

# Richard Schaefflers Religionsphilosophie *nach* der sprachanalytischen Wende

*Oliver J. Wiertz*

Richard Schaefflers Verdienste um die deutschsprachige Religionsphilosophie zu rühmen, heißt Eulen nach Athen und Weißwürste nach München zu tragen. Aber im Folgenden soll doch wenigstens ein wertvoller Aspekt der Schaefflerschen Religionsphilosophie besonders herausgestellt werden: seine unvoreingenommene, aber alles andere als unkritische, Beschäftigung mit der analytischen Religionsphilosophie, die ihm seit dem Ende der siebziger Jahre als Gesprächspartner dient. Sie bildet in Verknüpfung mit einer transzendental gewendeten philosophischen Theologie und der besonders in den Religionswissenschaften breit rezipierten phänomenologischen Methode<sup>1</sup> das Schaefflersche Dreigestirn einer grundlegenden religionsphilosophischen Methode. In diesem Sinn lässt sich das »nach« im Titel, in Entsprechung zum lateinischen »secundum«, als »gemäß« verstehen. Richard Schaeffler hat in seiner Religionsphilosophie Einsichten und Methoden der analytischen Philosophie aufgenommen.

Aber wer ist dieser philosophische Gesprächspartner Schaefflers, namens »analytische Religionsphilosophie«? Im Folgenden muss zuerst geklärt werden, was unter analytischer (Religions-)Philosophie zu verstehen ist. Danach soll kurz angedeutet werden, wie sich Schaefflers Bezug auf analytische Religionsphilosophie zu dem hier vorgestellten Bild analytischer Religionsphilosophie verhält und drittens, welche möglichen Konsequenzen sich aus der Reflexion auf dieses Verhältnis für Schaefflers Religionsphilosophie ergeben.

---

<sup>1</sup> Schaeffler 2002, 281.

1

Wenn erklärt werden soll, was unter »analytischer Religionsphilosophie« zu verstehen ist, muss zuerst die Bedeutung der allgemeinen Bezeichnung »analytische Philosophie« geklärt werden. Der Ausdruck »analytische Philosophie« lässt sich nicht im Sinn der Angabe von einzelnen notwendigen und gemeinsam hinreichenden Bedingungen der korrekten Verwendung definieren.<sup>2</sup> Das dürfte wohl am wenigsten analytische Philosophen selbst überraschen, denn wenn man sicher etwas aus der langwierigen philosophischen Diskussion z. B. um den Bedeutungs- oder den Wissensbegriff innerhalb der analytischen Philosophie lernen kann, dann, dass eine erfolgreiche Begriffsanalyse nicht notwendig entweder zu einer Definition im strikten Sinn oder zur Brandmarkung eines Begriffs als sinnlos bzw. hoffnungslos unbestimmt führen muss.

Aber auf der anderen Seite stimmt es weder, dass niemand weiß, was analytische Philosophie ist<sup>3</sup>, noch dass die Unterscheidung zwischen analytischer und nichtanalytischer (manchmal zu Unrecht als »kontinentale Philosophie« bezeichneter) Philosophie eine abgedroschene und irreführende Dichotomie ist.<sup>4</sup> Dies lässt sich leicht an folgendem Gedankenexperiment verdeutlichen. Hans liest einen Monat lang jeden Tag vormittags die aktuellen Ausgaben des »Journal of Philosophy« oder von »Mind« und nachmittags Werke von Plotin, Fichte, Nietzsche, Heidegger und Derrida. Nach einem Monat wird Hans feststellen, dass er sicherlich sowohl vormittags als auch nachmittags philosophische Werke gelesen hat, die zumindest zum Teil ähnliche Probleme behandeln, aber er wird wohl genauso sicher feststellen, dass die vor- bzw. nachmittägliche Lektüre den Ergebnissen unterschiedlicher Arten »intellektueller Aktivität« galt.<sup>5</sup> Dieser Eindruck würde sich noch verstärken, wenn er sich auf den Bereich der Religionsphilosophie konzentrierte und vormittags nur Ausgaben von »Faith and Philoso-

---

<sup>2</sup> Ähnlich auch die Einschätzungen z. B. von P. Hylton und A. P. Martinich und D. Sosa; siehe Hylton 1998, 54; Martinich/Sosa 2001, 4.

<sup>3</sup> So B. Leiter z. B. in seinem Beitrag: »What is »Analytic« Philosophy? Thoughts from Fodor« unter folgender Internetadresse: [http://leiterreports.typepad.com/blog/2004/10/what\\_is\\_analyti.html](http://leiterreports.typepad.com/blog/2004/10/what_is_analyti.html)

<sup>4</sup> So z. B. Anat Matar; siehe Matar 1998, 71.

<sup>5</sup> Glock 2008, 9. Das Gedankenexperiment stammt ursprünglich von Peter Bieri (Bieri 2007, 3).

phy« und nachmittags nur Ausgaben des »Jahrbuchs für Religionsphilosophie« lesen würde.

Die Rede von analytischer Philosophie als einem distinkten Phänomen hat ein fundamentum in re.<sup>6</sup> Aber lässt sich dieses Fundament genauer bestimmen?

Der Versuch einer Charakterisierung mit Bezug auf angebliche typische Thesen, Themen und Methoden führt nicht weiter, da diese zu unterschiedlich sind. Dagegen lässt sich analytische Philosophie zumindest teilweise mit Hilfe ihrer methodologischen Ideale charakterisieren. Präzision des Ausdrucks, die Begründung vorgebrachter Behauptungen und Klarheit der Argumentation (im Sinn der leichten Erkennbarkeit der argumentativen Struktur und der Voraussetzungen der Argumentation) stellen im Allgemeinen (aber nicht notwendig im Einzelfall) wichtige methodologische Ideale in der analytischen Philosophie dar, aber sicherlich nicht allein in ihr, wenn man nicht z. B. Platon, Aristoteles, Thomas von Aquin oder Descartes als analytische Philosophen klassifizieren will.

Analytische Philosophie lässt sich wohl am ehesten als eine Tradition charakterisieren. Dabei sollen zwei konstitutive Merkmale zumindest philosophischer Traditionen unterschieden werden: einen kognitiven Kern und dessen Weitergabe. Kognitiver Kern einer philosophischen Tradition ist die Menge der Überzeugungen, Themen und Methoden bzw. Praktiken, die in einer Gruppe über einen bestimmten Zeitraum hinweg sozial vermittelt werden und einen, zumindest schwachen, normativen Charakter besitzen und insofern Grundlage für die weitere Entwicklung der Gruppe ist. Dabei ist weder erforderlich, dass innerhalb einer Tradition von deren Mitgliedern immer der gesamte Kern rezipiert bzw. weitergegeben wird oder im Prozess der Weitergabe dieser Kern unverändert bleibt. Eine Tradition ist keine statische Größe, sondern »Traditionen verkörpern, wenn sie lebendig sind, kontinuierliche Konflikte.«<sup>7</sup> Es genügt, wenn es zwischen

---

<sup>6</sup> Gegen Preston 2004, 462.

<sup>7</sup> MacIntyre 1995, 296. Weniger hilfreich ist wohl die Bestimmung der Kategorie des Ausdrucks »analytische Philosophie« als eines aktuellen Forschungsprogramms im Sinn von Lakatos, wie z. B. in der Vorstellung des »Electronic Journal of analytic philosophy« auf der Website der Intute-database ([www.intute.ac.uk/artsandhumanities/cgi-bin/search.pl?term1=analytic+philosophy&submit.x=0&submit.y=0&submit=Go&limit=0&subject=artsandhumanities](http://www.intute.ac.uk/artsandhumanities/cgi-bin/search.pl?term1=analytic+philosophy&submit.x=0&submit.y=0&submit=Go&limit=0&subject=artsandhumanities)). Unter einem Forschungsprogramm ist die Summe der verschiedenen Stufen zu verstehen, durch die eine die Forschung leitende Idee hin-

den jeweiligen Mitgliedern Überlappungen in Bezug auf einzelne Bestandteile des Kerns und Beeinflussungen zwischen einzelnen Mitgliedern gibt; ein sich durchziehender roter Faden ist für die Konstitution einer Tradition nicht notwendig.<sup>8</sup>

Wenn diese Charakterisierung der analytischen Philosophie als einer Tradition korrekt ist, muss man ihre Geschichte betrachten, um zu verstehen, was analytische Philosophie ist. Dies soll im Folgenden in einem Zeitraffer geschehen, wobei ich mich v.a. auf die analytische *Religionsphilosophie* konzentriere, deren Geschichte ich in vier Phasen einteile.<sup>9</sup>

### 1. *Der Vorwurf der kognitiven Sinnlosigkeit der religiösen Sprache*

Inhalt der ersten Phase ist das Verdikt der kognitiven Sinnlosigkeit, das der logische Positivismus/Empirismus über alle Sätze aussprach, die weder analytisch sind, noch dem positivistischen Falsifikations- bzw. Verifikationskriterium der Bedeutung genügen. Da religiöse Sätze weder analytisch sind, noch dem engen empiristischen Sinnkriterium genügen, gelten sie als kognitiv sinnlos, d.h. besitzen angeblich keinen Wahrheitswert. In dieser ersten Phase kann nur in abgeschwächter Form von analytischer Religionsphilosophie die Rede sein, da die »[...] analytische Religionsphilosophie [...] mit einem Text [beginnt], der sie eigentlich überflüssig machen sollte, nämlich mit Ayers *Language, Truth and Logic*.«<sup>10</sup> Nach Ayers Abrechnung mit dem kog-

---

durchgeht. Diese leitende Idee bildet den harten Kern des Forschungsprogramms, der von einem Ring von sich ändernden Annahmen umgeben ist, die den Kern u.a. vor Problemen schützen sollen (siehe Larvor 1998, 50–52). Der Begriff des »Forschungsprogramms« (Lakatos 1980) hat zwar den Vorteil, dass ihm bereits der Abschied von Akkumulationsvorstellungen eingeschrieben ist, aber es ist gerade fraglich, ob es eine die analytische Philosophie »leitende Idee« und damit einen Kern gibt.

<sup>8</sup> In Wittgensteins Terminologie: es genügen Familienähnlichkeiten; siehe dazu Hylton 1998. Eine ähnliche Kennzeichnung der analytischen Philosophie findet sich in Glock 2008, Kap. 8.

<sup>9</sup> Kriterien der Einteilung sind die Veränderungen bzw. veränderten Schwerpunkte in dem Kanon von Fragen, Problemen, Methoden und Autoren/Texten, auf die sich die Diskussion innerhalb der analytischen Religionsphilosophie vorwiegend bezieht. Die Entwicklungen innerhalb der analytischen Religionsphilosophie lassen sich im Großen und Ganzen parallel zu den Entwicklungen des Mainstreams der analytischen Philosophie verstehen.

<sup>10</sup> Halbig 2003, 27.

nitiven Anspruch religiöser Sätze kommt die religionsphilosophische Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie vorerst zum Erliegen.

## 2. *Der logische Status religiöser Sätze*

Die zweite Phase der analytischen Religionsphilosophie begann nach dem zweiten Weltkrieg. Es bot sich jetzt eine Alternative zum logischen Empirismus/Positivismus an: die sogenannte »ordinary language philosophy«, zu der hier der Einfachheit halber auch der späte Wittgenstein gezählt werden soll.<sup>11</sup> Diese Richtung der analytischen Philosophie, die auch als »sprachanalytische Philosophie« im engeren Sinn bezeichnet wird,<sup>12</sup> lehnte die positivistische Privilegierung der (Natur-)Wissenschaften als alleinige Quelle von Wissen über die Welt, eine formale Idealsprache als Maßstab philosophischer Sprache und eine einheitliche empiristische Bedeutungstheorie ab und suchte eine Alternative, indem sie auf die vielen unterschiedlichen Weisen hinwies, in der Wörter und Sätze in der Alltagssprache gebraucht werden. Die unterschiedlichen Weisen des Sprachgebrauchs dürfen nicht an einem einzigen, universalen Kriterium gemessen werden, sondern die einzelnen »Sprachspiele«, ein Ausdruck Wittgensteins, der zu einem Schlagwort in dieser zweiten Phase wurde, sind autonom.

Diese Einsichten wirkten sich auch auf dem Gebiet der Religionsphilosophie aus.

John Wisdom eröffnete in seinem Aufsatz »Gods« von 1945 wieder die religionsphilosophische Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie, indem er auf die wirklichkeits*deutende* (nicht wirklichkeits*abbildende*) Funktion religiöser Sätze hinwies.<sup>13</sup> Religiöse Men-

---

<sup>11</sup> Genaugenommen kann Wittgenstein nicht als Vertreter der »ordinary language philosophy« im engen Sinn eingeordnet werden, die eher mit Oxford-Philosophen wie Ryle, Austin oder Strawson verbunden wird. Aber neben wichtigen Unterschieden zwischen Wittgenstein und den genannten Philosophen bestehen wichtige grundsätzliche Übereinstimmungen (zu einer knappen Darstellung der Unterschiede und Ähnlichkeiten zwischen der Philosophie Wittgensteins und derjenigen der Oxford-Schule siehe Urmson 1988, 301).

<sup>12</sup> Siehe z. B. Runggaldier, E., *Analytische Sprachphilosophie*, Stuttgart, Berlin, Köln 1990 (Grundkurs Philosophie 11), 17–27.

<sup>13</sup> Dalferth 1988, 20. Zu Wisdoms Aufsatz siehe u. a. Dalferth 1974, 35 f.

schen sehen nicht mehr oder andere Tatsachen als Atheisten und in diesem Sinn haben religiöse Sätze nichts mit den Tatsachen zu tun. Aber es ist auch nicht so, dass es bei der Auseinandersetzung zwischen religiösen und nichtreligiösen Menschen kein Richtig oder Falsch und keine Rationalität gibt. Es geht vielmehr »[...] um die Konkurrenz zweier Modelle, die beide die gleichen Züge der Wirklichkeit in Betracht ziehen, aber sie verschieden interpretieren und anders erklären und so unterschiedliche Reaktionen und Einstellungsweisen zur Welt provozieren«<sup>14</sup>.

Dass allerdings auch nach dem Niedergang des logischen Positivismus dessen Geist innerhalb der analytischen Religionsphilosophie lebendig blieb, zeigt die berühmte Falsifikationsdebatte, die durch Flews These ausgelöst wurde, dass religiöse Sätze kognitiv sinnlos sind, da sie sich nicht empirisch falsifizieren lassen.<sup>15</sup>

Die Antworten auf Flews Herausforderung lassen sich grob in zwei Gruppen einteilen. Die »liberale« Richtung gesteht Flew zu, dass religiöse Sätze keine Wahrheitsansprüche stellen, also keine Aussagen sind, aber wichtige andere Funktionen erfüllen, z. B. eine grundsätzliche Einstellung zur Wirklichkeit ausdrücken (Hare)<sup>16</sup> oder die Bindung an eine bestimmte Lebensweise und die Absicht, sich entsprechend dieser Lebensweise zu verhalten, kundtun (Braithwaite)<sup>17</sup>. Diese Gruppe von Antworten nimmt eine Reinterpretation traditioneller religiöser Ausdrücke vor, um Flews Angriff zu begegnen.<sup>18</sup>

Dagegen steht die »konservative« Gruppe von Antworten auf Flew: In ihr wird die traditionelle kognitivistische Deutung zumindest einiger religiöser Sätze vertreten. Entweder bestreiten Vertreter dieser Gruppe den Status des empiristischen Falsifikationskriterium als angemessenes Instrument zur Unterscheidung kognitiv sinnvoller von kognitiv sinnlosen Sätzen oder sie erkennen Flews Falsifikationskriterium an, versuchen aber zu zeigen, dass theistische Sätze mit bestimmten empirischen Tatsachen unvereinbar sind.

D. Z. Phillips vertritt in prominenter Weise eine religionsphiloso-

---

<sup>14</sup> Dalferth 1974, 35.

<sup>15</sup> Flew 1974.

<sup>16</sup> Hare 1974.

<sup>17</sup> Braithwaite 1974.

<sup>18</sup> So bedeutet z. B. »Gott liebt alle Menschen« nach Braithwaite nicht, dass Gott tatsächlich alle Menschen liebt, sondern das Bekenntnis zu einer »agapeistischen Lebensweise.« Braithwaite 1974, 178.

phische Wittgensteinrezeption, die unter dem Namen »Wittgensteinianischer Fideismus« für heftige Kontroversen sorgte, da er eine fideistische und nonkognitivistische Position zu vertreten schien. Nach ihm ist das religiöse Sprachspiel autonom und darf weder an den Funktionen von Sätzen in anderen Sprachspielen noch mit Kriterien anderer Sprachspielen, wie z. B. dem Falsifikationskriterium, gemessen werden. Da religiöse Sätze keine gewöhnlichen Aussagen sind, die eine von ihnen unabhängige Wirklichkeit beschreiben, sind sie auch nicht mit den gewöhnlichen semantischen oder epistemologischen Kriterien gewöhnlicher Aussagen zu messen. Das religiöse Sprachspiel unterliegt keiner rationalen Bewertung von außerhalb und benötigt keine Argumente für seine Rationalität.<sup>19</sup> Hier deutet sich bereits ein neues Thema der analytischen Religionsphilosophie an.

Zentrales Thema der neu erstandenen analytischen Religionsphilosophie in dieser zweiten Phase ist die Frage nach dem kognitiven Status und dem Sinn religiöser Sätze. Nonkognitivistische Positionen stehen neben kognitivistischen Theorien der religiösen Sprache.

Da ab Ende der sechziger Jahre das empiristische Sinnkriterium nicht mehr als ernsthafte Bedrohung für den kognitiven Status religiöser Sätze gilt,<sup>20</sup> und deutlich wurde, dass nonkognitivistische Theorien

---

<sup>19</sup> Siehe auch z. B. Malcolm 1992. Da D. Z. Phillips bestreitet, dass religiöser Glaube zu seiner Rationalität eine epistemische Rechtfertigung durch vom Glauben unabhängige Argumente benötigt, kann er als moderater Fideist gelten; siehe z. B. Phillips 1976; Phillips 1995, 3–13. Auch Plantingas reformierte Epistemologie kann in diesem Sinn als moderat fideistische Position gelten. Allerdings unterscheidet er sich von Phillips zum einen durch sein kognitivistisch-realistisches Verständnis religiöser Sprache und das Zugeständnis, dass rationale Argumente für religiösen Glauben, wenn auch nicht notwendig, so doch möglich sind und eine negative Apologetik zur Entkräftung von Einwänden gegen den religiösen Glauben für dessen Rationalität notwendig ist; siehe z. B. Plantinga 2000.

<sup>20</sup> Neben der hartnäckigen Schwierigkeit, eine zufriedenstellende Formulierung des positivistischen Bedeutungskriteriums zu finden, waren noch weitere Gründe für dessen Verschwinden verantwortlich: Das Kriterium ist selbstwiderlegend, da es den eigenen Bedingungen für kognitiven Sinn nicht gerecht wird (es ist weder analytisch wahr, noch lässt es sich verifizieren) und es erscheint als beliebig, weil es auf einer willkürlichen Bedeutungstheorie fußt.

Allerdings vertreten Kai Nielsen und unter Berufung auf ihn Michael Martin weiterhin die Auffassung, dass sich erstens ein positivistisches Bedeutungskriterium plausibel formulieren lässt und man zweitens mit dieser Formulierung zeigen kann, dass religiöse Sätze kognitiv sinnlos sind; siehe z. B. Martin 1990, 40–78. Allerdings ist dies auch unter atheistischen oder agnostischen Religionsphilosophen eher eine Minderheiten-

dem gewöhnlichen Gebrauch der religiösen Sprache nicht gerecht werden, setzte sich die kognitivistische Deutung religiöser Sprache durch: Religiöse Sätze sind zumindest in manchen Fällen als Aussagen zu verstehen. Die Diskussion um den logischen Status religiöser Sätze verebbte und machte Platz für andere Themen.

### 3. *Die Wahrheit und Rationalität religiöser Überzeugungen*

Wenn es religiöse Aussagen gibt, stellt sich die Frage nach ihrem Wahrheitswert. Diese Frage steht im Mittelpunkt der dritten Phase der analytischen Religionsphilosophie.

Durch die Konzentration auf die Wahrheitsfrage gewinnen zwei neue Aspekte religiöser Sprache an Gewicht: die Konsistenz und die Rationalität religiöser Aussagen bzw. Überzeugungen.

(1) Notwendige Bedingung für die Wahrheit einer Aussage ist ihre Konsistenz. Eine widersprüchliche Aussage ist notwendig falsch. Wenn man zeigen kann, dass die theistischen Gottesattribute inkonsistent sind, ist damit die Falschheit des Theismus erwiesen. Entsprechend treten die traditionellen Attribute Gottes stärker in den Blickpunkt und es wird zum einen untersucht, inwieweit die einzelnen Attribute widerspruchsfrei und plausibel formuliert werden können, und zum anderen, ob sie untereinander kompatibel sind.<sup>21</sup>

(2) Da die Wahrheit von Aussagen bzw. Propositionen für uns nicht offensichtlich ist, benötigen wir Gründe für die Wahrheit einer Aussage. Nur wenn wir gute Gründe für die Annahme haben, dass eine Aussage wahr ist, sind wir rational gerechtfertigt, sie für wahr zu halten. Die Suche nach angemessenen Methoden zur rationalen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen und nach Argumenten für und gegen die Existenz Gottes spielt eine wichtige Rolle.

Basil Mitchell z. B. entwirft eine kumulative Methode der rationalen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen. Religiöser Glaube lässt sich letztlich anhand seiner Fähigkeit rational rechtfertigen, die Wirklichkeit im Ganzen zu erklären, ihr Zusammenhang und Sinn zu ge-

---

position. Typischer ist wohl J. L. Mackies Auffassung, dass man an einem schwachen Verifikationsprinzip festhalten kann, aber dieses kein Argument gegen den kognitiven Status religiöser Sätze liefert; siehe Mackie 1985, 10f.

<sup>21</sup> Vgl. z. B. Keene 1960; Kretzmann 1966 und Kenny 1979.



ben.<sup>22</sup> Da sich kumulative Argumente im Sinn Mitchells nicht auf die Anwendung formaler Kriterien reduzieren lassen, wird diese Position auch als »soft rationalism«<sup>23</sup> bezeichnet – im Gegensatz zum »hard rationalism« z. B. Richard Swinburnes, bei dessen Rationalitätskonzeption formale quantifizierbare Kriterien im Mittelpunkt stehen.<sup>24</sup>

Unter methodologischen Gesichtspunkten fällt auf, dass sich in der dritten Phase die analytische Religionsphilosophie zunehmend der neuen Methoden und Techniken aus den anderen Gebieten der analytischen Philosophie bedient. So halten aufs Ganze gesehen mehr technisch-formale Methoden und größere Genauigkeit und Strenge Einzug in die analytische Religionsphilosophie.

#### 4. *Christliche Philosophie, die Epistemologie religiöser Überzeugungen und die Vielfalt der Religionen*

Nach der dritten Phase, die vor allem durch Fragen nach Wahrheit, Konsistenz und Rationalität des Theismus geprägt war, kommt es Anfang/Mitte der 80er Jahre langsam zu einer weiteren (wenn auch weit- aus weniger deutlichen) Akzentverschiebung. Für diese Phase sind drei neue Schwerpunkte kennzeichnend:

(1) Zum einen treten metaepistemologische Fragen stärker in den Vordergrund. Stand in der dritten Phase die Frage nach der Rationalität bzw. epistemischen Rechtfertigung des Theismus im Mittelpunkt, wird nun auch danach gefragt, was »epistemische Rechtfertigung« überhaupt bedeutet, welche Struktur Begründungen haben und warum es wichtig ist, positive Gründe für eine Überzeugung zu haben. Grund dieser Themenverlagerung ist das Aufkommen der »reformierten Epistemologie«.<sup>25</sup> Diese Richtung lehnt den Grundsatz ab, nach dem erstens nur Aussagen, die bestimmte Kriterien erfüllen, auch unabhängig von propositionalen Gründen epistemisch gerechtfertigt sein können und zweitens religiöse Überzeugungen diese Kriterien nicht erfüllen. Im Jargon der zeitgenössischen Epistemologie formuliert: Auch

---

<sup>22</sup> Mitchell 1973.

<sup>23</sup> Sykes 1977.

<sup>24</sup> Siehe vor allem Swinburne 2004<sup>2</sup>.

<sup>25</sup> Zu den bekanntesten Vertretern der »reformierten Epistemologie« zählen A. Plantinga, N. Wolterstorff und W. P. Alston.

religiöse Überzeugungen können berechtigt basal sein und bedürfen deswegen keiner propositionalen Begründung zu ihrer epistemischen Rechtfertigung. Allerdings steht diese Position u. a. dem als »great pumpkin objection« bekannten Problem gegenüber, wie man ohne intersubjektive universale Kriterien berechtigter Basalität verhindern kann, dass auch abstruse Überzeugungen und Weltanschauungen berechnete Basalität und damit Freiheit von der Begründungsforderung beanspruchen.

(2) Zweitens kommt es zur Entwicklung einer neuen christlichen Philosophie. Wichtigster Bezugspunkt dieser christlichen Philosophie ist nicht die vorwiegend atheistisch/agnostische philosophische Akademie, sondern die christliche Gemeinschaft.<sup>26</sup> Für eine christliche Gemeinschaft sind aber andere philosophische Themen wichtig als für die säkulare akademische philosophische Gemeinschaft und innerhalb der christlichen Gemeinschaft kann und muss man mit einer anderen philosophischen Methodologie und anderen Prämissen arbeiten als in der säkularen Philosophie. Immer mehr richten analytische Religionsphilosophen ihr Augenmerk auf spezifisch christliche Lehren.<sup>27</sup> Dies geht einher mit der stärkeren Berücksichtigung der Tatsache, dass der »generische Theismus« (P. Quinn), der bis dahin ausschließliche Gegenstand analytischer Religionsphilosophie, keine lebendige Religion ist, und die drei großen monotheistischen Weltreligionen Lehren besitzen, die zwar nicht zum gemeinsamen theistischen Kern gehören, aber trotzdem religionsphilosophische Beachtung verdienen.<sup>28</sup>

Christliche Philosophie bedeutet aber auch den Versuch, aus einer spezifisch theistisch-christlichen Perspektive philosophische Fragen und Probleme anzugehen, diese im Licht des christlichen Glaubens zu sehen.<sup>29</sup>

(3) Eine dritte markante Entwicklung innerhalb der analytischen Religionsphilosophie, die in der vierten Phase immer deutlicher wird, ist die Thematisierung der Vielfalt der Religionen. Im Zusammenhang

---

<sup>26</sup> Plantinga 1998, 298 f., 315.

<sup>27</sup> Siehe z. B. Swinburnes eher theologische Tetralogie, die zwischen 1989 und 1998 erschienen ist.

<sup>28</sup> Bei der Suche nach konsistenten Formulierungen christlicher Glaubenswahrheiten gewinnt die sich bereits in der dritten Phase zeigende Beschäftigung mit mittelalterlichen Autoren immer mehr an Gewicht.

<sup>29</sup> Siehe z. B. Beaty, M. D., Introduction. In: Beaty, M. D. (Hg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame/Ind., London 1990, 1–13, 1 f.

v. a. mit John Hicks pluralistischen Thesen<sup>30</sup> kommt es noch einmal zu einer intensiven Auseinandersetzung über die Transzendenz Gottes und die Möglichkeit wahrer Aussagen über ihn – jetzt allerdings nicht unter dem semantischen Aspekt ihrer Verifizier-/Falsifizierbarkeit, sondern vor allem unter epistemologischer Rücksicht.

Angesichts dieser historischen Entwicklung lässt sich folgendes kurzes Fazit ziehen. Es fällt auf, dass es gerade auf Grund der Reflexion auf den kognitiven Status religiöser Sprache zu einer zunehmenden Beschäftigung mit erkenntnistheoretischen und metaphysischen Fragen im Zusammenhang mit religiösem Glauben kommt. Auch wenn weiterhin besonders in der Diskussion der Eigenschaften Gottes das methodologische Rezept des semantischen Aufstiegs befolgt wird, nach dem man sich philosophischen Fragen über eine Reflexion auf semantische Fragen anzunähern hat, ist die ursprüngliche Metaphysikfeindlichkeit der analytischen Philosophie im Allgemeinen und der analytischen Religionsphilosophie im Besonderen umgeschlagen in eine neue Konjunktur alter (und neuer) metaphysischer Fragestellungen.

Die analytische Religionsphilosophie ist nicht einfach analytische Sprachphilosophie, angewendet auf religiöse Sprache. Der logische Status religiöser Sprache ist nur eines unter mehreren Themen in der analytischen Religionsphilosophie.

## 2

Wie verhalten sich Schaefflers Rede von analytischer (Religions-)Philosophie und seine Bezugnahme auf sprachanalytische (Religions-)Philosophie zu der eben geschilderten geschichtlichen Entwicklungen der analytischen (Religions-)Philosophie?

Schaeffler fasst den »linguistic turn« in der analytischen Philosophie zusammen als »Wendung von den Sachfragen zur Frage nach der Sprache.«<sup>31</sup> Diese Wendung zeige sich auch in der analytischen Religionsphilosophie. Die wandte sich laut Schaeffler von »[...] einer Erörterung der Frage ›Was ist Religion?‹ zur Untersuchung sprachphilosophischer Probleme: Welche Art von Sprache wird in religiösen Äußerungen verwendet? Und wovon hängt es ab, ob diese sprachlichen

---

<sup>30</sup> Hick 1996.

<sup>31</sup> Schaeffler 2002, 144.

Ausdrücke sich auf etwas beziehen und etwas besagen, statt ebenso gegenstandslos wie bedeutungslos zu sein?<sup>32</sup>

Schaeffler versucht mit Hilfe der so verstandenen sprachanalytischen Philosophie in einer Analyse der religiösen Sprache »[...] Kriterien zu gewinnen, an denen der religiöse Akt und seine Sinnlogik sich unterscheidend hervorheben lassen.«<sup>33</sup> Analytische Philosophie spielt bei ihm eine wesentliche Rolle dabei, die charakteristischen Merkmale von Religion herauszuarbeiten und ist insofern ein unverzichtbarer methodologischer Bestandteil seiner Religionsphilosophie. Allerdings birgt der analytische Ansatz in Schaefflers Augen auch spezielle Gefahren, deren größte seiner Meinung nach darin liegt, dass sie »[...] zu einer bloßen Beschreibung sprachlicher Seltsamkeiten werden [kann], ohne zu einem Verständnis der Sachgründe zu führen, die den religiösen Menschen zu gerade dieser Weise des Sprechens nötigen.«<sup>34</sup> Mit Hilfe der analytischen Philosophie lässt sich also hinreichend die religiöse Sprache von anderen Sprachformen abgrenzen, aber durch ihre methodische Reduktion auf die Sprache und sprachliche Eigenheiten ist sie dann gerade nicht mehr imstande ihre ureigenste Aufgabe zu erfüllen, »[...] Maßstäbe für eine angemessene Beurteilung und eine für die Religion selbst weiterführende Kritik des religiösen Sprechens [...]«<sup>35</sup> zu geben. Diese Gefahr zeigt sich für Schaeffler in der doppelten Gestalt, dass das religiöse Sprechen umstandslos an den Kriterien wissenschaftlichen Sprechens gemessen wird oder eine anarchische Vielfalt von Sprachspielen behauptet wird, in der das religiöse Sprachspiel eines unter vielen ist, das keine Beziehungen zu den anderen Sprachspielen besitzt.

Schaeffler selbst versucht dieser drohenden doppelten Gefahr mit Hilfe des Begriffspaars »Autonomie« und »Autarkie« zu entgehen. Unter der »Autonomie religiöser Aussagesätze« versteht er die Tatsache, dass sie »[...] anderen Gesetzen folgen als Aussagesätze, die außerhalb religiöser Kontexte formuliert werden.«<sup>36</sup> Dies bedeute aber nicht, dass sie selbstgenügsam, autark seien (was zur Anarchie der Sprachspiele führen würde), sondern sie seien, obzwar von ihnen unterschieden,

---

<sup>32</sup> Schaeffler 2002, 144.

<sup>33</sup> Schaeffler 2002, 216.

<sup>34</sup> Schaeffler 2002, 282.

<sup>35</sup> Schaeffler 2002, 282.

<sup>36</sup> Schaeffler 1989, 2.

doch auf andere Sprachformen verwiesen. Und diese Verwiesenheit ermögliche den Dialog zwischen den Sprechern der religiösen Sprache und den Sprechern anderer Sprachen. Die Autonomie der religiösen Sprache zeigt er beispielhaft in einer Analyse der Gebetssprache auf.<sup>37</sup> Gegen die Autarkithese argumentiert er, dass aus der religiösen Sprache selbst folge, dass über Gott »[...] zugleich in anderen Sprachen gesprochen werden kann und muß.«<sup>38</sup>

Schaeffler will so unter Aufnahme sprachanalytischer und transzendentalphilosophischer Überlegungen eine Theorie religiöser Sprache entwerfen, die deren Autonomie respektiert, ohne sie autark zu machen.<sup>39</sup>

Die knappe Darstellung der Geschichte der analytischen Religionsphilosophie und die kurze Kennzeichnung der Rolle der analytischen Philosophie in Schaefflers Religionsphilosophie sprechen dafür, dass Schaeffler sich vorwiegend auf die erste und zweite Phase der analytischen Religionsphilosophie bezieht. Diese Vermutung wird durch einen Blick auf die von ihm herangezogenen Gewährsleute einer analytischen (Religions-)Philosophie bestätigt. Es sind vor allem Wittgenstein, D. Z. Phillips, Flew, Hare, Braithwaite, Ramsey, Crombie etc. – allesamt Exponenten der zweiten Phase der analytischen Religionsphilosophie, der Zeit der sprachanalytischen Philosophie im engeren Sinn.

Auch Schaefflers thematische Schwerpunkte in der Beschäftigung mit der analytischen Religionsphilosophie bestätigen diese Vermutung. »Autonomie« bzw. »Autarkie der religiösen Sprache« und »Anarchie der Sprachspiele«<sup>40</sup> sind Stichwörter aus dem Umkreis der Auseinandersetzung mit Carnaps, Ayers und Flews logischem Positivismus/Empirismus und mit D. Z. Phillips' Wittgensteinianischem Fideismus.<sup>41</sup>

Damit komme ich zu der Frage: Was kann Richard Schaefflers Religionsphilosophie von einer analytischen Religionsphilosophie erwarten, die mittlerweile in einem gewissen Sinn den »linguistic turn« hinter sich gelassen hat? Das »nach« im Titel soll jetzt als temporales

---

<sup>37</sup> Siehe den zweiten Teil von Schaeffler 1989.

<sup>38</sup> Schaeffler 1989, 311.

<sup>39</sup> Siehe z. B. Schaeffler 2002, 307.

<sup>40</sup> Vgl. z. B. die Angaben unter beiden Begriffen in dem Stichwortregister von Schaeffler 1989.

<sup>41</sup> Zu diesem Ausdruck vgl. Nielsen 1967. Der Frage nach der Berechtigung der Qualifikation dieses Fideismus als »wittgensteinianisch« geht Koritensky 2002 nach.

»nach« verstanden werden. Welche Relevanz hat die analytische Religionsphilosophie der dritten und vierten Phase, d. h. nach dem linguistic turn, für Schaefflers Religionsphilosophie?

Ich beschränke mich im Folgenden auf die Frage nach der Rationalität religiöser Überzeugungen und der Möglichkeit ihrer Rechtfertigung bzw. Kritik, die weder ihre Autonomie verletzt noch in einen anarchischen Pluralismus autarker Sprachspiele führt.

### 3

Die Frage nach der intersubjektiven Rationalität religiöser Überzeugungen stellt in Schaefflers Religionsphilosophie ein Problem dar, das Anfragen provoziert und mit dem er philosophisch gerungen hat. Der folgende Abschnitt beschränkt sich auf Schaefflers Antwort auf das Rationalitätsproblem, wie er sie in Auseinandersetzung mit der sprachanalytischen Philosophie in Publikationen aus den 80er und frühen 90er Jahren formuliert hat.<sup>42</sup>

Schaeffler musste sich unter anderem mit der kritischen Anfrage F. Ricken auseinander setzen, ob er nicht – ungewollt – einen religiösen Dezisionismus<sup>43</sup> und Fideismus Phillipsscher Prägung begünstige, da er in die »Richtung eines religiösen Sprachspiels mit immanenten Konsistenzkriterien« tendiere und die »Vernetzung mit anderen Bereichen der Sprache« bei ihm nur eine sekundäre Rolle spiele.<sup>44</sup> Schaeffler antwortet, dass externe Anfragen zwar nur in religionshistorischen Krisen relevant werden, aber dann auch religionsexternen Kriterien kognitiv bedeutsam und hilfreich sind.<sup>45</sup>

B. Irlenborn fasst in seiner beeindruckenden Studie zu Schaefflers philosophischem Gottesbegriff dessen Verteidigung gegen den Fideismusvorwurf folgendermaßen zusammen: »Es gibt zwar eine nur intern gültige Kriteriologie der Beurteilung des Tuns und Denkens in den jeweiligen Sprachspielen, trotzdem sind diese Sprachspiele nicht voneinander unabhängig, sondern stehen in einem wechselbezüglichen

---

<sup>42</sup> Im Folgenden werden nicht Schaefflers spätere Werke, wie »Erfahrung im Dialog mit der Wirklichkeit« oder der zweite Band seiner philosophischen Einführung in die Theologie berücksichtigt.

<sup>43</sup> Ricken 1994.

<sup>44</sup> Ricken 1994a, 130.

<sup>45</sup> Schaeffler 1994, 105.

Verhältnis.«<sup>46</sup> Allerdings stellt sich die Frage, inwieweit das wechselbezügliche Verhältnis zwischen Sprachspielen mit rein internen Kriteriologien vereinbar sein kann. Wer stellt fest, dass ein religiöses Sprachspiel mit nichtreligiösen Sprachspielen in Konflikt steht oder von ihnen gestützt wird: der Gläubige anhand seiner (ausschließlich?) religionsinternen Kriterien oder der Nichtgläubige anhand nichtreligionsinterner Kriterien? Und was bedeutet es für die Rationalität des Gläubigen, wenn sein religiöses Sprachspiel nach nichtreligiösen Kriterien mit nichtreligiösen Überzeugungen (die der Gläubige u. U. teilt) in einen Konflikt gerät, den der Gläubige weder mit Hilfe von religiösen noch nichtreligiösen Argumenten auflösen kann?

Im Hinblick auf Schaefflers Antwort auf Rickens Anfrage lässt sich dieses Problem folgendermaßen formulieren: Wieso werden religionsexterne Kriterien nur in Zeiten der Krise einer Religion für diese relevant? Entweder sind sie immer für die Beurteilung der Rationalität bestimmter religiöser Überzeugungen bzw. Praktiken relevant oder nie. Davon zu unterscheiden ist die Frage, ob deren Relevanz auch von den Gläubigen wahrgenommen wird. Im Hinblick auf letzteres mag es von Bedeutung sein, ob die Religion sich in einer Krise befindet oder nicht. Dies ist aber eine andere Frage als die, ob Gläubige sich *immer* auch mit religionsexternen Kriterien auseinander setzen *sollten*. Deutlich werden die Schwierigkeiten von Schaefflers Behandlung der Rationalitätsproblematik in folgendem Zitat: »Es ist stets die spezifisch religiöse Anamnese und hoffende Zukunfts-Antizipation, die den Kontext bereitstellt, innerhalb dessen [...] einzelne Erlebnisse so buchstabiert werden, dass sie als Inhalt religiöser Erfahrung gelesen werden können. Solche Inhalte der Anamnese und Zukunfts-Antizipation aber werden dem einzelnen durch die religiöse Überlieferung und ihre Sprache vermittelt. Geht dieser Kontext verloren, dann wird es unmöglich zwischen der bloßen Subjektivität religiösen Erlebens und der objektiven Geltung religiöser Erfahrung zu unterscheiden.«<sup>47</sup> Aus dem letzten Satz dieses Zitats scheint zu folgen, dass die Unterscheidung zwischen (bloß) subjektivem Erleben und objektiver Geltung nur *innerhalb* des religiösen Sprachspiels möglich ist. Dies wäre aber gleichbedeutend mit der These, dass Sprachspiele (auch in Zeiten der Krise)

---

<sup>46</sup> Irlenborn 2003, 63.

<sup>47</sup> Schaeffler 2002, 300.

nicht von außen kritisierbar sind – eine These, die notwendig die Autarkithese voraussetzt, die Schaeffler ablehnt.

Die Autonomie religiöser Sprache darf allein schon deswegen nicht unbeschränkt verstanden werden, weil sie sonst, gegen Irlenborns und Schaefflers Willen, in die Autarkie, die Beziehungslosigkeit, führt. Denn die Möglichkeit der Beziehung zwischen religiösen und nichtreligiösen Sprachspielen setzt die allgemeine Geltung und Anerkennung grundlegender sprachspielübergreifende Kriterien, wie z. B. des Nichtwiderspruchssatzes voraus, dessen universale Geltung auch Schaeffler im Prinzip anerkennt.<sup>48</sup> Ohne solche grundlegenden Prinzipien ist keine Beziehung zwischen unterschiedlichen Sprachspielen möglich, da sie notwendige Bedingungen der Verständlichkeit sind.<sup>49</sup> Dies wird am Beispiel des Nichtwiderspruchssatzes besonders deutlich: Aus einem Widerspruch bzw. einer Aussagen, die einen Widerspruch enthält, kann alles abgeleitet werden, d. h. eine solche Aussage schließt nichts aus und behauptet deswegen auch nichts und ist damit ohne jeden Informationswert.<sup>50</sup>

R. Schaeffler hat zwar gezeigt, dass das religiöse Sprachspiel nicht absolut autark sein kann, aber nicht zuletzt die Diskussion um die »reformierte Epistemologie«, und hier besonders um die »great pumpkin objection«, zeigt, dass man die Rolle nicht rein traditionsimmanenter Kriterien noch stärker betonen kann und sollte, ohne die von Schaeffler zu Recht betonte Autonomie der religiösen Sprache aufs Spiel zu setzen. Einen guten Ansatzpunkt dafür stellen in der gegenwärtigen analytischen Epistemologie (und vereinzelt auch in der Religionsphilosophie)<sup>51</sup> Kohärenztheorien der epistemischen Rechtfertigung dar, die zwar an einem realistischen Wahrheitsbegriff festhalten, aber Kohärenz als wichtiges Wahrheitsindiz auszeichnen.<sup>52</sup>

In einer Kohärenztheorie der epistemischen Rechtfertigung müssen erstens alle Überzeugungen ohne Ausnahme inferentiell, d. h.

---

<sup>48</sup> Siehe z. B. Schaeffler 1987, 330.

<sup>49</sup> So auch sinngemäß Schaeffler 1987, 325.

<sup>50</sup> Zu einem Überblick über unterschiedliche Formen der Begründung der universalen Geltung des Prinzips vom ausgeschlossenen Widerspruch gegen den Dialethismus (auch Widersprüche können wahr sein) siehe Sainsbury, 2001, 200–212.

<sup>51</sup> Siehe z. B. verschiedene Arbeiten von Paul Helm.

<sup>52</sup> Unter einem realistischen Wahrheitsbegriff verstehe ich die Annahme, dass die Proposition, dass p genau dann wahr ist, wenn p tatsächlich der Fall ist; siehe z. B. Alston 1996, 5. Zum Folgenden siehe u. a. Bartelborth 1996; BonJour 1985.



durch andere Überzeugungen, gerechtfertigt werden. Es gibt keine berechtigt basalen Überzeugungen.

Zweitens sind die inferentiellen Beziehungen zwischen Überzeugungen ausnahmslos symmetrisch. Die Rechtfertigungsbeziehung zwischen zwei Überzeugungen wirkt immer in beide Richtungen: wenn  $p$   $q$  rechtfertigt, rechtfertigt auch  $q$   $p$ .

Daraus folgt drittens, dass letzte Quelle der epistemischen Rechtfertigung die Kohärenz des Überzeugungssystems (globale Kohärenz) und die kohärente Beziehung einzelner Überzeugungen zu diesem System (lokale Kohärenz) sind. Ein Überzeugungssystem besitzt nur dann eine hohe globale Kohärenz, wenn es nicht in voneinander isolierte Überzeugungen und Teilsysteme zerfällt.

Die globale Kohärenz eines Überzeugungssystems hängt von Anzahl und Stärke der inferentiellen Beziehungen zwischen den Elementen des Systems ab und die lokale Kohärenz von dem Grad der globalen Kohärenz des jeweiligen Überzeugungssystems und Anzahl und Stärke der inferentiellen Beziehungen zwischen der Einzelüberzeugung und dem Überzeugungssystem.

Wahrnehmungsüberzeugungen und Metaüberzeugungen über die prinzipielle Zuverlässigkeit von Wahrnehmungsüberzeugungen spielen eine wichtige Rolle in einem kohärenten Überzeugungssystem, da sie für den Kontakt kohärenter Systeme zur Wirklichkeit verantwortlich sind. Widerständige Wahrnehmungsüberzeugungen lassen sich nicht ohne weiteres neutralisieren.

Somit sind im Sinn einer epistemischen Kohärenztheorie gerechtfertigte religiöse Überzeugungen vor dem Autarkievorwurf gefeit, denn ein Überzeugungssystem, in dem religiöse Überzeugungen ein abgeschlossenes Subsystem bilden, besitzt (*ceteris paribus*) eine geringe globale Kohärenz, und deshalb weisen auch die religiösen Elemente des Überzeugungssystems nur einen geringen Grad an lokaler Kohärenz auf und sind damit nicht oder nur schlecht gerechtfertigt. Zudem sichert die besondere Rolle von Wahrnehmungsüberzeugungen eine intersubjektive Basis für die Beurteilung religiöser Überzeugungen bzw. die vergleichende Bewertung miteinander konkurrierender religiöser und nichtreligiöser Überzeugungen.

Allerdings ist noch offen, welcher Art die inferentiellen Beziehungen zwischen Überzeugungen sind, die für die Kohärenz einer Überzeugung bzw. eines Überzeugungssystems verantwortlich sind. Neben den inferentiellen Beziehungen der Deduktion, der Induktion und der

Analogie, die allesamt kohärenzrelevant sind, ist die Erklärungsrelation von besonderer Bedeutung für die Kohärenz. Zur Klärung des Begriffs der Erklärung soll allerdings nicht das klassische D-N oder I-S Erklärungsmodell von Hempel/Oppenheim<sup>53</sup> zu Grunde gelegt werden, sondern die Vereinheitlichungstheorie von Erklärungen.<sup>54</sup> Nach dieser Theorie ermöglichen Erklärungen Verstehen, indem sie die Anzahl der unhintergehbaren, miteinander unverbundenen oder einander scheinbar widersprechenden Phänomene reduzieren. Solche Erklärungen lassen sich auch als integrative Erklärungen bezeichnen. Kriterien einer Erklärung sind nach der Vereinheitlichungstheorie außer Konsistenz und dem Fehlen von (nicht gerechtfertigten) Widersprüchen zum allgemeinen Hintergrundwissen vor allem die Stringenz<sup>55</sup>, die Systematisierungsleistung<sup>56</sup>, die organische Einheitlichkeit und die Einfachheit der Erklärung<sup>57</sup>.

Da diese Kriterien intersubjektiv überprüfbar sind, ermöglichen sie zumindest prinzipiell eine sprachspielübergreifende Beurteilung integrativer Erklärungen, wenn es auch im Einzelfall über die Tatsächlichkeit bzw. den Grad der Erfüllung der einzelnen Kriterien Meinungsverschiedenheiten geben mag, die allerdings rational diskutierbar sind.

Das Modell der integrativen Erklärung ist für die argumentative Rechtfertigung bzw. Kritik von Religion in der Theologie und Religionsphilosophie besonders interessant. Denn zumindest das jüdisch-christliche Glaubensbekenntnis, genauer gesagt: seine philosophisch-theologische Rekonstruktion, hat ein erhebliches explanatorisches Potenzial. Religiös-theologische Erklärungen ermöglichen die Integration unterschiedlicher Ereignisse, Erfahrungen etc. in einen umfassenden Rahmen und werden so durch diese Ereignisse, Erfahrungen etc. in einem Schluss auf die beste Erklärung gerechtfertigt.<sup>58</sup>

---

<sup>53</sup> Hempel, Oppenheim 1948.

<sup>54</sup> Siehe z. B. Bartelborth 2007, 180–199.

<sup>55</sup> Die Stringenz einer integrativen Erklärung hängt ab von der Anzahl und Stärke der positiven inferentiellen Beziehungen, die sie zwischen vorher nur schlecht oder gar nicht verbundenen Überzeugungen herstellen kann.

<sup>56</sup> Die Systematisierungsleistung einer integrativen Erklärung ist umso höher, je zahlreicher und verschiedenartiger die Phänomene sind, die durch die Erklärung miteinander verbunden werden.

<sup>57</sup> Zu Kriterien theologischer Erklärungen siehe Wiertz 2003, 366–371.

<sup>58</sup> In einem Schluss auf die beste Erklärung wird, sehr simplifizierend gesagt, daraus,

Theologische Erklärungen beschränken sich nicht auf Einzelerklärungen, sondern können sowohl dem Leben des einzelnen Gläubigen als auch der Wirklichkeit im Ganzen Zusammenhang und Sinn geben, indem sie diese (z. B.) unter dem Schlüsselbegriff der schöpferischen Liebe Gottes betrachten. Damit ermöglichen sie eine zusammenhängende Darstellung der Wirklichkeit und tragen durch diese Vereinheitlichungsleistung zur Steigerung der globalen Kohärenz des Überzeugungssystems gläubiger Menschen bei. Dies rechtfertigt die explanatorisch relevanten christlichen Glaubensaussagen (via ihrer lokalen Kohärenz) und die mit ihnen verbundenen christlich-theologischen Metaüberzeugungen.

Ein solcher kohärentieller Ansatz dürfte für Schaefflers Religionsphilosophie interessant sein, weil er in gewisser Weise auf dem von Schaeffler als religiösem Charakteristikum genannten Phänomen aufbaut, dass dem Gläubigen im Aufleuchten der Herrlichkeit die ganze Wirklichkeit in einem neuen Licht erscheint.<sup>59</sup> Es »[...] wird im Aufleuchten des göttlichen Lichts zugleich der Gesamtzusammenhang des Lebens und der Welt neu verstanden, so dass der religiöse Mensch den Eindruck hat, erst jetzt sei ihm alles, was ist, in seinem wahren Wesen aufgegangen (Universalität).«<sup>60</sup>

Auf Grund der besonderen Rolle von Wahrnehmungsüberzeugungen müssen in kohärentiellen Rechtfertigungstheorien des vorgestellten Typs auch unvorhergesehene religiöse Erfahrungen ernst genommen werden. Diese besondere Rolle verhindert, dass durch den Besitz eines relativ kohärenten Überzeugungssystems (in der Sprache Schaefflers formuliert), »[...] das Subjekt dabei völlig überraschungsrésistent wird.«<sup>61</sup> Auf der anderen Seite müssen sich neue Überzeugungen aber auch daran bewähren, dass sie sich kohärent in das vorhandene Überzeugungssystem einpassen lassen bzw. neue Kohärenz stiften, oder mit Schaeffler gesagt: dass sie die Herstellung eines Erzählzusam-

---

dass die Erklärung E die beste verfügbare Erklärung bestimmter Phänomene ist, darauf geschlossen, dass E wahrscheinlicher wahr ist als die konkurrierenden Erklärungen.

<sup>59</sup> Schaeffler 2002, 239.

<sup>60</sup> Schaeffler 2002, 242. In seiner Antwort auf F. Rickens erste Anfrage sagt Schaeffler, dass Gottesprädikationen, wie die der Unveränderlichkeit und Treue Gottes, sich bewähren oder eben nicht bewähren »[...] in Hinsicht auf ihre Erhellungskraft für das Leben und Verstehen der Welt des Beters oder der Betergemeinde.« Schaeffler 1994a, 114.

<sup>61</sup> Schaeffler 1987, 327.

menhangs erlauben.<sup>62</sup> Für die religiöse Sprache ist nach Schaeffler gerade das Gegensatzpaar von »Bekenntnis zum unvorhersehbar Neuen und Fähigkeit zur Herstellung eines Erzählzusammenhangs«<sup>63</sup> kennzeichnend. Obwohl etwas formaler und mehr in der Terminologie der aktuellen epistemologischen Diskussion ausgedrückt, sagt die vorgeschlagene explanatorisch-kohärentielle Methode der rationalen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen nichts prinzipiell anderes.

Das christliche Überzeugungssystem lässt sich also durch ein Merkmal rechtfertigen bzw. kritisieren, das ihm qua christlicher Überzeugung zukommt bzw. zukommen müsste, nämlich seine Erklärungskraft. Zur Beurteilung seiner Rationalität wird dem christlichen Glauben kein ihm fremdes oder gar mit ihm inkompatibles Kriterium übergestülpt. Deswegen bleibt die Autonomie des christlichen »Sprachspiels« gewahrt.

Da es aber intersubjektive Erklärungskriterien gibt, die die rationale Beurteilung religiös-theologischer Erklärungen und die rationale Wahl zwischen konkurrierenden religiös-weltanschaulichen Erklärungen erlauben und durch die besondere Bedeutung der Wahrnehmungsüberzeugungen und der Metaüberzeugung von der grundsätzlichen Zuverlässigkeit von Wahrnehmungsüberzeugungen, wird die relativistische Autarkiehypothese vermieden. Kohärenz besagt mehr als eine rein sprachspielimmanente Konsistenz.

Die vorgestellte Kohärenztheorie und ihre Anwendung auf religiös-theologische Zusammenhänge bietet also eine Krieteriologie, die sowohl religiös adäquat als auch hinreichend intersubjektiv ist und so einer recht verstandenen Autonomie des religiösen Glaubens gerecht wird und gegen die Gefahr der Autarkie gefeit ist.

Die Integration eines solchen kohärentiellen Ansatzes in die Schaefflersche Religionsphilosophie würde durch den Rekurs auf allgemeine erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Überlegungen und intersubjektiver Rationalitätskriterien die Beziehung des religiösen Sprachspiels zu nichtreligiösen Sprachspielen deutlich machen und damit auch die Anfrage, inwieweit bei Schaeffler die »[...] Vernetzung mit anderen Bereichen der Sprache [...]«<sup>64</sup> nur sekundär ist, hinreichend beantworten.

---

<sup>62</sup> Siehe ebd.

<sup>63</sup> Schaeffler 2002, 236.

<sup>64</sup> Ricken 1994a, 130.

Wenn das bisher Gesagte zutrifft, stellen jüngere Entwicklungen in der analytischen (Religions-)Philosophie einen Ansatzpunkt zur Klärung und Weiterführung zentraler Fragen in Richard Schaefflers Religionsphilosophie dar. Dies spricht nicht nur für die Fruchtbarkeit der analytischen (Religions)Philosophie, sondern vor allem für die beeindruckende Anschlussfähigkeit und Inspirationskraft von Richard Schaefflers religionsphilosophischem Werk.

## Literatur

- Alston, William P. (1996): *A Realist Conception of Truth*, Ithaca, London: Cornell University Press.
- Bartelborth, Thomas (1996): *Begründungsstrategien. Ein Weg durch die analytische Erkenntnistheorie*, Berlin: Akademie Verlag.
- Bartelborth, Thomas (2007): *Erklären*. Berlin, New York: Walter de Gruyter.
- Beaty, Michael D. (1990), Introduction. In: Beaty, Michael D. (Hg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame/Ind., London: Notre Dame University Press, 1–13.
- Bieri, Peter (2007): Was bleibt von der analytischen Philosophie? In: *DZPhil* 55/3, 333–344.
- BonJour, Laurence (1985): *The Structure of Empirical Knowledge*. Cambridge/Mass., London: Harvard University Press.
- Braithwaite, Richard B. (1974): Die Ansicht eines Empiristen über die Natur des religiösen Glaubens. In: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. München: Chr. Kaiser Verlag (BevTh 66), 167–189.
- Dalferth, Ingolf U. (1974): Einführung in die analytische Religionsphilosophie und Theologie. In: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. München: Chr. Kaiser Verlag (BevTh 66), 10–60.
- Dalferth, Ingolf U. (1988): Analytische Religionsphilosophie. In: Alois Halder; Klaus Kienzler; Joseph Möller (Hg.), *Religionsphilosophie heute. Chancen und Bedeutung in Philosophie und Theologie*, Düsseldorf: Patmos-Verlag, 16–37.
- Flew, Antony (1974): Theologie und Falsifikation. In: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. München: Chr. Kaiser Verlag (BevTh 66), 84–87.
- Glock, Hans-Johann (2008): *What is Analytic Philosophy?* Cambridge: Cambridge University Press.
- Halbig, Christoph (2003): Analytische Religionsphilosophie. In: *Information Philosophie*, 27–35.
- Hare, Richard M. (1974): Theologie und Falsifikation. In: Ingolf U. Dalferth (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*. München: Chr. Kaiser Verlag (BevTh 66), 87–90.

- Hempel, Carl G.; Oppenheim, Paul (1948): Studies in the Logic of Explanation. In: *Philosophy of Science* 15, 135–175.
- Hick, John (1996): *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod.* München: Eugen Diederichs Verlag.
- Hylton, Peter (1998): Analysis in Analytic Philosophy. In: Anat Biletzki; Anat Matar (Hg.), *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes.* London, New York: Routledge, 37–55.
- Irlenborn, Bernhard (2003): »Veritas semper major«. Der philosophische Gottesbegriff Richard Schaefflers im Spannungsfeld von Philosophie und Theologie. Regensburg: Pustet-Verlag.
- Keene, G. B. (1960): A Simpler Solution to the Paradox of Omnipotence. In: *Mind* 69, 74–75.
- Kenny, Anthony (1979): *The God of the Philosophers.* Oxford: Oxford University Press.
- Koritensky, Andreas (2002): Wittgensteins Phänomenologie der Religion. Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung. Stuttgart: Kohlhammer-Verlag.
- Kretzmann, N. (1966): Omniscience and immutability. In: *Journal of Philosophy* 63, 409–421.
- Lakatos, Imre (1980): Falsification and the methodology of scientific research programmes. In: Imre Lakatos, *The Methodology of Scientific Research Programmes.* Philosophical Papers Volume 1. Cambridge: Cambridge University Press, 8–101.
- Larvor, Brendan (1998): *Lakatos. An Introduction.* London, New York: Routledge.
- Leiter, Brian (2004): What is »Analytic« Philosophy? Thoughts from Fodor. [http://leiterreports.typepad.com/blog/2004/10/what\\_is^analyti.html](http://leiterreports.typepad.com/blog/2004/10/what_is^analyti.html)
- MacIntyre, Alasdair (1995): *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart,* Frankfurt/Main: Suhrkamp-Verlag.
- Mackie, John L. (1985): *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes.* Stuttgart: Reclam-Verlag.
- Malcolm, Norman (1992): The Groundlessness of Religious Belief. In: R. Douglas Geivett; Brendan Sweetman (Hg.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology.* New York, Oxford: Oxford University Press, 92–103.
- Martin, Michael (1990): *Atheism. A Philosophical Justification,* Philadelphia: Temple University Press.
- Martinich, Aloysius P.; Sosa, David (2001): Introduction. In: Aloysius P. Martinich; David Sosa (Hg.), *A Companion to Analytic Philosophy,* Malden, Oxford: Blackwell, 1–5.
- Matar, Anat (1998): Analytic Philosophy: rationalism vs. romanticism. In: Anat Biletzki; Anat Matar (Hg.), *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes.* London, New York: Routledge, 71–87.
- Mitchell, Basil (1981): *The Justification of Religious Belief.* London: Macmillan.
- Nielsen, Kai (1967): Wittgensteinian Fideism. In: *Philosophy* 42, 191–209.
- Phillips, Dewey Z. (1976): *Religion without Explanation,* Oxford: Blackwell.
- Phillips, Dewey Z. (1995): Faith after Foundationalism. Plantinga-Rorty-Lind-

- beck-Berger-Critiques and Alternatives, Boulder, San Francisco, Oxford: Westview Press.
- Plantinga, Alvin (1998): Advice to Christian Philosophers. In: James F. Sennett (Hg.), *The Analytic Theist. An Alvin Plantinga Reader*. Grand Rapids/Mich., Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Co.
- Plantinga, Alvin (2000): *Warranted Christian Belief*. New York, Oxford: Oxford University Press.
- Preston, Aaron (2004): Prolegomena to any Future History of Analytic Philosophy. In: *Metaphilosophy* 35, 445–465.
- Ricken, Friedo (1994), Diskussionsbeitrag zu: R. Schaeffler, Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit. Diskussion. In: Kerber, W. (Hg.), *Die Wahrheit der Religionen*, München: Peter Kindt Verlag, 114.
- Ricken, F. (1994a), Diskussionsbeitrag zu: R. Schaeffler, Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit. Diskussion. In: Kerber, W. (Hg.), *Die Wahrheit der Religionen*, München, 110–137, 130–131.
- Runggaldier, Edmund (1990): *Analytische Sprachphilosophie*. Stuttgart, Berlin, Köln: Kohlhammer-Verlag (Grundkurs Philosophie 11).
- Sainsbury, Richard M. (2001): *Paradoxien*. Erweiterte Ausgabe. Stuttgart: Reclam-Verlag.
- Schaeffler, Richard (1987): Logisches Widerspruchsverbot und theologisches Paradox. Überlegungen zur Weiterentwicklung der transzendentalen Dialektik. In: *ThPh* 62, 321–351.
- Schaeffler, Richard (1989): *Das Gebet und das Argument. Zwei Weisen des Sprechens von Gott. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache*. Düsseldorf: Patmos-Verlag.
- Schaeffler, Richard (1994): Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit und ihres sprachlichen Ausdrucks. In: Walter Kerber (Hg.), *Die Wahrheit der Religionen*. München: Peter Kindt Verlag, 73–109.
- Schaeffler, Richard (1994a): Die Vielfalt der Weisen religiöser Wahrheit. Diskussion. In: Walter Kerber (Hg.), *Die Wahrheit der Religionen*, München: Peter Kindt Verlag, 110–137.
- Schaeffler, Richard (2002): *Religionsphilosophie*. Freiburg, München: Verlag Karl Alber.
- Schaeffler, Richard (2004): *Philosophische Einübung in die Theologie. Erster Band: Zur Methode und zur theologischen Erkenntnislehre*. München: Verlag Karl Alber (Scientia & Religio I/1).
- Swinburne, Richard (2004<sup>2</sup>): *The Existence of God* (2nd ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Sykes, Rod (1977): Soft Rationalism. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 8, 51–66.
- Urmson, James Opie (1988): The History of Analysis. In: Richard Rorty (Hg.), *The Linguistic Turn. Recent Essays in Philosophical Method*, Chicago, London: The University of Chicago Press, 294–301.
- Wiertz, Oliver J. (2003): *Begründeter Glaube? Rationale Glaubensverantwortung auf der Basis der Analytischen Theologie und Erkenntnistheorie*. Mainz: Grünewald-Verlag.