal. Wenn ich Hunger habe, muss ich nicht erst überlegen „Ich habe ein unangenehmes Gefühl in der Magengegend und außerdem seit einiger Zeit nichts mehr gegessen. Die beste Erklärung dafür lautet, dass ich Hunger habe. Also habe ich Hunger.“ Diese Überzeugung ist nicht das Resultat eines Ableitungsprozesses, sondern bildet sich spontan angesichts meines Hungergefühls, ohne dass ich dabei im Geringsten irrational wäre. Solche spontanen Manifestationsmeinungen, die sich durch Wahrnehmungen oder Erinnerungen einstellen, machen den Großteil der basalen Überzeugungen aus. Das bedeutet nicht, dass sie auch selbst-evident oder unkorrigierbar sind. Ich glaube, dass die Schlüssel auf der Kommode liegen, weil ich mich erinnere, sie da gesehen zu haben, aber ich kann mich trotzdem täuschen. Ebenso bedeutet es nicht, dass diese Überzeugungen uns einfach zufliegen. Sie sind basal, aber nicht grundlos. Meine Überzeugung, dass mein Vater zugenommen hat, entsteht, wenn ich meinen Vater sehe. Zwar begründet die Tatsache, dass mein Vater mir dicker vorkommt, nicht, dass er zugenommen hat, aber ist sie der Anlass für mich, zu dieser Überzeugung zu gelangen. Die Kernthese der reformierten Erkenntnistheorie lautet nun: Auch religiöse Überzeugungen können berechtigterweise basale Überzeugungen sein (*properly basic beliefs*). Wer beispielsweise einen schweren Verkehrsunfall unbeschadet übersteht, könnte spontan denken: Gott hat mich beschützt. Und manche Menschen überkommt vielleicht in einer klaren Nacht beim Anblick des Sternenhimmels der Gedanke, dass Gott diese erhabene Schönheit geschaffen hat. Solche Überzeugungen wären berechtigterweise basal und es ist nicht irrational, sie zu bilden – auch wenn man nicht durch rationale Gründe zu ihnen kommt und keinerlei solche Gründe kennt, ja selbst, wenn es solche Gründe nicht einmal gibt.

Aber wäre dann nicht jede Überzeugung rational, solange sie sich spontan angesichts einer bestimmten Wahrnehmung einstellt, egal, wie absurd sie ansonsten ist? Linus, einer der Charaktere der *Peanuts*-Comics, ist überzeugt, dass sich jedes Jahr an Halloween der große Kürbis aus einem Kürbisfeld erhebt, um allen Kindern, die aufrichtig an ihn glauben, Geschenke zu bringen. Wenn Plantinga recht hat, müssten wir doch auch sagen, dass Linus' Überzeugung berechtigterweise basal ist und er daher vollkommen rational handelt, wenn er Jahr für Jahr an Halloween in einem Kürbisfeld sitzt und wartet, oder? Plantinga reagiert, indem

3 Religion und Vernunft

er einen neuen Begriff ins Spiel bringt: *warrant*. Dieser praktisch unübersetzbare Ausdruck¹⁸ bezeichnet dasjenige Element, das eine bloß zufällig wahre Überzeugung von echtem Wissen unterscheidet – was immer es ist. Wenn ich glaube, dass die Straße rechts zum Bahnhof führt, aber eigentlich nur rate, während Sie dasselbe glauben, aber in Google Maps nachgeschaut haben, dann wissen Sie etwas, das ich nur vermute – Ihre Überzeugung hat *warrant*, meine nicht. Aber wie kommt eine Überzeugung zu *warrant*? Entscheidend ist, dass der Erkenntnisapparat, der diese Überzeugung hervorbringt, ordnungsgemäß funktioniert. Er darf keinen Defekt haben und die Umstände müssen so sein, dass der Apparat auch funktionieren kann. Nehmen wir unsere Seh Wahrnehmung als Beispiel. Unter welchen Bedingungen hat meine Überzeugung „Ich sehe meine Nachbarin auf dem Balkon“ *warrant*? Wenn der Apparat, der sie produziert, ordnungsgemäß funktioniert, d.h. meine Augen gesund sind, ich keine neurologische Störung habe, es hell genug ist, um überhaupt etwas zu sehen usw. Es gibt verschiedene Erkenntnisapparate, die (in der Regel) zuverlässig zu wahren Überzeugungen führen, z.B. Sinneswahrnehmung oder Erinnerung. Plantinga nimmt aber an, dass es noch ein weiteres Erkenntnisvermögen gibt, den *sensus divinitatis* (also: Sinn für das Göttliche). Der *sensus divinitatis* ist uns von Gott selbst im Rahmen der Schöpfung eingepflanzt worden und produziert in uns, sofern er ordnungsgemäß funktioniert, den Glauben an Gott – eine Art geistiges Sinnesorgan, um die Präsenz Gottes in der Welt zu erspüren. Sofern es diesen *sensus divinitatis* gibt, folgt daraus tatsächlich, dass der Glaube an Gott *warrant* hat. Aber den *sensus divinitatis* gibt es natürlich nur, wenn es auch einen Gott gibt. Das heißt: „Wenn der christliche Glaube wahr ist, dann hat er auch *warrant*.“ (Plantinga 2000, xii) Aber wieso funktioniert der *sensus divinitatis* dann scheinbar nur bei einem Teil der Menschheit? Warum nehmen Christen und Muslimas die Präsenz Gottes wahr, nicht aber Buddhisten und Atheistinnen? Plantinga erklärt das als Folge des Sündenfalls, durch den das menschliche Erkenntnisvermögen getrübt wurde und die Fähigkeit, Gott zu erfahren, verloren hat. Erst durch das Wirken des Heiligen Geistes wird diese Störung beseitigt und der *sensus divinitatis* kann seine korrekte Funktion wieder aufnehmen. Diese Erklärung beruht natürlich massiv auf theologischen Voraussetzungen, die niemand außerhalb des Christentums akzeptieren dürfte, erst recht niemand, der ohnehin der Religion skeptisch gegenübersteht. Das ist Plantinga bewusst und es ist ihm letztlich egal – seiner Meinung nach ist es nicht die Aufgabe christlicher Philosophie, das Christentum gegenüber Skeptikern und Andersgläubigen zu verteidigen, sondern ein kohärentes christliches Weltbild zu entwickeln, das sich ausgehend von den geistigen Grundlagen der eigenen Gemeinschaft als rational erweist.

Aber angenommen, wir könnten die massiven Voraussetzungen teilen, die Plantinga uns abverlangt, sollten wir dann zustimmen, dass religiöser Glaube tatsächlich rational sein kann? Mindestens zwei Punkte sprechen dagegen. (a) Ob religiöser Glaube rational ist, hängt davon ab, ob er das Ergebnis eines korrekt funktionierenden Erkenntnisapparats ist. Damit kommt der Frage nach der Glaubwürdigkeit

18 Gelegentlich versucht man es im Deutschen mit „Gewährleistung“, aber das klingt mir persönlich zu sehr nach kaputten Waschmaschinen.

religiöser Überzeugungen entscheidende Bedeutung zu (vgl. Kap. 2.1): Wenn es sich nämlich zeigen ließe, dass religiöse Überzeugungen aus pathologischen Mechanismen entstehen – als Illusionen zur Bewältigung psychischer Belastungen (Freud), als Stütze gesellschaftlicher Machtverhältnisse (Marx) oder als Nebenprodukt evolutionärer Anpassungen – dann hätten wir keinen Grund mehr, ihnen *warrant* zuzuschreiben. Sollte religiöser Glaube aus zweifelhaften Quellen stammen, kann man kaum annehmen, dass er das Produkt eines zuverlässigen Erkenntnisapparats ist. (b) Plantinga geht davon aus, dass basale Überzeugungen prinzipiell revidierbar sind: Sie sind nicht unfehlbar, sondern können sich als falsch herausstellen. Aber wie kann man dann einer spontanen, basalen Überzeugung wie „Gott schützt mich“ noch trauen angesichts einer Fülle religionskritischer Argumente, die alle eine solche Meinung als zweifelhaft und naiv erscheinen lassen? Wer weiß, dass die Gefahr, sich zu täuschen, groß ist, sollte auch mit basalen Überzeugungen vorsichtig sein. Wenn ich beispielsweise durch eine unerwartete Erbschaft plötzlich sehr reich werde, sollte ich nicht jedem glauben, der behauptet, mein Freund zu sein. Auch wenn ich spontan denke, dass diese Person mich mag, muss mir dennoch klar sein, dass angesichts der Umstände meine Überzeugung nicht besonders vertrauenswürdig ist.

3.3 Pragmatismus

Nicht alle verstehen die Frage, ob religiöser Glaube rational ist, als Frage nach *theoretischer* Rationalität. Pragmatisten¹⁹ wie Blaise Pascal und William James meinen: Wir sollten nicht glauben, dass es einen Gott gibt, weil gute Gründe für die Wahrheit dieser Überzeugung sprechen, sondern weil es besser für uns ist. Es geht ihnen also um *praktische* Rationalität. Ob es vernünftig ist zu glauben heißt dann: Ist es in meinem Interesse zu glauben?

(a) Pascals Wette

Blaise Pascal (1623-1662) war einer der bedeutendsten Mathematiker der Neuzeit. Zugleich war er ein tief religiöser Mensch, der nicht viel mit dem scholastisch-rationalen Glauben eines Thomas von Aquin anfangen konnte. Nach seinem Tod fand man zufällig in seinen Rock eingenäht einen Zettel, auf dem er sich an ein mystisches Erlebnis am 23. November 1654 erinnert:

Seit ungefähr abends zehneinhalb bis ungefähr eine halbe Stunde nach Mitternacht. Feuer. Gott Abrahams, Gott Isaaks, Gott Jakobs, nicht der Philosophen und Gelehrten.

Kein Wunder, dass Pascal den Glauben nicht für eine Sache der Vernunft, sondern des Herzens hält. Sicher, entweder gibt es Gott oder nicht, aber diese Frage kann die Vernunft nicht beantworten. Und doch müssen wir uns entscheiden, ob wir glauben wollen oder nicht. Wir können die Frage nicht einfach offenlassen, denn es geht nicht nur um ein theoretisches Problem, sondern um eine Lebensentschei-

¹⁹ Ich verwende den Begriff „Pragmatismus“ hier etwa so: Die These, dass es praktisch vernünftig ist und pragmatisch sinnvoll ist, zu glauben. Gemeint ist also nicht der amerikanische Pragmatismus als philosophische Strömung (obwohl James in beiden Bedeutungen Pragmatist ist).

3 Religion und Vernunft

dung. Wollen wir ein religiöses Leben führen mit allem, was dazugehört – oder nicht? Diese Entscheidung ist unumgänglich – wer sie offenlässt, hat sich faktisch dagegen entschieden (Agnostiker gehen selten in die Kirche). Aber wenn wir schon nicht mit Hilfe der Vernunft entscheiden können, welche Option die *richtige* ist, kann sie uns wenigstens sagen, welche die *bessere* ist?

Für Pascal ist die Antwort klar: Es ist immer besser, auf den Glauben zu setzen. Warum? Stellen wir uns vor, ich biete Ihnen eine etwas merkwürdige Wette an: Ich werfe eine Münze, Sie setzen einen Euro und sagen, ob Kopf oder Zahl fällt. Wenn Sie Kopf sagen und Kopf fällt, bekommen Sie von mir hundert Euro, wenn Sie Kopf sagen, aber Zahl fällt, verlieren Sie Ihren Euro. Wenn Sie Zahl sagen und Zahl fällt, bekommen Sie nichts, und sollten Sie Zahl sagen, aber es fällt Kopf, verlieren Sie nicht nur Ihren Euro, sondern bekommen dazu noch einen Tritt in den Hintern (wie gesagt, es ist eine merkwürdige Wette). Was sollten Sie tun? Natürlich auf Kopf setzen: Hier gibt es viel zu gewinnen, aber wenig zu verlieren, während Sie bei Zahl nichts gewinnen, aber viel verlieren können.

Für Pascal befinden wir uns in einer ähnlichen Situation, wenn wir vor der Frage stehen, ob wir an Gott glauben sollen. Wir haben zwei Optionen: glauben oder nicht glauben, und zwei mögliche Resultate: Gott existiert oder nicht. Damit sind vier Szenarien möglich:

	Gott existiert		
Nicht glauben	D	A	glauben
	C	B	
	Gott existiert nicht		

Welches dieser Szenarien ist das beste? Vergleichen wir die jeweiligen Gewinn- und Verlustchancen. Wenn wir uns für den Glauben entscheiden und Gott wirklich existiert (Szenario A), gewinnen wir alles: die ewige Seligkeit. Der Gewinn ist unendlich groß. Wenn wir auf den Glauben setzen und verlieren, weil es keinen Gott gibt (Szenario B), dann gewinnen oder verlieren wir nichts: der Gewinn ist +/- 0. Entscheiden wir uns aber dafür, nicht zu glauben, dann gibt es nichts zu gewinnen, weder wenn es keinen Gott gibt (Szenario C) noch, wenn es einen gibt (Szenario D): wieder +/- 0. Je nachdem, wie dieser Gott mit Ungläubigen verfährt, könnte es sogar sein, dass wir eine Menge zu verlieren haben, wenn wir in Szenario D enden (wenn wir z.B. nach dem Tod zur Hölle fahren). Das einzig Sinnvolle ist also, sich für den Glauben zu entscheiden: „Wenn ihr gewinnt, so gewinnt ihr alles, und wenn ihr verliert, so verliert ihr nichts.“ (Pascal 2012: 196)

10 Das kosmologische Argument

Zusammenfassung

Kosmologische Argumente versuchen, die Existenz Gottes aus der Existenz des Universums abzuleiten. Entweder argumentieren sie, dass Gott die erste Ursache aller Dinge sein muss, oder dass Gott der zureichende Grund für die Existenz der Welt ist. Eine dritte Möglichkeit sind *Kalam*-Argumente, die behaupten, dass die Welt einen Anfang in der Zeit gehabt haben muss. Problematisch für kosmologische Argumente ist, dass immer ein metaphysisches Prinzip der Begründung vorausgesetzt werden muss, dass Gott diesem Prinzip aber nicht unterworfen sein darf und dass der Ursprung der Welt mit Gott identifiziert werden soll.

Im letzten Kapitel haben wir uns gefragt was Gott ist bzw. was das Wort „Gott“ bedeutet. Es ging zunächst nur darum, den Begriff zu definieren – ob der so definierte Gott auch existiert, blieb offen. *Wenn* es einen Gott gibt, so der Gedanke, welche Eigenschaften müsste er haben? In diesem und den folgenden Kapiteln wollen wir uns diesem „Wenn“ zuwenden: Gibt es einen Gott? Ein klassisches Argument für die Existenz Gottes, das seit der Antike immer wieder vorgetragen wird, ist das sogenannte kosmologische Argument. Genaugenommen handelt es sich dabei nicht um ein einziges Argument, sondern eher um Familie von Argumenten, die eine gewisse Ähnlichkeit miteinander haben. Allen Formen des Arguments ist gemeinsam, dass sie nur von einer einzigen, simplen Tatsache ausgehen: Es existiert etwas. Sie setzen also nur die Existenz des Universums (d.h. der Gesamtheit vom allem, was es gibt) oder des Kosmos voraus – daher der Name. Der zentrale Gedanke aller kosmologischen Argumente lautet: Es muss einen Grund geben, warum das Universum existiert, und dieser Grund ist Gott. Wieso aber das Universum einen Grund haben muss und warum dieser Grund ausgerechnet Gott sein sollte, darin unterscheiden sich die einzelnen Varianten des Arguments.

Kosmologische Argumente haben eine lange Geschichte, die bis in die Anfänge der westlichen Philosophie zurückreicht. Zum ersten Mal tauchen sie in Platons (ca. 428-348) Dialog *Nomoi* (*Die Gesetze*) auf (893 ff. in Platon 2019), und auch Aristoteles' (384-322) Argument im 12. Buch seiner *Metaphysik* (1071b in Aristoteles 2009: 249 ff.), wonach es einen ersten Bewegter geben muss, hat sich als einflussreich erwiesen. Religionsphilosophisch spannender sind allerdings die mittelalterlichen Varianten des Arguments, etwa beim aristotelisch-jüdischen Philosophen Moses Maimonides (1138-1204), bei Thomas von Aquin oder den muslimischen Denkern al-Kindi (ca. 800-870) und al-Ghazali (ca. 1058-1111). Wichtige Neufassungen des kosmologischen Arguments in der Neuzeit stammen von Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) und Samuel Clarke (1675-1729), entscheidende Kritikpunkte von David Hume (1711-1776) und Immanuel Kant. Auch in der Gegenwart wird das Argument immer noch diskutiert. Insbesondere die Entwicklung der Urknalltheorie im 20. Jahrhundert hat ihm einigen Auftrieb gegeben, da aus ihr folgt, dass das Universum einen Anfang in der Zeit hat, der einen natürlichen Ansatzpunkt für theistische Erklärungsversuche bietet.

10 Das kosmologische Argument

Man kann die verschiedenen, im Lauf der Philosophiegeschichte entwickelten kosmologischen Argumente in drei Typen einteilen:⁷¹

- a) *Kausaltheoretische* Argumente operieren mit dem Begriff der Kausalität und versuchen nachzuweisen, dass es eine erste Ursache für die Existenz des Universums geben muss.
- b) *Kontingenztheoretische* Argumente arbeiten mit dem Gegensatz von Kontingenz und Notwendigkeit. Was kontingent ist, könnte auch anders sein; was notwendig ist, nicht. Wenn aber die Dinge anders sein könnten, als sie sind, muss es einen letzten, nicht mehr kontingenten Grund geben, der erklärt, warum sie so sind, wie sie sind.
- c) *Kalam*-Argumente (von arab. *Kalam* – Debatte, Gespräch) gehen davon aus, dass das Universum keine unendlich lange Vergangenheit haben kann, sondern irgendwann einmal angefangen haben muss zu existieren. Was aber zu existieren beginnt, muss einen Grund dafür haben, dass es in die Existenz tritt.

Schauen wir uns jeweils ein Beispiel für jeden Typ des kosmologischen Arguments etwas genauer an.

10.1 Der zweite Weg: Thomas von Aquin

Einer der Höhepunkte seiner *Summe der Theologie* sind Thomas von Aquins sogenannte fünf Wege (*quinque viae*): fünf Argumente, die mit den Mitteln bloßer Vernunft nachweisen sollen, dass es einen Gott gibt. Die ersten drei dieser Argumente sind Variationen des kosmologischen Arguments, wobei der zweite Weg am deutlichsten kausaltheoretisch formuliert ist. Thomas schreibt:

Der zweite Weg ist aus dem Begriff der bewirkenden Ursache (genommen): Wir finden nämlich, dass in den sinnlich wahrnehmbaren (Dingen) hier eine Ordnung der wirkenden Ursachen besteht. Es findet sich jedoch nicht, und ist auch nicht möglich, dass etwas Wirkursache seiner selbst sei, da es so früher wäre als es selbst, was unmöglich ist. Es ist aber nicht möglich, dass die Wirkursachen ins Unendliche gehen, weil bei allen geordneten Wirkursachen (insgesamt) das Erste Ursache des Mittleren, und das Mittlere Ursache des Letzten ist, sei es dass das Mittlere mehreres oder nur eines ist. Ist aber die Ursache entfernt worden, dann wird auch die Wirkung entfernt. Wenn es also kein Erstes in den Wirkursachen gibt, wird es kein Letztes und auch kein Mittleres geben. Wenn aber die Wirkursachen ins Unendliche gehen, wird es keine erste Wirkursache geben, und so wird es weder eine letzte Wirkung noch mittlere Wirkursachen geben: was offenbar falsch ist. Also ist es notwendig, eine erste Wirkursache anzunehmen. Diese nennen alle: Gott. (*Summe der Theologie* I, q.2, a.3)

Thomas' Argument ist ausgesprochen dicht formuliert, so dass wir es am besten Schritt für Schritt durchgehen. Am Anfang steht der Begriff der bewirkenden

71 Man könnte noch modale Argumente als moderne vierte Variante hinzufügen. Ein Überblick zu dieser Art kosmologischer Argumente in Almeida 2018: Kap. 4.

Ursache. An diesem für unsere Ohren etwas redundant klingenden Begriff sollten wir uns nicht stören – Thomas geht von einer aristotelischen Metaphysik aus, die vier verschiedene Typen von Ursachen unterscheidet. Eine davon ist die Wirkursache, die im Prinzip dem entspricht, was wir heute als Ursache bezeichnen würden, d.h. eine Ursache im kausalen Sinn. Thomas macht also klar, dass es sich um ein kausaltheoretisches Argument handelt. Sein erster Punkt ist dann die Feststellung, dass es eine Ordnung der Ursachen in den Dingen gibt, dass also in allen Dingen, die wir in der Welt beobachten können, die Ordnung der Kausalität eingehalten wird: Auf Ursachen folgen Wirkungen, und keine Wirkung ohne Ursache. Eine Fensterscheibe zerbricht nicht von selbst, sondern weil jemand einen Stein dagegen geworfen hat, und der Motor des Autos startet erst, nachdem ich den Schlüssel umgedreht habe. Gemeint ist also die scheinbar banale Tatsache, dass Dinge Ursachen haben – nichts passiert einfach so, sondern nur, wenn es durch irgendetwas verursacht worden ist. Aber was genau meint Thomas – meint er, dass *alle* Dinge eine Ursache haben, oder meint er, dass *einige* Dinge eine Ursache haben? Im Text ist das nicht klar. Gehen wir erst einmal davon aus, dass er die allgemeine Form im Sinn hat und meint, dass alle Dinge eine Ursache haben; wir werden später auf diesen Punkt noch zurückkommen. Nun folgt der zweite Schritt: Kein Ding kann Ursache seiner selbst sein. Dinge werden immer von etwas Anderem verursacht als von sich selbst: Eine Statue existiert, weil ein Bildhauer sie geschaffen hat. Und natürlich muss die Ursache vor der Wirkung existieren – der Bildhauer kann nur dann eine Statue schaffen, wenn es ihn bereits gibt. Dann aber kann kein Ding Ursache seiner selbst sein, denn dazu müsste es, wie Thomas sagt, vor sich selbst existieren. Es müsste bereits da sein, um sich selbst erschaffen zu können. Aber wenn es bereits da ist, wie kann es dann erst erschaffen werden? Ein Ding, das Ursache seiner selbst ist, müsste als Ursache bereits existieren, bevor es als Wirkung existiert – ein klarer Widerspruch.⁷²

Der nächste Schritt ist der entscheidende in Thomas' Argument: Eine Kette von Ursachen kann nicht ins Unendliche gehen, oder technisch ausgedrückt: Es kann keinen *infinitem Regress* von Ursachen geben. Aber wie begründet Thomas diese Annahme? Sein Argument ist sehr minimalistisch. Stellen wir uns drei Dinge vor, die eine kleine Kausalkette bilden: Ding₁ ist Ursache von Ding₂ und Ding₂ ist Ursache von Ding₃. Nun argumentiert Thomas: Gäbe es keine erste Ursache in dieser Kausalkette, dann gäbe es auch keine zweite und auch keine dritte – hätte Ding₁ nicht Ding₂ verursacht, dann hätte Ding₂ auch nicht Ding₃ verursachen können und es hätte Ding₃ niemals gegeben. Oder, an einem Beispiel illustriert: Die Ursache meiner Existenz ist meine Mutter, und die Ursache ihrer Existenz ist wiederum ihre Mutter, meine Großmutter. Hätte es meine Großmutter nicht gegeben, dann hätte es meine Mutter nicht gegeben, und dann hätte es auch mich nicht gegeben. Aber es gibt mich ja offensichtlich – dass es dieses letzte Glied der Kausalkette nicht gibt, ist offensichtlich falsch, wie Thomas sagt. Dann aber müssen auch die vorherigen Glieder der Kette existiert haben. Übertragen auf

72 Für Thomas muss diese Abfolge nicht unbedingt zeitlich sein. Wenn mein Kopf auf dem Kissen liegt, ist er die Ursache dafür, dass das Kissen eingedrückt wird, aber beides passiert gleichzeitig. Wichtig ist, dass die Ursache logisch vor der Wirkung kommt, d.h. dass sie für die Wirkung vorausgesetzt ist.

10 Das kosmologische Argument

das kosmologische Argument bedeutet das: Das Universum, das wir jetzt um uns herum wahrnehmen können, ist Ding₃. Hätte es keine erste Ursache gegeben, die am Anfang der Existenz des Universums steht (kein Ding₁), dann hätte es auch nicht all die vergangenen Zustände des Universums gegeben, die zu unserer aktuellen Gegenwart geführt haben (Ding₂), und damit auch nicht das gegenwärtige Universum. Aber es gibt ja das gegenwärtige Universum – wir müssen uns nur umschauen, um zu erkennen, dass das wahr ist. Also muss es auch eine erste Ursache geben.

Jetzt hat Thomas uns da, wo er uns haben will: Ausgehend von einer beliebigen Tatsache in der Welt können wir durch Zurückverfolgen der Ursachenkette schließen, dass es einen Gott geben muss. Nehmen wir als Beispiel eine Walnuss, die vor mir auf dem Tisch liegt. Ich kann mich fragen, wo diese Walnuss herkommt: Was ist die Ursache ihrer Existenz? Nun, wie jede andere Walnuss ist sie an einem Walnussbaum gewachsen und irgendwann runtergefallen. Die Ursache ihrer Existenz ist also der Baum, an dem sie gewachsen ist. Aber was ist die Ursache der Existenz des Walnussbaums? Der ist irgendwann aus einer anderen Walnuss gewachsen, die niemand eingesammelt und gegessen hat. Und woher kam diese Walnuss? Von einem anderen Walnussbaum und immer so weiter. Was wir hier haben, ist eine Kette von Ursachen, bei denen sich immer Nüsse und Bäume abwechseln:

... → Baum₁ → Nuss₁ → Baum₂ → Nuss₂ → ...

Genaugenommen ist es nur ein Ausschnitt einer längeren Kausalkette, die in beide Richtungen offen ist (es sei denn, jemand isst die letzte Nuss, dann geht eine Jahrmillionen alte Kausalkette jäh zu Ende). Wenn wir diese Kette immer weiter in die Vergangenheit verfolgen, gibt es zwei Möglichkeiten: Entweder erreichen wir irgendwann ein Ende oder wir erreichen kein Ende. Im ersten Fall müsste es einen allerersten Walnussbaum geben, der aus keinem Samen gewachsen ist, sondern einfach da ist, ohne eine Ursache zu haben (ein *brute fact*). Dass das nicht sein kann, ergibt sich aus den ersten beiden Schritten: Es gibt eine Ordnung von Ursachen und Wirkungen und nichts ist Ursache seiner selbst. Im zweiten Fall müsste sich die Baum-Nuss-Kette unendlich in die Vergangenheit fortsetzen, was ebenfalls nicht sein kann und durch den dritten Schritt ausgeschlossen ist: ohne erste Ursache keine letzte Ursache. Wenn aber die Kette aller Ursachen weder anfangslos ist noch sich selbst verursacht hat, was bleibt dann noch? Sie muss von etwas Anderem außerhalb von sich selbst verursacht worden sein – eben von Gott.

Wenn wir Thomas' Gedankengang bis hierhin gefolgt sind, müssen wir akzeptieren, dass es eine erste Ursache gibt. Das ist die erste Schlussfolgerung. Aber damit ist das Argument noch nicht abgeschlossen, denn Thomas geht es ja nicht darum, die Existenz irgendeiner ersten Ursache zu beweisen, sondern die Existenz Gottes. In einem weiteren Argumentationsschritt schließt er daher aus der Existenz einer ersten Ursache auf Gott, indem er am Ende lapidar erklärt: Das nennen alle Gott. Thomas stellt also klar, dass nur Gott als erste Ursache in Frage kommt: Wenn es eine erste Ursache gibt, dann muss diese erste Ursache mit Gott identisch sein, also gibt es einen Gott. Mit dieser zweiten Schlussfolgerung ist nun endgültig

- (1) Es gibt Wesen mit einem freien Willen.
- (2) Einen freien Willen zu haben ist besser, als determiniert zu sein.
- (3) Freiheit setzt logisch Freiheit zum Guten und zum Schlechten voraus.
- (4) Wenn es möglich ist, das Schlechte zu tun, wird das Schlechte auch irgendwann getan werden.
- (5) Der Wert des freien Willens übersteigt den Unwert des dadurch verursachten Leidens.

Kann man diese fünf Thesen guten Gewissens akzeptieren? Schauen wir uns an, was dagegen sprechen könnte.

These (1) erscheint auf den ersten Blick plausibel, denn wir gehen normalerweise davon aus, dass wir frei sind. Aber sie zwingt uns auch dazu, in einer der Kernfragen der Philosophie – Freiheit oder Determinismus? – eindeutig Stellung zu beziehen, und nicht wenige Philosophinnen und Philosophen haben erklärt, dass der freie Wille eine Illusion ist. Die *free-will-defense* funktioniert aber natürlich nur dann, wenn man davon ausgeht, dass Menschen einen freien Willen haben, dass Freiheit nicht mit Determinismus vereinbar ist, und dass diese Position auch gegen die Einwände des Determinismus verteidigt werden kann. Wir können diese komplexe Debatte hier nicht nachzeichnen,¹⁰⁵ aber sollten uns klar machen, dass dieser Nebenschauplatz abgehandelt sein muss, bevor man über die *free-will-defense* auch nur nachdenken kann. Außerdem müssen sich Theisten, die *These (1)* akzeptieren, die Frage gefallen lassen, wie sie die Allwissenheit Gottes mit der Willensfreiheit vereinbaren wollen: Wenn Gott bereits weiß, was ich tun werde, wie kann ich mich dann frei dafür entscheiden? Wir haben diesen Punkt bereits oben angesprochen (vgl. Kap. 9.1d), so dass hier der Hinweis genügen soll, dass auch diese Frage zufriedenstellend gelöst sein muss, bevor man sich den nächsten Thesen zuwenden kann.

These (2) dürfte die am wenigsten kontroverse des ganzen Pakets sein: Ist es nicht immer besser, frei zu sein? Aber was ist eigentlich so großartig an einem freien Willen? Faktisch ist es natürlich so, dass wir Freiheit als ein großes Gut betrachten. Wir wollen gerne frei sein und wehren uns gegen Fremdbestimmung und Unterdrückung. Aber in einer starken Lesart behauptet *These (2)*, dass der Wert der Freiheit absolut ist, dass also Freiheit *in jedem Fall* besser ist als Unfreiheit. Doch Freiheit ist nur ein Gut unter vielen anderen, und je nach Situation müssen wir den Wert der Freiheit gegen den Wert anderer Güter abwägen. Ein Schwerverbrecher wird ja gerade deswegen eingesperrt und seiner Freiheit beraubt, weil es andere Güter gibt, die wichtiger sind als seine Freiheit, z.B. das Leben und die Sicherheit seiner potenziellen Opfer. Nun könnte man diesem Einwand entgehen, indem man die *These* abschwächt und nur verlangt, dass Freiheit *ceteris paribus* (d.h. wenn alle anderen Bedingungen gleich sind) besser ist als Unfreiheit. Dann wäre *These (2)* zunächst gesichert, wobei es immer noch Gründe geben könnte, sie zu bezweifeln: Ist es nicht manchmal so, dass wir gar nicht so dringend frei sein

105 Eine gute, knappe Einführung in die Willensfreiheitsdebatte in Quante 2017: Kap. X. Ausführlicher Keil 2017 und Kane 2005.

13 Das Problem des Übels

wollen? Denn Freiheit bedeutet auch, für die eigenen Entscheidungen verantwortlich zu sein. Wenn ich mich z.B. frei dazu entscheide, Philosophie zu studieren, dann trage ich auch die Verantwortung für die Konsequenzen, insbesondere wenn es schief geht und meine Lebenspläne sich nicht verwirklichen. Wenn mir aber mein Lebensweg von der Familie oder der Gesellschaft vorgegeben wird, bleibt mir diese Verantwortung erspart. Ich werde zwar gelegentlich über alle schimpfen, die mich daran gehindert haben, meine Träume zu verwirklichen, aber insgeheim bin ich vielleicht froh, dass andere mir sagen, was ich tun soll, statt selbst Verantwortung dafür zu tragen, es besser zu machen. These (2) ist vielleicht nicht so offensichtlich wahr, wie es den Anschein hat.

Auch *These (3)* erscheint zunächst einleuchtend, denn Freiheit besteht ja gerade darin, dass wir die Möglichkeit haben, uns zu entscheiden, ob wir so oder anders handeln wollen. Dennoch haben nicht wenige Philosophinnen und Philosophen (z.B. Thomas Hobbes, David Hume oder John Stuart Mill) auch unabhängig von religiösen Überlegungen die These vertreten, dass Freiheit und Determinismus miteinander vereinbar sind; diese Position wird als *Kompatibilismus* bezeichnet. Zentral ist hier die Unterscheidung zwischen Willensfreiheit und Handlungsfreiheit. Handlungsfrei zu sein, bedeutet tun zu können, was man will: Ich bin z.B. in diesem Sinne frei, mich in der Eisdiele für Schoko oder Vanille zu entscheiden, denn nichts und niemand hindert mich daran. Wäre ich im Gefängnis, hätte ich diese Freiheit nicht, denn ich könnte gar nicht zur Eisdiele gehen. Willensfrei hingegen bin ich nur dann, wenn ich auch wollen kann, was ich will, wenn also durch nichts anderes als meinen Willen bestimmt wird, ob ich Schoko oder Vanille bestelle. Und wenn ich mich aus freiem Willen für Schoko entscheide, ist es trotzdem wahr, dass ich mich genauso gut für Vanille hätte entscheiden können. Kompatibilisten erklären nun, dass der einzig sinnvolle Begriff von Freiheit der der Handlungsfreiheit ist. Dann aber hätte Gott sehr wohl die Möglichkeit zu verhindern, dass Menschen etwas Schlechtes tun, ohne ihnen damit ihre Freiheit zu nehmen, indem er ihnen nämlich jede Neigung zum Schlechten nimmt.¹⁰⁶ Diese Argumentation ist dem Theismus nicht fremd, denn ein ähnliches Problem stellt sich ja mit Blick auf Gott: Gott soll sowohl allmächtig und vollkommen frei als auch vollkommen gut sein – müsste er dann nicht auch in der Lage sein, etwas Schlechtes zu tun (vgl. Kap. 9.1e)? Die Verteidiger des Theismus laufen hier Gefahr, sich ein Eigentor zu schießen, denn ist damit Gott nicht das perfekte Gegenbeispiel für *These (3)*? Will man zwischen den beiden Abgründen (böser Gott oder unfreier Gott) balancieren, so kann man einräumen, dass Gott zwar prinzipiell die Möglichkeit hat, das Schlechte zu tun, spricht ihn aber dann von jeder Neigung dazu frei. Doch wenn das grundsätzlich möglich ist, warum konnte Gott nicht auch die Menschen so schaffen, dass sie prinzipiell frei sind, Leiden zuzufügen, aber einfach keine Neigung dazu haben? Für viele Menschen trifft das ja ohnehin bereits zu: Jede und jeder von uns hat die Möglichkeit, einen anderen Menschen zu töten, aber die wenigsten werden tatsächlich zum Mörder, denn es fehlt ihnen an einem inneren Antrieb, diese Möglichkeit auch zu realisieren. Dennoch haben wir alle die (Handlungs-)Freiheit, zum Mörder zu werden. Hätte also

106 So etwa Mackie 1955.

Gott nicht eine Welt schaffen können, in der die Menschen die Freiheit haben, einander zu töten, sich aber alle frei dazu entscheiden, von dieser Möglichkeit keinen Gebrauch zu machen? Ob man diese Option für denkbar hält, hängt davon ab, wie man das kompatibilistische Projekt insgesamt bewerten will. Ein zentraler Kritikpunkt lautet, dass die Kompatibilisten gar nicht verstehen, was „Freiheit“ eigentlich bedeutet. Würde ich beispielsweise durch einen ominösen Chip in meinem Gehirn von einem Superschurken auf subtile Weise kontrolliert – nämlich so, dass ich immer das Gefühl habe, genau das tun zu wollen, was der Superschurke mir eingibt – dann wäre ich im kompatibilistischen Sinne frei. Die Frage bleibt natürlich, ob diese Erwiderung nicht nach hinten losgeht und uns zum Eingeständnis zwingt, dass ein vollkommener Gott eben doch nicht frei sein kann. In jedem Fall verlangt These (3) von uns, einige Anpassungen an anderen Stellen unseres philosophischen Systems vorzunehmen, und es ist nicht klar, ob sich diese Anpassungen miteinander vereinbaren lassen.

These (4) behauptet, dass die Freiheit, das Schlechte zu tun, auch notwendigerweise zu Leiden führen wird. Hier allerdings könnte man fragen, warum ein allmächtiger Gott nicht immer dann eingreift, wenn Menschen im Begriff sind, etwas Schlechtes zu tun. Könnte Gott nicht einfach den Mörder, der gerade beschlossen hat, sein Opfer zu töten, daran hindern? Verteidiger von *These (4)* können hier einwenden, dass wir dann keine echte Freiheit hätten: Ich bin nicht frei, zu gehen wohin ich will, wenn mich jedes Mal, wenn ich die Tür aufmachen will, jemand zurückhält. Dieser Punkt spielt auch eine Rolle, wenn es darum geht, die sogenannte Verborgenheit Gottes (*divine hiddenness*) zu erklären: Wenn es einen Gott gibt, warum macht er seine Existenz nicht so offensichtlich, dass jeder Zweifel ausgeschlossen ist?¹⁰⁷ Eine Antwort auf diese Herausforderung bezieht sich wieder genau auf die Möglichkeit echter Freiheit und behauptet, dass Freiheit nur dann möglich ist, wenn wir nicht alles, was wir tun, unter dem wachsamen Auge Gottes tun müssen. Das allerdings führt zur nächsten Frage: Wie viel Leid sollte Gott durch seine Verborgenheit in Kauf nehmen, um echte Freiheit zu ermöglichen?

Diese Frage ist es, die *These (5)* so problematisch macht. Denn selbst wenn wir allen vorherigen Thesen zustimmen können, scheint es so, als könne der Wert der Freiheit nicht den Unwert des Übels aufwiegen, das durch sie zustande gekommen ist. Man denke nur an die Diktatoren des 20. Jahrhunderts wie Hitler, Stalin, oder Mao, die den Tod vieler Millionen Menschen zu verantworten und unvorstellbares Leid über die Welt gebracht haben. Wie groß muss der Wert der Willensfreiheit sein, dass wir nicht bereit wären, sie wenigstens ein bisschen zu beschränken und so dieses Leiden zu verhindern oder wenigstens zu mildern? Hier macht es doch einmal Sinn, den oben genannten Unterschied von logischem und evidentielltem Problem ins Spiel zu bringen: die *free-will-defense* mag, wenn man *These (1)* bis *(4)* akzeptiert, eine Lösung für das logische Problem darstellen, denn sie beseitigt den Widerspruch zwischen der Existenz Gottes und der Existenz des Leidens. Aber daraus folgt nur, dass Gott grundsätzlich manche Übel zulassen

107 Siehe dazu Schellenberg 2006, 2017a und 2017b. Zur Frage nach der Verborgenheit Gottes und der Willensfreiheit siehe Dumsday 2010.

13 Das Problem des Übels

könnte. Es erklärt nicht, warum Gott ein derartiges Ausmaß an Leiden zulässt. Ein allgütiger Gott dürfte ja nicht mehr Übel zulassen als unbedingt notwendig sind, um das hohe Gut der Freiheit zu erreichen. Eine Chirurgin darf ihrem Patienten durch die Blinddarmoperation Schmerzen zufügen, um so sein Leben zu retten. Aber sie darf nicht auf eine Narkose verzichten. Ebenso dürfte auch Gott nur solche Übel erlauben, die weder sinnlos noch vermeidbar sind, und nur so viele, dass ihr Unwert niemals den Wert der Güter übersteigt, die durch sie erreicht werden sollen (sonst sind die oben genannten Bedingungen nicht mehr erfüllt). Dass dies auf alle Übel in der Welt zutrifft, darf bezweifelt werden. These (5) fordert uns auf, den Wert zweier Weltzustände gegeneinander abzuwägen: eine Welt, in der es Freiheit und Leiden gibt, gegen eine Welt, in der es weder das eine noch das andere gibt – sind wir sicher, dass wir mit unserer Welt das bessere Geschäft gemacht haben?

(b) Der Wert des Leidens

Eine wichtige Frage haben wir bisher noch nicht angesprochen: Selbst wenn man bereit ist, die *free-will-defense* trotz ihrer Probleme zu akzeptieren, wie erklärt man dann die physischen Übel? Pandemien und Hungersnöte sind ja keine Folge menschlicher Freiheit. Der einfachste Ausweg wäre es, sie den freien Handlungen anderer Wesen (z.B. böser Dämonen) zuzuschreiben. Aber das funktioniert nicht aus Gründen, die wir schon besprochen haben (vgl. Kap. 13.1), denn warum sollte ein allmächtiger Gott solche Wesen in seine Schöpfung aufnehmen? Auch hier besteht die einzig sinnvolle Lösung darin, höhere Güter zu finden, zu deren Verwirklichung Gott die physischen Übel in Kauf nehmen muss. In der Gegenwart hat besonders Richard Swinburne diesen Ansatz verfolgt. Seiner Meinung nach sind die physischen Übel eine unvermeidliche Konsequenz, wenn Gott eine Welt schaffen möchte, in der Menschen echte Freiheit besitzen. Dazu führt er zwei Argumente an.

(a) Erst durch das Übel werden bestimmte intrinsisch wertvolle Verhaltensweisen oder Tugenden ermöglicht: Mitleid zu zeigen, indem man beispielsweise ehrenamtlich in einem Hospiz arbeitet, ist eine großartige Tugend, und Mitleid mit anderen zu empfinden, macht uns zu besseren Menschen. Aber Mitleid kann es eben nur dann geben, wenn auch jemand leidet. Ebenso kann ich nur dann Tapferkeit beweisen, indem ich einen Verletzten aus einem brennenden Auto berge, wenn mir auch Gefahr droht. Wenn Gott aber den Menschen die Möglichkeit geben will, sich im Angesicht von Gefahren zu bewähren und durch selbstloses Mitgefühl zu wahrer Größe heranzuwachsen, dann muss er eine Welt schaffen, in der es Gefahr und Leid gibt.¹⁰⁸

108 Swinburnes Argument ähnelt hier stark einem anderen Ansatz, der sogenannten *soul-making*-Theodizee von John Hick (vgl. Hick 1978). Hick nimmt an (in Anlehnung an den antiken Theologen Irenäus), dass die Schöpfung unfertig ist und die Menschen die Aufgabe haben, sich spirituell und moralisch weiterzuentwickeln, bis sie Gott ähnlich geworden sind. Dazu muss es aber die Möglichkeit geben, sich im Leiden zu bewähren und zu wachsen. Hick und Swinburne stimmen überein, dass zur Verwirklichung moralischer und spiritueller Tugenden ein gewisses Ausmaß an Leiden unvermeidlich ist, wobei Swinburne eher die Freiheit betont, Hick eher die Tugend.

(b) Wenn echte Freiheit bedeutet, sich zwischen richtig und falsch zu entscheiden, dann müssen wir auch wissen, was es heißt, sich für das Richtige oder das Falsche zu entscheiden. Das wissen wir aber nur aus Erfahrung. Daher muss es z.B. giftige Pflanzen geben, an denen Menschen sterben, denn ohne die Erfahrung, dass solche Gifte tödlich sind, wäre es unmöglich, eine echte Entscheidung zu treffen, ob man einen anderen vergiften soll oder nicht. Ohne das physische Übel wäre die Welt eine Welt, in der wir zwar Entscheidungen treffen könnten, die aber weder in die eine noch in die andere Richtung gravierende Konsequenzen hätten. Das aber ist für Swinburne keine echte Freiheit, sondern nur eine „Spielzeugwelt“ (Swinburne 2004: 264). Echte Freiheit und echte Tugend sind nur dann möglich, wenn auch etwas auf dem Spiel steht. Aber rechtfertigt das wirklich die Übel in der Welt?

(a) Ein wichtiger *moralischer* Einwand lautet, dass Freiheit und Tugend nur dann als Rechtfertigung des Übels taugen, wenn die Übel auch tatsächlich etwas zur Entwicklung von Freiheit und Tugend beitragen. Aber wie viele Menschen sind im Verlauf der Menschheitsgeschichte an Krankheiten gestorben, ohne dass es sie oder jemand anderen stärker, mitleidvoller oder demütiger gemacht hätte? Wenn Swinburne Recht hat, dann müssten – so absurd es klingt – die Opfer des Leidens immer von ihrem Leiden profitieren, denn sonst wäre das Übel sinnlos und nicht gerechtfertigt. Sicher, es gibt Fälle, in denen Menschen daran wachsen, eine schwere Krankheit zu überwinden, so dass dieses Leiden ihr Leben letztendlich zum Positiven gewandelt hat. Aber welche Tugenden kann sich ein kleines Kind dadurch erwerben, dass es im Alter von drei Jahren an Polio stirbt? Swinburne entgegnet, dass vielleicht nicht die Betroffenen selbst durch ihr Leiden profitieren, aber möglicherweise andere, die aus deren Leiden lernen können oder dadurch die Möglichkeit haben, sich durch Mitleid, Nächstenliebe und Aufopferungsbereitschaft auszuzeichnen. Aber das würde bedeuten, dass Gott unbeteiligte Dritte ohne deren Einverständnis zum Wohle anderer leiden lassen muss – ähnlich wie ein Vater, der das Kaninchen seiner Kinder verhungern lässt, um ihnen Verantwortungsbewusstsein beizubringen.

(b) Darüber hinaus muss man Swinburne vorwerfen, dass er einem *logischen* Missverständnis aufsitzt, was das Verhältnis von Tugend und Leiden betrifft. Es stimmt nicht, dass es das Leiden gibt, weil Tugenden wertvoll sind, sondern Tugenden sind wertvoll, weil es Leiden gibt. Sicher, Mitleid ist eine Tugend und in einer Welt ohne Leid könnte es aus rein begrifflichen Gründen kein Mitleid geben. Aber warum ist Mitleid überhaupt ein *Wert*? Der Wert des Mitleids hängt ja davon ab, dass es Leid gibt, so dass in einer Welt ohne Leiden zwar kein Mitleid existieren könnte, aber das Mitleid auch keinerlei Wert hätte. In einer Welt ohne Leiden gibt es kein Mitleid mehr, aber das ist kein Verlust, denn was verlorengegangen ist, ist in einer Welt ohne Leiden wertlos geworden. Ebenso hat Monopoly-Geld nur innerhalb des Spiels einen Wert. Und während ich mich im Spiel ärgern kann, einen Fünfhunderter zu verlieren, wäre es albern, diesen Verlust außerhalb des Spiels zu bedauern. Die Bedingungen, die dem Papierstück seinen Wert verliehen haben, sind nicht mehr gegeben. Schöner, als ich das kann, drückt

13 Das Problem des Übels

der englische Dichter William Blake diesen Gedanken in seinem Gedicht *I heard an Angel* aus:

Mercy could be no more
If there was nobody poor.
And pity no more could be
If all were as happy as we.
(Blake 1996: 124)

(c) Eine letzte Frage ist, wie dieses Argument das Leiden der Tiere erklären soll. Tiere haben im Gegensatz zum Menschen kaum die Möglichkeit, überhaupt tugendhaft zu sein, sind aber trotzdem weit größerem Leiden ausgesetzt als Menschen. Dieser Einwand betrifft nicht nur Swinburnes Theodizee, sondern eigentlich alle Versuche, das Leiden zu begründen, denn Tiere haben keine Willensfreiheit, deren Wert ihr Leiden rechtfertigen könnte. Eine Theodizee, die das Leiden der Tiere ernst nimmt, steht vor noch größeren Herausforderungen als eine, die nur den Menschen im Blick hat.

13.5 Das Übel der Theodizee

Falls Sie die Überlegungen der vorangegangenen Abschnitte verstörend oder zynisch finden, sind Sie nicht allein. Seit dem Ende des 20. Jahrhunderts mehren sich in der Philosophie Stimmen, die das Projekt einer Theodizee für prinzipiell verfehlt halten. Der Versuch, die Existenz Gottes angesichts des Leidens in der Welt zu rechtfertigen, scheint vielen bereits in sich moralisch fragwürdig zu sein. Denn jede Theodizee muss eine implizite Teleologie annehmen: Letzten Endes ist das Übel immer *gut für etwas*. Aber wer so denkt, kann das Leiden nicht mehr ernst nehmen, denn alles Leiden muss ihm als letzten Endes nicht so schlimm erscheinen – schließlich ist es nur der unvermeidliche Preis eines höheren Gutes, und könnten wir die Welt mit den Augen Gottes sehen, würden wir erkennen, dass es nur ein geringer Preis ist. Wer eine Theodizee vertritt, ist immer auf die These festgelegt, dass es keine sinnlosen Übel geben kann. Jedes Leiden, so sinnlos es auch erscheinen mag, muss aus kosmischer Perspektive einem höheren Gut dienen. Aber wie glaubwürdig ist diese These? Kann man wirklich die Geschichte der Menschheit (oder nur die Nachrichten) anschauen und daran festhalten, dass es keine sinnlosen Übel gibt?¹⁰⁹ Ein Beispiel aus meinem eigenen Bekanntenkreis: Bei einer jungen Frau, die gerade mit ihrem ersten Kind schwanger ist, wird eine Krebserkrankung diagnostiziert. Eine Chemotherapie, die das ungeborene Kind töten würde, lehnt sie ab. Ihr Zustand verschlechtert sich über die kommenden Monate immer weiter, bis die Ärzte beschließen, das Kind vorzeitig per Kaiserschnitt auf die Welt zu holen, weil ihr die Zeit ausgeht. Mit letzter Kraft übersteht die Mutter die Operation und stirbt wenige Tage, nachdem sie ihr Kind zu ersten und einzigen Mal gehalten hat. Welcher Sinn lässt sich im unermesslichen Leiden der jungen Frau und des Kindes, des Vaters und der Großeltern finden? Wo hat

109 Manche ja. Swinburne schreibt in bemerkenswerter Ehrlichkeit: „I must admit that whenever I write sentences like the above and then watch some of the world’s horrors on TV, I ask myself, ‚Do I really mean this?‘ But in the end I always conclude that I do.“ (Swinburne 2002: 305.)

dieses Leiden die Welt besser gemacht? Skeptische Theisten könnten antworten, dass wir es vielleicht nicht wissen, aber dass es eine Antwort geben muss. Doch selbst wenn es eine Antwort gibt, scheint allein der Versuch, hier eine plausible Rechtfertigung zu finden, grausam und unmoralisch zu sein. Kann man angesichts dieses Leidens noch behaupten, dass am Ende alles seine Richtigkeit haben muss, ohne hartherzig und gefühllos zu werden?

Falls es wirklich ein höheres Gut gibt, das Gott nur durch dieses Leiden erreichen konnte, muss er sich vorwerfen lassen, die Würde der leidenden Personen verletzt zu haben. Es ist ein Grundprinzip der Moralität, Personen niemals nur als Mittel zum Zweck, sondern immer auch als Zweck an sich zu behandeln.¹¹⁰ Natürlich sind Personen oft Mittel zum Zweck: Wenn mein Physiotherapeut mich massiert, dann ist er für mich ein Mittel, um meine Rückenschmerzen loszuwerden. Aber wenn ich mich bedanke und ihn für seine Dienste bezahle, behandle ich ihn nicht mehr ausschließlich als Mittel, sondern respektiere ihn als Person mit eigenen Rechten und Bedürfnissen. Würde ich hingegen wortlos verschwinden ohne zu bezahlen, hätte ich ihn als bloßes Mittel zum Zweck behandelt, denn er spielt als Person für mich keine Rolle mehr und wird austauschbar. Ein Gott aber, der mich leiden lässt, um höhere Güter zu gewinnen, macht aus mir ebenfalls ein reines Mittel zum Zweck – zumindest dann, wenn ich nicht in den Genuss dieser Güter kommen kann. Und wer, wie die Mutter in meiner Geschichte, am Ende tot ist, hat am Ende für nichts gelitten. Manche würden hier erwidern, dass Gott dieses Leiden im Jenseits wiedergutmachen wird und auf die biblische Versprechung verweisen, dass Gott am Ende „alle Tränen von ihren Augen abwischen wird“ (Offb 21, 4), so dass letztlich doch jeder in den Genuss derjenigen Güter kommt, für die Gott ihn leiden lässt. Doch diese angebliche Kompensation macht das Leiden ja nicht ungeschehen. Kompensation ist immer nur die zweitbeste Lösung: Wer Opfer eines brutalen Angriffs oder einer Vergewaltigung wird, erhält eine Kompensation in Form von Schmerzensgeld. Aber selbstverständlich kann diese Kompensation das erlittene Leid nicht wieder ausgleichen, und das Beste wäre es, wenn das Verbrechen niemals geschehen wäre. Wie könnte dann ein vollkommen guter Gott uns zugunsten anderer leiden lassen, selbst wenn (und das ist ein großes „Wenn“, siehe Kap. 14) uns am Ende ein glückliches Leben nach dem Tod erwartet?

Das Problem des Übels ist eine massive und bleibende Herausforderung für jeden theistischen Gottesglauben – wenn es einen Gott geben soll, dann muss geklärt werden, woher das Übel kommt und wie Gott dieses Übel zulassen konnte. Nichts ist eine größere Quelle des Zweifels an der Existenz Gottes als die Realität des Leidens, und es ist nicht klar, wie diese Zweifel überwunden werden können.

Quellen

Augustinus Privationslehre ist nachzulesen in seinen *Bekenntnissen* (*Confessiones*), Buch VII (Augustinus 2003) und seiner Abhandlung *Über die Natur des Guten* (*De natura boni*, Augustinus 2010). Leibniz' Schlüsseltext zum Thema ist seine *Theodicee* (Leibniz 1996b)

110 Die sogenannte Zweckformel des kategorischen Imperativs von Kant. Für eine genaue Erläuterung siehe Hübner 2021: 196-205.

13 Das Problem des Übels

Literatur

Allgemein: McBrayer/Howard-Snyder 2013. (eher optimistisch): Kreiner 2005. Stosch 2018. (eher pessimistisch): Streminger 2016. Hoerster 2017. Neuere Ansätze: Hick 1978. Swinburne 1998 und 2004: Kap. 11. Van Inwagen 2006. Stump 2012. Adams 1999. Gegen Theodizee: Phillips 2004. Tilley 1991. Leid der Tiere: Murray 2008.

Diskussionsfragen

- Gibt es noch andere Güter als Freiheit, die notwendige Übel rechtfertigen könnten?
- Wie könnten Theisten versuchen, das Leiden der Tiere zu begründen?
- Wenn eine Theodizee wirklich zynisch und gefühllos ist, was würde daraus folgen? Ist sie deshalb falsch?

Sachregister

- Allmacht 140, 142–144, 146, 149, 193, 202
Allwissenheit 140, 144–146, 149, 207
Analogie 93, 102, 103, 160, 171, 172, 174, 176, 178, 179, 181, 189
Aseität 138, 139
brahman 23, 137, 150, 151
Deismus 137, 149, 150
dharma 13, 17
divine command theory 111
Evidentialismus 30–33, 41, 43–46, 53, 125
Evolution 29, 172, 175, 223, 224
Ewigkeit 33, 140, 141, 145, 160, 229
Existenz 7, 25, 26, 30–32, 37, 38, 41, 44, 45, 51–53, 56, 57, 61, 64, 65, 68, 73, 75, 76, 78, 99, 109, 114, 116–120, 123, 126, 128, 129, 133, 138–141, 153–160, 162–169, 171, 172, 182, 183, 185, 186, 188, 190, 193–206, 209, 212, 213, 216, 217, 219–223, 225, 226, 228
Exklusivismus 77, 81–84, 86, 91
Expressivismus 93, 95
Fiktionalismus 93, 100, 101
Funktionalismus 19
Inklusivismus 77, 81, 83, 84, 86
intelligent design 179
Kompatibilismus 208
Mem 29
Metapher 93, 103, 104
Mystik 69, 75, 151
Nonkognitivismus 36, 95, 97
Objektivismus 110, 111, 116
Pantheismus 137, 140, 150
Perennialismus 74
perfect being theology 138
Person 14, 49, 54, 55, 58, 59, 84, 89, 95, 108, 116, 129, 146, 147, 149, 150, 162, 178, 192, 213, 216–227, 229
Pluralismus 77, 81, 84, 86, 91, 92
Prozesstheologie 137, 148, 149, 202
Realismus 79, 80, 94, 95, 97, 100
Reinkarnation 217–219, 222–224
Relativismus 77, 79–81, 99, 110
Seele 11, 23, 31, 34, 35, 61, 75, 79, 81, 83, 93, 119, 126, 127, 147, 215, 217–226, 229
Subjektivismus 110
Theismus 137–139, 148–150, 168, 179, 184, 199–202, 205, 208
Transzendenz 140, 150
Verifikation 34–37, 68–70
Willensfreiheit 146, 206–209, 212

Personenregister

- Al-Ghazali 167
Alston, William 71
Anselm von Canterbury 138, 185
Aristoteles 153
Augustinus 12, 140, 145, 185, 203, 204, 226, 227
Ayer, Alfred 34–36, 95, 96
Boethius 140, 145
Bostrom, Nick 184
Braithwaite, Richard 96, 97
Carnap, Rudolf 34–37, 95, 96
Cicero 11
Clarke, Samuel 153
Clifford, William 30–32, 44, 55
Cusanus, Nikolaus 83
Darwin, Charles 28, 125
Dawkins, Richard 29, 39
Descartes, René 46, 142, 185, 219–221, 225
Epikur 10
Flew, Antony 31–33, 37, 38, 65, 88
Freud, Sigmund 27, 30, 49, 116, 117
Gaunilo von Marmoutiers 191
Geach, Peter 97, 221
Hare, Richard 38
Hartshorne, Charles 148
Hick, John 84–86, 210, 227
Hume, David 131–135, 153, 159, 164, 171–173, 176, 179, 185, 190, 208, 220, 226
Irenäus von Lyon 225
James, William 11, 19, 49, 53–56, 60, 61, 63, 217
Kant, Immanuel 90, 91, 109, 114, 117–120, 149, 153, 171, 179, 185, 190, 193–197, 213
Kierkegaard, Sören 56–60, 91, 111, 112
Kohlberg, Lawrence 114
Laktanz 11
Lanczkowski, Günther 17
Leibniz, Gottfried Wilhelm 153, 162–165, 168, 185, 199, 224
Luhmann, Niklas 19
Malinowski, Bronislaw 19, 20
Mani 202
Marx, Karl 10, 26, 27, 30, 49
Mitchell, Basil 38
More, Henry 173
Newman, John Henry 109, 114–117
Otto, Rudolf 18, 35, 63, 64
Paley, William 176
Pascal, Blaise 49–53, 90
Persinger, Michael 72
Plantinga, Alvin 46–49, 87, 185
Platon 153, 218, 220
Popper, Karl 36, 37
Russell, Bertrand 31, 32, 39, 44, 55, 113, 165, 173, 190, 215
Shandy, Tristram 167
Smart, Ninian 10, 21
Soskice, Janet 103, 104, 148
Spinoza 150
Swinburne, Richard 44, 62, 65, 67, 68, 139, 210–212
Thomas von Aquin 44, 49, 55, 102, 141, 144, 153, 154, 225
Voltaire 149
Whitehead, Alfred North 148
Williams, Bernard 228, 229
Wittgenstein, Ludwig 20, 21, 33, 74, 97–100