

Inaugural-Dissertation  
zur Erlangung des Grades eines Doktors der Theologie  
an der Fakultät für Katholische Theologie  
der Universität Regensburg

## **Begründeter Zweifel?**

**John L. Schellenbergs religiöse Skepsis auf dem Prüfstand**

betreut von Professor Dr. Dr. Thomas Schärtl-Trendel  
Lehrstuhl für Philosophische Grundfragen der Theologie

vorgelegt von Benjamin Mitterrutzner

veröffentlicht 2019

## **Vorwort**

Viele haben an der Entstehung dieser Dissertation mitgewirkt. Ohne sie wäre es mir nicht möglich gewesen, das Projekt erfolgreich umzusetzen. Ihnen allen möchte ich aufrichtig und von Herzen danken.

Zu allererst danke ich meinem Betreuer und Erstgutachter Prof. Dr. Dr. Thomas Schärtl-Trendel (Regensburg) für die intensive, stets interessierte und wohlwollende Betreuung. Nicht zuletzt seiner Hilfsbereitschaft und Beharrlichkeit ist es zuzuschreiben, dass ich die Arbeit zügig abschließen konnte. Prof. Dr. Rupert M. Scheule (Regensburg) danke ich für die Erstellung des Zweitgutachtens.

Die *John Templeton Foundation* hat meine wissenschaftliche Tätigkeit erheblich erleichtert. Durch das im Rahmen des Projekts „Analytic Theology and the Nature of God“ gewährte Promotionsstipendium wurde mir konzentriertes und beständiges Arbeiten ermöglicht. Optimal und für meine Tätigkeit sehr zuträglich war auch meine Unterkunft in Schwabing. Mein Dank gilt daher auch der Pfarrei St. Sylvester, namentlich Dekan G. R. David W. Theil. Allen Teilnehmern des Forschungskolloquiums in Regensburg sowie der Oberseminare in Regensburg und Schwerte danke ich für ihre wertvollen Beiträge und Anregungen.

Prof. Dr. Roland Kany (München) danke ich für seine jahrelange und vielfältige Unterstützung auf meinem universitären Weg.

Jessica Schauerte hat mit großer Sorgfalt und Genauigkeit das gesamte Manuskript korrekturgelesen und so einen unschätzbareren Beitrag zur Fertigstellung geleistet.

Lisa Lantenhammer war mir in vielen Phasen der Arbeit eine unerlässliche Stütze.

Mein größter Dank gilt meinen Eltern, Margarethe Noflatscher und Augustin Mitterrutzner. Sie haben mit Großzügigkeit, Geduld und Zuversicht meinen Werdegang begleitet und ermöglicht.

München, den 03.10.2019

Benjamin Mitterrutzner

## Inhaltsverzeichnis

I Hinführung .....	5
1 Das <i>Hiddenness-Argument</i> .....	5
2 Von der atheistischen Argumentation zur kritischen Religionsphilosophie .....	9
3 Überblick über die <i>Modes</i> und Ziele der Arbeit .....	11
II Religion .....	14
1 Religion in Religionswissenschaft und Religionsphilosophie .....	14
2 Empirische Bestimmungen .....	15
2.1 Familienähnlichkeit .....	16
2.2 Eine essentialistische Definition von Religion .....	18
3 Schellenbergs philosophische Definition und die Aufgabe der Religionsphilosophie .....	21
4 Unterscheidung zwischen personaler und institutioneller Religion .....	25
5 <i>Ultimismen</i> und die <i>Ultimate Reality</i> .....	30
5.1 Die <i>Ultimate Reality</i> .....	31
5.2 Die Grenzen des Begriffs der <i>Ultimate Reality</i> .....	40
6 Fazit .....	41
III Überzeugung und Rechtfertigung .....	43
1 Die Einstellungen und ihr Verhältnis zur Religion im Überblick .....	43
2 Die notwendige und hinreichende Bedingung für Religion: <i>faith in</i> .....	44
2.1 Die kognitive Dimension des Vertrauens .....	46
2.2 Die praktische Dimension des Vertrauens .....	47
2.3 Die Gleichsetzung von <i>trust</i> und <i>religious action</i> .....	50
3 Überzeugung und Zweifel .....	53
3.1 Überzeugungen als Dispositionen .....	53
3.2 Phänomenologie der Überzeugung .....	57
3.2.1 Das Objekt der Überzeugung .....	57
3.2.1.1 Überzeugungen ohne Gegebenheitsweisen .....	58
3.2.1.2 Fehlender Begriff der Proposition .....	61
3.2.1.3 Objekt als begleitendes Bild .....	62
3.2.2 Der Charakter der Überzeugung .....	65
3.3 Die willentliche Kontrolle von Überzeugungen .....	69
3.4 <i>disbelief</i> .....	71
3.5 Zweifel .....	72
3.5.1 Aktiver Zweifel .....	73
3.6 Affektive Überzeugung .....	74
3.7 Religiöse Überzeugungen .....	75
3.8 Fazit .....	78

4 Das Wesen der Rechtfertigung.....	79
4.1 Textrekonstruktion .....	79
4.2 Rechtfertigung von Personen: Verantwortlichkeit .....	85
4.3 Rechtfertigung von Propositionen und Überzeugungstypen .....	92
4.4 Welche epistemischen Urteile gefällt werden können .....	93
4.5 Fazit.....	94
IV Die skeptischen <i>Modes</i> .....	96
1 Grundlegung.....	96
1.1 Das Wesen der Skepsis .....	96
1.2 Schellenbergs Skepsis .....	99
1.3 Voraussetzungen der <i>Modes</i> und Ziel der Argumentation .....	102
2 Die skeptischen <i>Modes</i> .....	105
2.1 Überblick.....	105
2.2 Der <i>Subject Mode</i> .....	106
2.2.1 Evidenzen.....	106
2.2.1.1. Charakterisierung des Begriffs und Möglichkeiten der Ignoranz .....	106
2.2.1.2 Der ontologische Status der Evidenzen.....	110
2.2.2 Rekonstruktion des Arguments .....	113
2.2.2.1 Auf welche Argumente ist der <i>Subject Mode</i> anwendbar?.....	116
2.2.2.2 Zweifel an der Repräsentativität.....	118
2.2.3. Zwei Arten der Unterminierung.....	121
2.2.3.1. Die Blockade der Evidenzen .....	121
2.2.3.2 Das Geschlossenheitsargument .....	123
2.2.3.3 Zu wenig Evidenzen.....	129
2.2.4 Beispiele für unzweifelhafte Überzeugungen .....	132
2.2.5 Eigenschaften von Überzeugungen, die zu Zweifel führen.....	135
2.2.6 Fazit.....	138
2.3 Der <i>Object Mode</i> .....	140
2.3.1 Das grundlegende Problem: <i>The Ultimate Knowable or Unknowable</i> .....	140
2.3.1.1 Zweifel an der Erkennbarkeit des <i>Ultimates</i> .....	143
2.3.1.2 Adäquatheit des formalen Begriffs.....	148
2.3.1.3 Der Zweifel am <i>capacity claim</i> .....	152
2.3.2 Inadäquatheit aller aktuellen Begriffe des <i>Ultimates</i> .....	156
2.3.2.1 Drei Argumentationsstränge.....	157
2.3.2.2 Kritik der Argumentation .....	158
2.3.4 Mögliche Inkohärenz des Begriffs des <i>Ultimates</i> .....	162
2.3.4.1 Die Voraussetzungen des Arguments.....	163
2.3.4.2 Mögliche Inkohärenz?.....	166

2.3.5 Fazit.....	168
2.4 Der <i>Retrospective Mode</i> .....	170
2.4.1 Textbasis .....	170
2.4.2 Die Vergangenheit der Religionen.....	175
2.4.3 Mögliche notwendige Entwicklung möglicherweise verfehlt.....	179
2.4.4 Mögliche Unfähigkeit .....	181
2.4.5 Fazit.....	182
2.5 Der <i>Prospective Mode</i> .....	184
2.5.1 Textbasis .....	184
2.5.2 Die Eigenständigkeit des <i>Prospective Modes</i> und das Problem des möglichen Dissenses.....	188
2.5.3 Die Möglichkeit anfechtender Evidenzen .....	192
2.5.4 Fazit.....	194
3 Schellenbergs Skepsis: Ein Restümee .....	196
3.1 Verhinderung des Nachdenkens .....	196
3.2 Fortschritt und Verständnis des <i>Ultimates</i> .....	198
3.3 Bedrohung durch die globale Skepsis .....	202
3.4 Unmöglichkeit der Begründung der kognitiven Fähigkeiten .....	204
V Ausblick: Vernünftiger Glaube? .....	208
1 Einleitung .....	208
1.1 Spezielle Widerlegung religiöser Erfahrung und des Naturalismus.....	208
1.2 Glaube an einen personalen Gott.....	210
2 Die Möglichkeit nicht-evidentialer Überzeugungen .....	211
2.1 <i>faith that</i> .....	212
2.1.1 Entstehen und Bestehen von <i>faith that</i> .....	213
2.1.2 Phänomenologischer Unterschied .....	216
2.2 <i>Passional</i> verursachte Überzeugungen .....	219
3 Die Rechtfertigung nicht-evidentialer Überzeugungen.....	220
3.1 Der Einwand der Selbstdäuschung.....	221
3.2 Der besondere Charakter religiöser Überzeugungen.....	223
4 Fazit.....	226
Literaturverzeichnis .....	228
Literatur John L. Schellenbergs .....	228
Sekundärliteratur .....	229

# I Hinführung

## 1 Das *Hiddenness-Argument*

Im Jahr 1993 hat John L. Schellenberg erstmals das *Hiddenness-Argument* vorgelegt und damit eine bis heute andauernde Debatte ausgelöst.<sup>1</sup> Der geläufige Name des Arguments ist etwas missverständlich, scheint doch darin von der Verborgenheit Gottes die Rede zu sein, was natürlich dessen Existenz einschließt.<sup>2</sup> In diesem Argument wird aber von der Möglichkeit, rationalerweise *nicht* von der Existenz Gottes überzeugt zu sein, auf dessen Nicht-Existenz geschlossen. Es handelt sich dabei also um eine atheistische Argumentation, die einen Widerspruch zwischen Gottesbegriff und empirischer Realität aufweisen will.<sup>3</sup> In dieser Hinsicht hat es Ähnlichkeit mit dem Theodizeeproblem, das bekanntlich einen Widerspruch zwischen Gottesbegriff und empirisch erfahrbarem Übel konstatiert. Die Verborgenheit Gottes, die im *Hiddenness-Argument* die tragende Rolle spielt, kann auch als eine Form von Übel verstanden werden, sodass man es gewissermaßen als eine Spielart des Theodizeeproblems interpretieren könnte. Schellenberg verweist jedoch darauf, dass die Verborgenheit nur in einem sehr weiten Sinn ein Übel ist, sodass diesem Argument Eigenständigkeit eingeraumt werden müsse. Vereinfachend kann man sagen, dass die weithin auch unter Theisten zugestandene religiöse Ambivalenz der Welt es nicht nur erlaube, aufgrund mangelnder Evidenzen nicht von der Existenz Gottes überzeugt zu sein; die Pointe des *Hiddenness-Argument* besteht gerade darin, dass dieser Mangel an Gründen für die Existenz Gottes in eine Rechtfertigung für die Überzeugung der Nicht-Existenz Gottes umgemünzt wird: „The weakness of evidence for theism [...] is itself evidence against it.“<sup>4</sup> Formal ist das Argument folgendermaßen aufgebaut:<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. HOWARD-SNYDER, Daniel, Introduction, in: Religious Studies 49 (2013), 141. SCHELLENBERG, John, Divine Hiddenness and Human Reason, Ithaca 1993. Eine Antwort darauf bietet der Sammelband HOWARD-SNYDER, Daniel / MOSER, Paul K. (Hgg.), Divine Hiddenness: New Essays, Cambridge 2002, in dem sich eine Reihe von Philosophen mit dem Problem auseinandersetzen. Darauf wiederum antwortet Schellenberg in zwei Aufsätzen in den Religious Studies 2005: SCHELLENBERG, John L., The Hiddenness Argument Revisited (I), in: Religious Studies 41 (2005), 201-215; Ders., The Hiddenness Argument Revisited (II), in: Religious Studies 41 (2005), 287-303; ein weiterer Sammelband, der sich mit dem *Hiddenness-Argument* beschäftigt ist GREEN, Adam / STUMP, Eleonore (Hgg.), Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives, Cambridge 2015; Schellenberg selbst hat in The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism, Ithaca 2007, das Argument erneut aufgegriffen und angereichert. Für ein breiteres Publikum angelegt ist sein The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God, Oxford 2015; eine neuere Studie zu dem Problem ist WEIDNER, Veronika, Examining Schellenberg's Hiddenness Argument, London 2018.

<sup>2</sup> Schellenberg selbst äußert sich unzufrieden mit dieser gängigen Bezeichnung, vgl. SCHELLENBERG, The Hiddenness Argument, 14f.

<sup>3</sup> Vgl. I. U. Dalferths dreifache Unterscheidung der Behauptung, der Glaube an Gott sei nicht vernünftig, DALFERTH, Ingolf U., Die Wirklichkeit des Möglichen: Hermeneutische Religionsphilosophie, Tübingen 2003, 211f.

<sup>4</sup> SCHELLENBERG, Divine Hiddenness and Human Reason, 2.

<sup>5</sup> Vgl. Ders., Wisdom to Doubt, 204.

- 1) Es gilt notwendigerweise: Wenn Gott existiert, dann ist jeder, der sich nicht dagegen sträubt, in der Lage, eine Beziehung mit ihm einzugehen.
- 2) Es gilt notwendigerweise: Man ist nur in der Lage, eine Beziehung mit Gott einzugehen, wenn man glaubt, dass Gott existiert.
- 3) Es gilt notwendigerweise: Wenn Gott existiert, glaubt jeder, der sich nicht dagegen sträubt, dass Gott existiert.
- 4) Es gibt Menschen, die sich nicht dagegen sträuben und dennoch nicht glauben, dass Gott existiert.
- 5) Also existiert Gott nicht.

Im Unterschied zur Theologie, die für gewöhnlich bestrebt ist, die aktual existierende Welt mit dem Gedanken eines unübertrefflich guten Wesens in Einklang zu bringen, müsste die Religionsphilosophie laut Schellenberg anders vorgehen. Ausgangspunkt des *Hiddenness-Arguments* ist demgemäß der *Begriff* Gottes (genauer gesagt der Gottesbegriff des Theismus) als allmächtige, allwissende und unübertrefflich gute Person.<sup>6</sup> Eine weithin unbestrittene Eigenschaft des klassisch verstandenen Gottes ist die unübertreffliche Gutheit. Daraus folgt, dass nichts, was zusätzlich zu Gott ins Dasein tritt, die Gesamtheit der Gutheit steigern könnte. Ein Problem des Theismus sei deshalb die Frage, warum Gott überhaupt etwas schaffen sollte, wenn dies die Gesamtheit des Guten in keiner Weise steigern könnte.<sup>7</sup> Die einzige plausible Antwort darauf ist laut Schellenberg das Bestreben Gottes, mit anderen bewussten Wesen in Beziehung treten zu können.<sup>8</sup> Für die Menschen bietet eine Beziehung zu Gott vielfältige Vorzüge: Sie führt zu einer ethischen Vervollkommnung, das subjektive Wohlbefinden wird gesteigert, das innere Leben wird reicher etc. Allein Gottes *Güte* (*benevolence*) wegen sei es deshalb zu erwarten, dass er zu den Menschen in Beziehung tritt.<sup>9</sup> Gottes *Liebe* geht noch in einem entscheidenden Punkt über *Güte* hinaus: Nicht nur, weil es gut für die Menschen ist, will Gott in Beziehung zu ihnen treten; wie liebende Menschen, die dem Geliebten nicht nur Gutes wollen, sondern darüber hinaus auch eine bewusste wechselseitige

---

<sup>6</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 195f. Mit B. Davies könnte man anfragen, ob die Zentralstellung des Personenbegriffs in der Gotteslehre tatsächlich Merkmal des *klassischen* Theismus ist, vgl. DAVIES, Brian, Introduction to the Philosophy of Religion, Oxford 3<sup>rd</sup> 2004, 1-14. Vgl. dazu auch SCHÄRTL, Thomas, Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God, in: SCHÄRTL, Thomas / TAPP, Christian / WEGENER, Veronika (Hgg.), Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016, 3-31, 24-29. Zu einer ähnlichen gelagerten Anfrage aus islamischer Perspektive vgl. MCGINNIS, Jon, The Hiddenness of „Divine Hiddenness“: Divine Love in Medieval Islamic Lands, in: GREEN, Adam / STUMP, Eleonore (Hgg.), Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives, Cambridge 2015, 157-174, 166f.

<sup>7</sup> Vgl. zu dieser Frage KRETZMAN, Norman, Why Would God Create Anything at All?, in: TIMPE, Kevin (Hg.), Arguing About Religion, New York 2009, 386-399.

<sup>8</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 199f.

<sup>9</sup> Vgl. Ders., Divine Hiddenness, 19-21.

Beziehung mit ihm eingehen wollen, so sei es auch für Gott an und für sich erstrebenswert, eine wechselseitige Beziehung mit den Menschen zu führen. Wenn Gott ein perfekt liebendes Wesen ist, dann muss er folglich bewusste, wechselseitige Beziehungen zu den Menschen eingehen wollen. Dazu muss es auch für jeden Menschen zu jeder Zeit möglich sein, eine solche Beziehung zu Gott einzugehen.<sup>10</sup>

Voraussetzung dafür, eine wechselseitige Beziehung zu führen, ist zuvorderst die beiderseitige Überzeugung, dass das Gegenüber existiert. Da Überzeugungen aber nicht willentlich zustande kommen, muss es für jeden Menschen zu jeder Zeit genügend Evidenzen dafür geben, von der Existenz Gottes überzeugt zu sein.<sup>11</sup> (Es wird sich zeigen, dass Schellenberg dafür argumentiert, dass es zur gegenwärtigen Zeit *unmöglich* ist, ausreichend Gründe für die Überzeugung der Existenz Gottes zu haben. Sollte dies der Fall sein, dann könnte auch

Gott nichts an diesem Umstand ändern und eine der Prämissen würde sich als unplausibel erweisen.)<sup>12</sup> Einstellungen, die weniger voraussetzungsreich sind als *belief* (ein Beispiel hierfür wäre Akzeptanz), reichten nicht, da erst *belief* reichere Beziehungen erlaubt.<sup>13</sup>

Es wird also deutlich, wie eine Welt aussehen würde, die Gott als vollkommen liebend und allmächtig schaffen würde: Jeder Mensch, der sich nicht schuldhaft der offenkundigen Existenz Gottes verschließen würde, wäre von der Existenz Gottes überzeugt; es gäbe in ihr also keine Menschen, die sich nicht dagegen sträuben und doch nicht an Gott glauben (*nonresistant nonbelievers*). Eine solche Welt wäre in einer „strong epistemic situation in relation to theism.“<sup>14</sup> Die Frage ist, ob ein solcher Weltzustand auch möglich ist, da ihn sonst auch Gottes Allmacht nicht realisieren könnte.<sup>15</sup> Schellenberg muss also zeigen, wie es für Gott möglich sein kann, eine Welt zu schaffen, die stets hinreichend Gründe für die Überzeugung von der Existenz Gottes bereithält. Dabei muss man nicht an regelmäßig geschehende Wunder denken.<sup>16</sup> Schellenberg schwebt die Möglichkeit vor, dass Gott allen Menschen jederzeit so in ihrer alltäglichen Erfahrung gegenwärtig wäre, dass die Überzeugung von seiner Existenz ausreichend begründet wäre. So wäre jeder Mensch zu jeder Zeit darin gerechtfertigt,

---

<sup>10</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Divine Hiddenss, 27.

<sup>11</sup> Vgl. Ders., Wisdom to Doubt, 204.

<sup>12</sup> Vgl. MCCREARY, Mark L., Schellenberg on Divine Hiddenss and Religious Skepticism, in: Religious Studies 46 (2010), 207-225.

<sup>13</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 208.

<sup>14</sup> Ders., Divine Hiddenss, 39.

<sup>15</sup> Es ist in der Religionsphilosophie weitgehend umstritten, dass Gott keine unmöglichen Sachverhalte (ein berühmtes Beispiel ist der Stein, den Gott selbst nicht heben kann) realisieren kann, dies seiner Allmacht aber keinen Abbruch tut, vgl. KREINER, Armin, Das wahre Antlitz Gottes: oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. 2006, 309-311.

<sup>16</sup> Gegen diese Möglichkeit opponiert P. v. Inwagen, vgl. INWAGEN, Peter van, What Is the Problem of the Hiddenss of God?, in: HOWARD-SNYDER, Daniel / MOSER, Paul K. (Hgg.), Divine Hiddenss: New Essays, Cambridge 2002, 24-32, 28f.

an die Existenz Gottes zu glauben.<sup>17</sup> Dem Verteidiger des Theismus bleibt die Möglichkeit, dafür zu argumentieren, dass Gott die unklare epistemische Situation deshalb zulässt, weil dadurch ein größeres Gut gesichert werden kann. J. Hick<sup>18</sup> und R. Swinburne<sup>19</sup> etwa sind der Meinung, dass es für die Freiheit des Menschen notwendig ist, dass die Existenz Gottes nicht über jeden vernünftigen Zweifel erhaben ist. Wenn absolut sicher wäre, dass Gott existiert, könnte der Mensch nicht mehr moralisch schlecht handeln, womit seine Freiheit aufgehoben wäre. Schellenberg hält dagegen eine starke epistemische Situation zugunsten des Theismus für vereinbar mit menschlicher Freiheit. So könnte man in einer solchen Situation, in der die Existenz Gottes über jeden vernünftigen Zweifel erhaben ist, durch Selbstäuschung die Überzeugung der Existenz Gottes ablegen; darüber hinaus bliebe die Möglichkeit, trotz dieser Überzeugung nicht moralisch zu handeln.<sup>20</sup> Zudem gelte, dass moralische Handlungen um ihrer selbst willen geschehen müssen. Auch in einer Welt, in der alle Menschen aufgrund der unbestreitbaren Existenz Gottes nur moralisch gut handeln könnten, gäbe es Freiheit hinsichtlich der Frage, ob die guten Handlungen aus Eigeninteresse oder um ihrer selbst willen ausgeführt würden.<sup>21</sup> Eine Welt, in der es keinen vernünftigen Unglauben gibt, ist also möglich. Und, wie die begrifflichen Erwägungen Schellenbergs zu zeigen suchten, würde ein allmächtiger, vollkommen liebender Gott sie auch realisieren.

Dass es *nonresistant nonbelievers* gibt, kann kaum bestritten werden. Schließlich seien, so Schellenberg, auch Theologen der Meinung, dass die Welt nicht eindeutig für die Existenz Gottes spreche, Nicht-Glaube also durchaus vernünftig sein könne (genannt werden Karl Rahner und Eberhard Jüngel).<sup>22</sup>

Da es sich bei dem *Hiddenness-Argument* um ein deduktiv gültiges Argument handelt, folgt aus seinen Prämissen zwingend, dass Gott nicht existiert. Kann man also keine der Prämissen zurückweisen, so folgt daraus, dass man gerechtfertigt ist, von der Nicht-Existenz Gottes überzeugt zu sein.

---

<sup>17</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 207.

<sup>18</sup> Vgl. z. B. HICK, John, *Evil and the God of Love*, London 1985, 287.

<sup>19</sup> Vgl. z. B. SWINBURNE, Richard, *The Existence of God*, Oxford 2004, 267f.

<sup>20</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Divine Hiddenness and Human Reason*, 110.

<sup>21</sup> Vgl. Ders., *The Hiddenness Argument Revisited (II)*, 294.

<sup>22</sup> Die klassische katholische Theologie dagegen ist der Auffassung, dass der Atheismus nicht ohne Schuld und intellektuelle Unredlichkeit vertreten werden. Als Beispiel sei aus einem klassischen dogmatischen Handbuch zitiert: „Nun darf so viel als feststehend erachtet werden, daß *niemand sich von der Nichtexistenz Gottes eine feste und ehrliche Überzeugung verschaffen kann*. [...] Deshalb lehrt die *sententia communis* der Theologen, daß bei denkenden Menschen ein *dauernder und überzeugter Atheismus unmöglich* ist.“ POHLE, Joseph / neu bearbeitet von GUMMERSBACH, Josef, *Lehrbuch der Dogmatik* Bd. I, Paderborn<sup>10</sup> 1952, 140.

## 2 Von der atheistischen Argumentation zur kritischen Religionsphilosophie

Mit der Zurückweisung des Theismus ist die Beschäftigung mit der Religion als solcher für Schellenberg nicht hinfällig geworden.<sup>23</sup> Zwischen 2005 und 2009 legte er eine Trilogie vor, die das eindrucksvoll unter Beweis stellt. Den Anfang macht das Buch *Prolegomena to a Philosophy of Religion* im Jahr 2005<sup>24</sup>, auf das 2007 *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism* folgt. Abgeschlossen wird die Reihe 2009 mit *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*.<sup>25</sup> Zwar bleibt Schellenberg bei seiner Zurückweisung des Theismus (er stellt dem *Hiddenness-Argument* sogar noch zwei weitere Argumente an die Seite, die diese Konklusion stützen sollen<sup>26</sup>); doch er bleibt nicht bei diesem negativen Ergebnis stehen, sondern versucht einen Neuansatz.

Ganz am Ende seiner Trilogie beklagt er, dass die zwei dominanten Strömungen der Religionsphilosophie dem Phänomen der Religion im Ganzen nicht gerecht werden: Auf der einen Seite steht die christliche Philosophie, die ihrem Glauben verpflichtet ist; auf der anderen Seite die naturalistische Religionsphilosophie, die durch ihre Orientierung an der Naturwissenschaft den Glauben für hinfällig erklärt. Beiden wirft er vor, durch dogmatische Vorentscheidungen die möglichen Entwicklungen im Bereich der Religion zu verhindern.<sup>27</sup> Seinen eigenen Ansatz ordnet er jenseits dieser ausgetretenen Pfade ein: „And such skeptical religion, were it to take hold societally, would, given its self-conscious operation within a diachronic frame of reference and its harmony with human reason, properly be seen as marking the *beginning* of religion rather than the end. [...] Religion can be born again.“<sup>28</sup>

---

<sup>23</sup> Vgl. SCHELLENBERG, John L., My Stance in Philosophy of Religion, in: Religious Studies 49 (2013), 143-150, 143f.

<sup>24</sup> Vgl. Ders., *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca 2005.

<sup>25</sup> Vgl. Ders., *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*, Ithaca 2009; eine Einführung in die Trilogie gibt DRAPER, Paul, *Faith Without God: An Introduction to Schellenberg's Trilogy*, in: Philo 14 (2011), 59-65.

<sup>26</sup> Vgl. Ders., *Wisdom to Doubt*, 195-309.

<sup>27</sup> Vgl. Ders., *The Will to Imagine*, 253. „Philosophy of religion is in some danger of becoming analytic theology;“ und: „It is just a fact that serious investigation of religious options other than Christianity has yet to be undertaken by most Western philosophers of religion.“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 89; in einem jüngeren Beitrag kommt er zu einem ähnlichen Ergebnis, vgl. LEFTOW, Brian / ANDERSON, Pamela Sue / SCHELLENBERG, John L., *Whither philosophy of Religion?*, in: Religious Studies 51 (2015), 441-454, 450-454. Zusammen mit P. Draper äußert er die gleichen Bedenken, vgl. SCHELLENBERG, John / DRAPER, Paul, *Introduction*, in: Dies. (Hgg.), *Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays*, Oxford 2017, 1-11. Für einen gerafften Überblick über die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie vgl. WIERTZ, Oliver J., Richard Schaefflers Religionsphilosophie *nach* der sprachanalytischen Wende, in: SCHMIDT, Thomas M. / WIEDENHOFER, Siegfried (Hgg.), *Religiöse Erfahrung: Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie*, Freiburg i. Br. 2010, 85-107, 86-95; vgl. auch SCHÄRTL, Thomas, *Analysis Fidei und Analytische Philosophie*, in: KRUCK, Günter / VALENTIN, Joachim (Hgg.), *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i. Br. 2017, 95-147; mit einem Ausblick auf die *Analytische Theologie* vgl. GASSER, Georg / VIERTBAUER, Klaus, *Die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie hin zur analytischen Theologie*, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), *Handbuch für Analytische Theologie*, Münster 2017, 5-33.

<sup>28</sup> SCHELLENBERG, John L., *Skepticism As the Beginning of Religion*, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 7-35, 35. Zu den zwei verschiedenen Ansätzen in der

An zwei Aspekten lässt sich präziser festmachen, woran laut Schellenberg die gegenwärtigen religionsphilosophischen Bemühungen kranken: Zum einen ist *belief* nicht die einzige mögliche Einstellung zu religiösen Propositionen; zum anderen ist der Gott des Theismus nicht das einzige Objekt einer religiösen Einstellung.<sup>29</sup> In den *Prolegomena* will Schellenberg zur Behebung dieses Missstandes beitragen.<sup>30</sup> Zunächst setzt er sich mit der notorisch schwierigen Definition des Begriffs der Religion auseinander und bietet einen eigenen Definitionsverschlag. Der Begriff des *Ultimismus* als weit verbreitete Form religiösen Glaubens, der den Gegenstand als metaphysisch letztbegründend, vollkommen und erlösend charakterisiert, wird eingeführt. Auch die zentralen Konzepte der Überzeugung (*belief*), des Zweifels (*doubt*) sowie des religiösen Glaubens (*faith*) werden untersucht (ich werde diese Terminologie so beibehalten: *belief* wird mit *Überzeugung*, *faith* mit *Glauben* übersetzt). Schließlich folgt eine Untersuchung des Rationalitätsbegriffs und eine Darstellung der Aufgaben der Religionsphilosophie und deren Entscheidungsprinzipien.

Der zweite Teil der Trilogie ist, wie der Name vermuten lässt, ganz der Skepsis gewidmet. In *The Wisdom to doubt* präsentiert Schellenberg vier skeptische *Modes* gegen alle Überzeugungen, die ein *Ultimate* betreffen. Darin argumentiert er, dass es aus prinzipiellen Gründen nicht gerechtfertigt sein kann, von der Existenz eines *Ultimates* überzeugt zu sein. Auf der anderen Seite sei es aber auch nicht gerechtfertigt, davon überzeugt zu sein, dass es kein *Ultimate* gäbe. Hinsichtlich dieser Frage bleibt also nur die Haltung des Zweifels vernünftigerweise vertretbar. Nach diesen grundlegenden Erwägungen folgt im zweiten Teil eine Diskussion und Zurückweisung des Naturalismus (der die Überzeugung beinhaltet, dass es kein *Ultimate* gibt) sowie die Widerlegung der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen durch Erfahrung (womit Verteidiger religiöser Überzeugungen die skeptischen Tropen zurückweisen könnten). Schließlich kommt er im dritten Teil nochmals spezifisch auf die Überzeugung von der Existenz Gottes zurück. Im Hinblick auf Gott vertritt Schellenberg nämlich nach wie vor die These des *Hiddenness-Arguments*: Gottes Existenz sollte man nicht

---

Religionsphilosophie, vgl. KORITENSKY, Andreas, John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis, Stuttgart 2011, 21-23.

<sup>29</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Skepticism As the Beginning of Religion, 20-26. Doch gerade dies ist sehr dominant in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Debatte, wie es P. Byrne pointiert ausdrückt: „It has a preoccupation, not to say obsession, with the truth and justification of theistic belief, or, even more narrowly, Christian belief.“ BYRNE, Peter, Rez. zu SCHELLENBERG, John L., *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, in: Religious Studies 43 (2007), 242-246, 244. Es ist deshalb erstaunlich, dass Schellenbergs Projekt z.T. als bloß atheistisch gesehen wird, vgl. z. B. VAINIO, Olli-Pekka / VISALA, Aku, Varieties of Unbelief: A Taxonomy of Atheistic Positions, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 57 (2015), 483-500.

<sup>30</sup> Er verfolgt damit genau genommen ein doppeltes Ziel: Zum einen will er den Grundstein für sein eigenes Projekt legen; zum anderen will er allgemeingültige Aussagen zu Grundfragen der Religionsphilosophie treffen, die sich auch andere Religionsphilosophen zu eigen machen sollen, vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, X.

nur bezweifeln, sondern vielmehr davon überzeugt sein, dass es ihn nicht gibt. Um das zu begründen, bietet er neben dem *Hiddenness-Argument* noch zwei weitere Argumente auf: das Theodizeeargument (*Argument from Horrors*) sowie ein Argument aus dem freien Willen (*Free-Will Offense*).

Im letzten Buch der Reihe, *The Will to Imagine*<sup>31</sup>, bildet wiederum die Skepsis das Zentrum der Überlegungen, in diesem Falle jedoch im Sinne einer *skeptischen Religion*.<sup>32</sup> Für die Entwicklung dieser Position bedient Schellenberg sich zweier Konzepte, die er bereits in den *Prolegomena* erarbeitet hat: der Einstellung des *faith* sowie des religiösen Objekts des *Ultimates*. Die skeptische Religion besteht darin, eine *faith*-Haltung (eine Art religiöse Imagination, die nicht auf *belief* basiert) zu einem *Ultimate* zu haben, auf dessen inhaltliche Präzisierung (im Gegensatz zu den aktuell existierenden Religionen) aber verzichtet wird. Schellenberg ist nun zum einen bestrebt zu zeigen, dass dies eine Möglichkeit von Religion darstellt<sup>33</sup> und zudem nicht von den epistemischen Einwänden gegen religiöse Überzeugungen betroffen ist. Zum anderen will er zeigen (und dazu bedient er sich klassischer Gottesbeweise in abgewandelter Form), dass diese rational gefordert und damit einer rein skeptischen Haltung überlegen ist.

Als Nachtrag zu seiner Trilogie kann *Evolutionary Religion* gesehen werden. In diesem Buch fasst er die Argumentation und die Schlussfolgerungen aus der Trilogie für ein breiteres Publikum zusammen und betont stärker seine Einsicht von der Wichtigkeit der Evolution.<sup>34</sup>

### 3 Überblick über die *Modes* und Ziele der Arbeit

Wie bereits angedeutet, hat Schellenbergs religionsphilosophische Arbeit zwei große Ziele: Einerseits soll die Einstellung zum religiösen Gegenstand verändert werden, aus *belief* soll *faith* werden. Andererseits soll der Gegenstand der religiösen Einstellung selbst verändert werden: Es sollen keine elaborierten (im Sinne von spezifischen, sich von anderen abgrenzenden) *Ultimates* im Zentrum der religiösen Praxis stehen, sondern ein *Ultimate*, das keine

---

<sup>31</sup> Zu diesem Projekt vgl. DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012.

<sup>32</sup> Zu den unterschiedlichen Funktionen der Skepsis vgl. FABRIS, Adriano, *Skepticism, Involvement, Faith: From Weischedel to Schellenberg*, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 43-52.

<sup>33</sup> Gegen diese These argumentiert etwa ELLIOT, James, *The Power of Humility in Skeptical Religion: Why Ietsism Is Preferable to J. L. Schellenberg's Ultimism*, in: *Religious Studies* 53 (2017), 97-116.

<sup>34</sup> Vgl. SCHELLENBERG, John L., *Evolutionary Religion*, Oxford 2013, 6.

weiteren Bestimmungen hat.<sup>35</sup> Beide Ziele lassen sich als Ergebnisse seiner skeptischen *Modes* verstehen, weshalb diese den hauptsächlichen Gegenstand der vorliegenden Arbeit darstellen. Da skeptische Positionen immer auch in der Gefahr stehen, an ihrer Selbstanwendung zu scheitern, soll ein erster Überblick der *Modes* gleich an den Anfang gestellt werden. Die *Modes* lassen sich, wie im Hauptteil noch ausführlich gezeigt und begründet wird, auf zwei Ideen zusplitzen:

1. *Argumente aus der menschlichen Endlichkeit.* Das menschliche Erkenntnisstreben ist grundsätzlich von Endlichkeit und Unvollständigkeit geprägt. Damit eine Überzeugung gerechtfertigt ist, müssen alle Evidenzen zugunsten dieser Überzeugung sprechen. Da es aber wegen der Unvollständigkeit des Erkenntnisstrebens eine Vielzahl möglicher Unkenntnis von relevanten Evidenzen gibt, ist man nicht darin gerechtfertigt, eine Überzeugung zu haben, sofern man nicht ausschließen kann, dass man sich täuscht (*Subject Mode*). In Bezug auf den Gegenstand religiöser Überzeugungen ist die Lage noch dramatischer: Weil man nicht genau angeben kann, welche Eigenschaft dieser Gegenstand hat, laufen Argumentationen, welche die Existenz desselben zeigen wollen, ins Leere (*Object Mode*).
2. *Argumente aus der zeitlichen Position.* Im Blick auf die Vergangenheit ist aus zwei Gründen davon auszugehen, dass wir in unserer Zeit keine gerechtfertigten Überzeugungen über den Gegenstand der Religionen haben können: Zum einen ist erdgeschichtlich betrachtet erst sehr wenig Zeit vergangen, in der sich der Mensch um eine adäquate Beantwortung religiöser Fragen bemüht. Zum anderen wurden in dieser kurzen Zeit die Untersuchungen hinsichtlich des religiösen Gegenstandes unter sehr ungünstigen Bedingungen durchgeführt (*Retrospective Mode*). Darüber hinaus bleibt in der Zukunft wahrscheinlich noch sehr viel Zeit, in der diese Untersuchungen fortgeführt werden können. Die künftigen Umstände dieser Untersuchungen sind möglicherweise deutlich günstiger, sodass man sich zum gegenwärtigen Zeitpunkt eines Urteils enthalten muss (*Prospective Mode*).

---

<sup>35</sup> So auch DILLER, Jeanine, The Conceptual Focus on Ultimism, in: Religious Studies 49 (2013), 221-233, 221f.

Diese *Modes* ergeben sowohl einzeln, als auch kombiniert eine ernste Herausforderung für Jeden, der religiöse Überzeugungen nach Maßgabe der Vernunft formulieren will. Deshalb stehen sie im Zentrum dieser Arbeit. Das Hauptziel der Arbeit lautet deshalb wie folgt:

- Gegen Schellenberg soll gezeigt werden, dass eine epistemisch gehaltvolle Einstellung im Hinblick auf religiöse Überzeugungen prinzipiell rational ge-rechtfertigt werden kann. In Schellenbergs eigener Terminologie: Eine *be-lief*-Antwort, und nicht nur eine *faith*-Antwort, kann vertreten werden.

Zu diesem Zweck sind Schellenbergs skeptische *Modes* zu analysieren:

- Die skeptische Argumentation soll auf ihre Gültigkeit hin überprüft werden. Die *Modes* als einzelne sowie in Kombination müssen ihre Vernünftigkeit ausweisen.
- Die Gründe, die Schellenberg gegen eine globale Skepsis ins Feld führt, wer-den auf ihr Potential hin überprüft, auch religiöse Überzeugungen vor der Urteilsenthaltung bewahren zu können.

Um diese Untersuchung adäquat durchführen zu können – und insbesondere um zu entschei-den, welche Einstellung dem *Ultimate* gegenüber angemessen ist – ist es zunächst notwen-dig, die Voraussetzungen zu prüfen:

- Schellenbergs Begriff der Religion und des *Ultimates*, den er aus bestimmten geschichtlich realisierten Religionen gewinnt, sind zu prüfen.
- Die Einstellungen des *belief* und des *faith* sind sowohl an sich als auch hin-sichtlich ihres Verhältnisses zueinander zu untersuchen.
- Es muss untersucht werden, welchen Begriff von Rechtfertigung Schellen-berg für seine *Modes* voraussetzt.

## II Religion

Da Schellenberg eine große Klasse von religiösen Überzeugungssystemen für unberechtigt erklärt und dennoch eine bestimmte Form der Religion verteidigen will, liegt es nahe, zunächst seinen Religionsbegriff zu untersuchen. Er gewinnt seinen Begriff ausgehend von Erwägungen zu tatsächlich existierenden Religionen, sein besonderes Gepräge erhält der Begriff jedoch durch die Aufgaben, die Schellenberg der Religionsphilosophie zuweist.

### 1 Religion in Religionswissenschaft und Religionsphilosophie

Die genaue Bestimmung des Begriffs der Religion ist notorisch schwierig. Vielfach wird die Möglichkeit einer Definition ganz bestritten.<sup>36</sup> Definitionen von Religion stehen nämlich immer in der Gefahr, entweder zu eng oder zu weit zu sein: „Entweder steht dann der Begriff der Religion einem angemessenen Verstehen anderer Traditionen im Weg oder aber er wird derart ausgeweitet, dass er jede Trennschärfe verliert und schließlich auch alles Mögliche bedeuten kann, was vorher eigentlich Nicht-Religion war.“<sup>37</sup> Trotz der Schwierigkeiten lassen sich drei Möglichkeiten der begrifflichen Bestimmung unterscheiden: essentialistische bzw. substantialistische Definitionen, funktionalistische Definitionen sowie der Ansatz der Familienähnlichkeit.<sup>38</sup>

*Substantialistische* Definitionen von Religion streben eine Bestimmung des Begriffs dahingehend an, dass ein zentrales inhaltliches Element hervorgehoben wird, das Religion von anderen Lebensbereichen abgrenzt. Dazu bietet sich der Bezug zum Transzendenten oder zum Heiligen an. *Funktionalistische* Definitionen dagegen bestimmen Religion nicht durch ein ihr inhärierendes Moment, sondern über die Funktion, die sie in der Gesellschaft hat.<sup>39</sup> Im Konzept der *Familienähnlichkeit*<sup>40</sup> verzichtet man auf eine Definition mittels notwendiger und hinreichender Bedingungen (wegen der unterstellten Unmöglichkeit dieses Unterfangens) und beschränkt sich auf die Beschreibung von überlappenden Phänomenen.

---

<sup>36</sup> Vgl. FIGL, Johann, Der Begriff der Religion im Spannungsfeld zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, in: MÜLLER, Tobias / SCHMIDT, Thomas M. (Hgg.), *Was ist Religion?: Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, Paderborn 2013, 99-123, 116f.

<sup>37</sup> SCHMIDT, Karsten, Religionsdefinitionen im Dialog – definieren und doch nicht definieren, in: MÜLLER, Tobias / SCHMIDT, Karsten / SCHÜLER, Sebastian (Hgg.), *Religion im Dialog: Interdisziplinäre Perspektiven – Probleme – Lösungsansätze*, Göttingen 2009, 77-112, 99.

<sup>38</sup> Vgl. LÖFFLER, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006, 11-16.

<sup>39</sup> Vgl. FIGL, Johann, Einleitung: Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: Ders. (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003, 18-80, 65-67.

<sup>40</sup> Der Begriff der Familienähnlichkeit geht auf Wittgenstein zurück, der diesen jedoch nicht auf die Religion anwendet, vgl. 2.2.3.

Aufgrund der enormen Schwierigkeiten durch eine reduktive Definition jenes zu erfassen, was intuitiv als Religion gewertet wird und jenes auszuschließen, was nicht als Religion qualifiziert werden soll, hat sich in den Religionswissenschaften weitgehend die Überzeugung durchgesetzt, dass der Begriff der Religion gar nicht definiert werden kann.<sup>41</sup> Im Kontext der Religionsphilosophie finden sich dennoch immer wieder Definitionsversuche,<sup>42</sup> da vor jeder philosophischen Beschäftigung bestimmt werden muss, welchen Gegenstand man überhaupt kritisch prüft.<sup>43</sup> Dabei unterscheidet sich die religionswissenschaftliche Betrachtungsweise der Religion markant von jener der Religionsphilosophie. Die Religionswissenschaft betrachtet Religion als kulturelles Erzeugnis des Menschen, während die Religionsphilosophie die Frage nach ihrer Wahrheit bzw. Rationalität stellt. In diesem Sinne kann man sich E. Tugendhats Unterscheidung von zwei Perspektiven anschließen: „Ein kulturhistorisches Phänomen wird aus der Perspektive der 3. Person behandelt, wenn es nur erforscht wird, aus der Perspektive der 1. Person hingegen, wenn die Frage leitend ist, was es für uns bedeuten kann und wieweit es für uns Gründe und Gegengründe gibt, diesen Weg oder einen anderen vergleichbaren Weg selbst zu beschreiten.“<sup>44</sup>

## 2 Empirische Bestimmungen

*Empirisch* werden diese Weisen des Umgangs mit dem Begriff der Religion deshalb genannt, weil hier der Anspruch vertreten wird, einen rein deskriptiven Begriff der Religion zu bilden, der die alltägliche Verwendungsweise widerspiegelt. Wie sich zeigen wird, ist dieses Vorgehen mit Schwierigkeiten behaftet, die es Schellenberg unmöglich machen, diesen Anspruch einzulösen.

---

<sup>41</sup> Vgl. FEIL, Ernst, Aporie der Definierbarkeit von „Religion“, in: Ders. (Hg.), Streitfall „Religion“: Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs, Münster 2000, 5-35, 17.

<sup>42</sup> z. B. SCHÄRTL, Thomas, Glaubens-Überzeugungen: Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007, 193; KUTSCHERA, Franz von, Vernunft und Glaube, Berlin – New York 1991, 140f; YANDELL, Keith E., Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction, London 1999, 16; TALIAFERRO, Charles, Contemporary Philosophy of Religion, Malden 1998, 21-24. Auf die fünf Weltreligionen bezogen, vgl. ENDERS, Markus, Ist „Religion“ wirklich undefinierbar?, in: Ders. / ZABOROWSKI, Holger (Hgg.), Phänomenologie der Religion: Zugänge und Grundfragen, München 2004, 49-87, 86f.

<sup>43</sup> Vgl. SCHAEFFLER, Richard, Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion, in: KERN, Walter (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 1: Traktat Religion, Tübingen 2000, 33-46, 33.

<sup>44</sup> TUGENDHAT, Ernst, Egozentrizität und Mystik, München 2003, 114f. So auch I. U. Dalferth: „Im Unterschied zur Religionswissenschaft [...] konzentriert sich die Religionsphilosophie nicht allein auf die *quaestio facti*, sondern auch auf die *quaestio iuris* und die *quaestio possibilitatis*.“ DALFERTH, Die Wirklichkeit des Möglichen, 104.

## 2.1 Familienähnlichkeit

Aufgrund der Schwierigkeiten, eine adäquate Definition des Begriffes der Religion zu finden, gibt es in der Religionswissenschaft zum Teil den Versuch, diesen Begriff mit Hilfe der sogenannten *Familienähnlichkeit* zu klären. Der Terminus *Familienähnlichkeit* geht auf L. Wittgenstein zurück, der dieses Konzept am ausführlichsten in den Paragraphen 65-82 der *Philosophischen Untersuchungen* entwickelt. Es ist jedoch zu beachten, dass bei Wittgenstein Religion in diesem Zusammenhang keine Rolle spielt. Vielmehr macht er an verschiedenen Beispielen (am bekanntesten ist das Beispiel des *Spieles*) deutlich, dass für viele Allgemeinbegriffe keine Definition im Sinne von notwendigen und hinreichenden Bedingungen gefunden werden kann. Beobachten kann man stattdessen „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen.“<sup>45</sup> Einen Vorschlag von P. Clarke und P. Byrne, der auf den Überlegungen Wittgensteins zur Familienähnlichkeit beruht, diskutiert Schellenberg in den *Prolegomena*. Die beiden Religionswissenschaftler bestimmen die Bedeutung von Religion gemäß dem Ansatz der Familienähnlichkeit wie folgt:

„(a) There will be a characteristic set of features to be seen in the examples of religion [...]. (b) Over and above the fact that they are religions, there will be no single feature or set of features to be found in each and every example of religion. (c) There will be no limits to be set in advance to the kind of combinations of characteristic features newly discovered or developing religions might be found to exemplify [...]. (d) The various examples of religion will then be related by a network of relationships rather than shared possession of necessary and sufficient conditions for membership of the class. (e) The meaning of the word ‚religion‘ will nonetheless be projectible: that is, having rehearsed the characteristic features of religion in an inclusive family resemblance definition or having become acquainted with some central examples of religion, one will be able to say of newly found examples whether they are religions or not.“<sup>46</sup>

Vor allem die beiden ersten Punkte sind Angriffsfläche für Schellenbergs Kritik.<sup>47</sup> Zunächst wende ich mich dem zweiten Argument zu, da an diesem deutlicher gezeigt werden kann, welchem Missverständnis der Familienähnlichkeit Schellenberg (und mit ihm auch die beiden Autoren, auf die er sich bezieht) aufsitzt. Gegen (b) macht Schellenberg nämlich geltend,

---

<sup>45</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, §66.

<sup>46</sup> CLARKE, Peter B. / BYRNE, Peter, *Religion Defined and Explained*, New York 1993, 11-12.

<sup>47</sup> (c)-(e) sind für Schellenberg nicht entscheidend. (c) kann als unkontrovers gelten, (d) ist sehr nahe an PU §66 angelehnt.

dass es sehr wohl möglich sei, eine Eigenschaft zu finden, die allen Religionen gemeinsam ist. Es gäbe Eigenschaften, er nennt sie *disqualifying features*, die unmöglich in Religionen vorkommen könnten. Das Fehlen dieser Eigenschaften bzw. das Vorliegen der kontradiktionsreichen Eigenschaft wäre somit eine notwendige Bedingung dafür, dass eine Person als religiös gilt.<sup>48</sup> So sei es etwa mit einer Religion unvereinbar, das Leben als gänzlich sinnlos und wertfrei zu betrachten. Religion impliziere somit eine Betonung auf Wert und Sinn. Ähnlich verhalte es sich mit der Fixierung auf die natürliche Welt. Jemand, der gedanklich nur auf die natürliche Welt (Schellenberg bestimmt diesen Begriff hier als „*those aspects of human life and its environment to which just any mature human always has quick and natural cognitive and experiential access*“<sup>49</sup>) bezogen ist, könne auch nicht religiös genannt werden. Es ist tatsächlich plausibel, die Eigenschaften, die Schellenberg nennt, als notwendige Bedingungen dafür zu begreifen, dass man von Religion sprechen kann. Bedingung (b) ist aus dieser Sicht eindeutig nicht erfüllt; damit scheint der Versuch, den Begriff der Religion mit Hilfe der Familienähnlichkeit zu bestimmen, zu scheitern, da dieser direkt an die *Philosophischen Untersuchungen* anschließt: „Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden [...].“<sup>50</sup> Es gibt jedoch zwei Lesarten dieser Stelle, eine *schwächere* und eine *stärkere*. Nach der *stärkeren* Lesart haben Gegenstände, die unter einen Familienbegriff fallen, gar keine gemeinsamen Eigenschaften. Gemäß der *schwächeren* Lesart widerspricht Wittgenstein nur der Auffassung, dass Allgemeinbegriffe mithilfe notwendiger *und* hinreichender Bedingungen definiert werden können. Es ist aber sehr unplausibel, dass Wittgenstein der Auffassung war, dass Familienbegriffen keine notwendigen Bedingungen zukommen können.<sup>51</sup> Vielmehr müsste man sagen, dass nicht allen x ein und dasselbe y gemeinsam ist, weswegen wir x F nennen.<sup>52</sup> Das Argument Schellenbergs widerlegt also zwar den Vorschlag von Clarke und Byrne, den Ansatz der Familienähnlichkeit als solchen vermag es jedoch nicht zu entkräften.

---

<sup>48</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 10.

<sup>49</sup> Ebd., 11.

<sup>50</sup> PU §65. Diesen Einwand führt auch F. Ricken gegen J. Hick an, vgl. RICKEN, Friedo, Der Religionsbegriff in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion, in: Ders., Glauben weil es vernünftig ist, Stuttgart 2007, 11-25, 14.

<sup>51</sup> Vgl. WENNERBERG, Hjalmar, Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie, in: SAVIGNY, Eike von (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 1988, 41-69, 44.

<sup>52</sup> In diesem Sinne deutet auch E. v. Savigny die Passage aus PU §65; darin behauptete Wittgenstein „eindeutig nicht, daß nicht allen F's etwas gemeinsam sei, sondern lediglich, daß nicht allen F's etwas gemeinsam sei, „weswegen“ wir für alle F's das Wort ‚F‘ verwenden.“ SAVIGNY, Eike von, Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“, Frankfurt a. M. 1996, 117 [Hervorhebung, B. M.].

Dasselbe kann auch gegen Schellenbergs ersten Einwand gegen Clarke und Byrne ins Feld geführt werden. Laut Schellenberg verstößen sie nämlich selbst gegen den Familienähnlichkeitsansatz, indem sie notwendige Eigenschaften von Religion nennen. Allen Religionen wären bestimmte Objekte (transzendente Entitäten), Ziele (Erlösung) und Funktionen (Angebot des Sinns des Lebens) gemeinsam.<sup>53</sup> Das sei aber nicht mit dem Vorgehen der Familienähnlichkeit vereinbar, da damit eine Definition vorliege.<sup>54</sup> Wiederum kann eingewandt werden, dass die beiden Religionswissenschaftler zwar gegen ihre eigene Bedingung (b) verstößen (weil hier ohne Zweifel notwendige Bedingungen genannt werden); das Konzept der Familienähnlichkeit als solches verletzt die Annahme von notwendigen Bedingungen aber keineswegs. So sind Schellenbergs Einwände zwar geeignet, Clarks und Byrnes Auffassung zu entkräften, der Versuch Religion über eine Familienähnlichkeit zu bestimmen ist damit dennoch nicht obsolet.

## 2.2 Eine essentialistische Definition von Religion

Nach dem vermeintlichen Scheitern des Ansatzes der Familienähnlichkeit schlägt Schellenberg eine erste, den empirischen Gegebenheiten gehorchende, Definition von Religion vor. Dazu gehörten:

„(1) frequent thoughts of a transmundane reality; (2) an emphasis on a significant good, for oneself and others, that may be realized through a proper relation to this reality; (3) the cultivation of such a relation; and (4) a disposition or tendency, when attending to matters in which they are implicated, to – as I shall put it – *totalize* or *ultimize* in some way the central elements of features (1) to (3).“<sup>55</sup>

Das Problem, das Schellenberg sich hier zu lösen bemüht, ist die Definition so zu formulieren, dass Beispiele nicht unter die Definition fallen, die man definitiv nicht zum Bereich des Religiösen zählen will (etwa eine passionierte Sporttrainerin oder einen glühenden Kommunisten), aber gleichzeitig Beispiele, die zweifellos Religionen sind (etwa die Verehrung der griechischen Götter), erfasst werden.

---

<sup>53</sup> CLARKE / BYRNE, Religion Defined and Explained, 13.

<sup>54</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 8.

<sup>55</sup> Ebd., 12. Bereits hier bahnt sich der kognitivistisch-individualistische Religionsbegriff an, der weder an Emotionen noch an rituellen Vollzügen wirkliches Interesse hat und der das weitere Vorgehen Schellenbergs bestimmen wird. Eine solche Verengung beklagt, ausgehend von Wittgenstein, auch KORITENSKY, Andreas, Wittgensteins Phänomenologie der Religion: Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung, Stuttgart 2002, 227-231.

Da der Gegenstand, der in (1) genannt wird, noch ausführlicher im Kapitel über das *Ultimate* behandelt wird, kann an dieser Stelle eine Diskussion unterbleiben. Die Kultivierung der Relation in (2) und (3) wird ebenfalls an anderer Stelle analysiert.<sup>56</sup> Deshalb soll das Hauptaugenmerk hier auf (4) gelegt werden, da sich an der Explikation der *Tendenz zur Ultimisierung* aufgrund der genannten Schwierigkeit (der zu engen oder zu weiten Extension des Begriffs) die Nützlichkeit der gegebenen Definition bemessen lässt.

Das Problem, das etwa die griechische Religion den Definitionsversuchen aufgibt, ist die unbestrittene Tatsache, dass Anhänger dieser Religion ihre Götter, also die Gegenstände von (1), nicht als unbegrenzt und ultimativ aufgefasst haben. Inwiefern kann man dennoch sagen, dass sie eine *Tendenz* haben, die Gegenstände von (1)-(3) als ultimativ aufzufassen? Einige Andeutungen scheinen in die Richtung zu gehen, dass diese Tendenz sich nach Schellenberg dadurch äußert, dass zwar (1) nicht als ultimativ aufgefasst wird, dafür aber (3). Handlungen (und Emotionen) seien dann ultimativ, wenn sie nur einem ultimativen Gegenstand angemessen seien. Ein Beispiel einer nur einem ultimativen Gegenstand angemessenen Handlung sei die Anbetung.<sup>57</sup> Weil die Griechen ihre Götter anbeten und Anbetung ein ultimisierendes Verhalten ist, sei dabei eine Tendenz zur Ultimisierung gegeben. Eine *Tendenz* zur Ultimisierung läge also vor, wenn man zwar nicht jeden Aspekt der eigenen Religion ultimisiere, dies aber zumindest im Hinblick auf einen Punkt (entweder auf den Gegenstand der religiösen Haltung, die entsprechende Erlösung oder die Haltung gegenüber dem Ultimate) aufweise. Ein solches Verständnis schließt Schellenberg aber explizit aus und zwar mit der Begründung, dass man damit plausible Beispiele von Religionen (in diesem Fall nennt er keine Beispiele) ausschließe.<sup>58</sup>

Deshalb muss eine andere Erklärung der Tendenz zur Ultimisierung geliefert werden. Eine Tendenz sei etwas, wodurch Eigenschaften nicht immer manifest seien, aber unter bestimmten Umständen zu Tage träten. Als Beispiel nennt er eine Person, die eine Tendenz zum Zorn habe; diese Person müsse nicht ständig zornig sein. Wenn sie unter bestimmten Umständen zornig werde, könne man aber bereits davon sprechen, dass sie eine Tendenz zum Zornigsein habe.<sup>59</sup> Analog dazu muss man die Tendenz zur Ultimisierung wohl so lesen: Da ausgeschlossen wurde, dass die Religion als Ganze einzelne Aspekte (der Gegenstand, das erhoffte Gut oder die Kultivierung der Beziehung zum Gegenstand) der Ultimisierung aufweise,

---

<sup>56</sup> Vgl. III.2.

<sup>57</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 17.

<sup>58</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>59</sup> Vgl. ebd., 17.

müsste es sich hierbei um einzelne Angehörige dieser Religionen handeln, die diese Manifestation aufwiesen. Einzelne Angehörige der griechischen Religion etwa müssten ein Verhalten zeigen, das Ultimisierung manifest werden lasse. Diese einzelnen Vorkommnisse würden ausreichen, um die gesamte Religion als ultimisierend zu bezeichnen. So stellt Schellenberg denn auch fest:

„Now I am not suggesting that examples like these show that all practitioners of anything worthy of the label ‚religion‘ always and inevitably ultimizes in the manner in question, only that these examples (which could easily be multiplied) provide support for the view that even in instances of religion where surface indications may suggest otherwise, a *tendency* toward ultimization exists.“<sup>60</sup>

Dagegen erhebt sich aber der Einwand, dass dies auch auf Personen oder Weltanschauungen zutrifft, die man intuitiv als nicht religiös qualifizieren will, wie die bereits genannte passionierte Sporttrainerin. Einzelne Vertreter dieser Gruppe, die ein irgendwie geartetes Verhalten der Ultimisierung an den Tag legen, würden ausreichen, um dieser Gruppe einen religiösen Charakter zu verleihen. Diese Konsequenz will Schellenberg umgehen, indem er ein solches Verhalten gewissermaßen als nicht dem Wesen des Sportlers entsprechend bezeichnet:

„[W]atsoever her enthusiasm, it would be too much to say that, *qua* gym teacher, she has any tendency to treat the realities with which she is putting her students in touch, or the reality with which she herself is put in touch while teaching them, as metaphysically and axiologically ultimate.“<sup>61</sup>

Im Gegenzug müssten folglich die religiösen Personen, die sich ultimisierend verhalten, sich *qua* religiöse Personen so verhalten und damit also dem Wesen der Religion entsprechen. Dies deutet Schellenberg auch an, indem er sagt, dass Religionen graduell verwirklicht sind und der Grad der Religiosität zunimmt, je mehr man sich der Ultimisierung annähert.<sup>62</sup> Diese Herangehensweise ist jedoch höchst problematisch: Die Defizite der Definition sollen im Grunde dadurch behoben werden, dass *ad hoc* festgelegt wird, was als Religion zu gelten hat und was nicht. Wenn etwas, das intuitiv als Religion klassifiziert werden soll, die von der Definition geforderten Eigenschaften *prima facie* nicht aufweist, dann nur deshalb, weil es hinter seinem eigenen Wesen zurückbleibt. Wenn dagegen eine Weltanschauung gemäß

---

<sup>60</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 19f.

<sup>61</sup> Ebd., 20.

<sup>62</sup> Vgl. ebd.

der Definition als Religion gelten muss, intuitiv aber nicht unter diesen Begriff fällt, dann werden die Eigenschaften einfach hin als contingent und nicht dem eigentlichen Wesen der gegebenen Weltanschauung entsprechend klassifiziert. Als reduktive Definition, welche die notwendigen und hinreichenden Bedingungen der alltäglichen Begriffsverwendung präzise festlegen soll, ist sie deshalb von geringem Wert.<sup>63</sup>

### 3 Schellenbergs philosophische Definition und die Aufgabe der Religionsphilosophie

Da die erste essentialistische Definition aufgrund mangelnder Präzision der Wendung *Tendenz zur Ultimisierung* unbefriedigend bleibt, schlägt Schellenberg eine stipulative Definition vor, die vor allem von den Interessen der Philosophie abhängt.<sup>64</sup> Zentral ist in diesem neuen Anlauf der Begriff der Ultimisierung. *S* ist demnach genau dann religiös, wenn:

- „(1) *S* takes there to be a reality that is ultimate, in relation to which an ultimate good can be attained.
- (2) *S*'s ultimate commitment is to the cultivation of dispositions appropriate to this state of affairs.“<sup>65</sup>

Diese letzte Definition, die Schellenberg sich nach dem Durchgang durch die dargestellten verschiedenen Möglichkeiten zu eigen macht, hängt zum einen eng mit seinem Verständnis der Ziele der Religionsphilosophie zusammen, zum anderen mit einer empirischen These. Diese formuliert er in einem späteren Aufsatz wie folgt: „The reason for linking ultimism to religion at all, fleshed out in *PR* [Prolegomena to a Philosophy of Religion], is that ultimistic

---

<sup>63</sup> In Fn. 22 auf S. 20 scheint Schellenberg das zurückzunehmen und erklärt, dass man einen Sportlehrer, der sich tatsächlich ultimisierend verhält, auch als religiös ansehen müsse. Aber auch in diesem Fall muss die Definition als gescheitert betrachtet werden.

<sup>64</sup> Auch F. von Kutschera beansprucht beispielsweise nicht, einen allgemeingültigen Religionsbegriff zu liefern, dafür aber einen solchen, der „hinreichend weit“ ist, vgl. KUTSCHERA, Franz von, Drei Dimensionen des Bewusstseins, Münster 2014, 43.

<sup>65</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 23. Schmidt-Leukels Bestimmung der Religion hat dazu auffällige Ähnlichkeiten: „Das heißt, es geht in den Religionen *erstens* um die Überzeugung, dass eine solche, alles Endliche transzendernde Wirklichkeit tatsächlich existiert. *Zweitens* wird diese Wirklichkeit als der höchste Wert beziehungsweise das höchste Gut angesehen und *drittens* bemisst sich richtiges Handeln oder Leben daran, ob es sich an der Existenz und höchsten Werthaltigkeit dieser transzendenten Wirklichkeit orientiert.“ SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen, Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen, Gütersloh 2005, 198; vgl. dazu auch P. L. Berger: „Religiöser Glaube, egal in welcher Form, basiert immer auf einer Grundannahme – nämlich der, dass es eine Wirklichkeit jenseits der Wirklichkeit des gewöhnlichen, alltäglichen Lebens gibt, und dass diese tieferliegende Wirklichkeit eine gutartige ist. Anders ausgedrückt: Religiöser Glaube impliziert, dass es etwas gibt, das über den Tod und die Verwesung hinaus geht, die, wie wir wissen, nicht nur uns selbst erfassen werden, sondern alles, was uns in der Welt etwas bedeutet – die Menschheit und den Planeten, auf dem die Menschheitsgeschichte ihren Lauf nimmt, und (wenn die moderne Physik Recht behält) das gesamte Universum.“ BERGER, Peter L., Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum, Berlin – New York 2004, 1.

elements can be found in all or most religions.“<sup>66</sup> Diese empirische Behauptung, die an sich zweifelhaft ist,<sup>67</sup> werde ich vernachlässigen, da sie m. E. nicht von tragender Bedeutung in Schellenbergs Überlegungen ist. In den *Prolegomena* ist das Bewusstsein dafür, dass mit der philosophischen Definition auch real vorkommende Religionen nicht berücksichtigt werden, noch wach und wird für vernachlässigbar gehalten. Wichtiger scheint der Verweis auf das Interesse der Philosophie als solcher zu sein: „Philosophers, with their love of the most fundamental understanding, are interested in the deepest truths about fact and value.“<sup>68</sup> Zum einen soll nun geprüft werden, ob das Interesse der Philosophie an den tiefsten Wahrheiten über Fakten und Werte die Konzentration auf ultimistische Formen von Religion rechtfertigt. Zum anderen soll gezeigt werden, dass diese Konzentration auf theoretische Fragen in einer Spannung mit den Zielen der Religionsphilosophie steht, die Schellenberg im 7. Kapitel der *Prolegomena* formuliert.

Daran, ob das Interesse der Philosophie an letzten Wahrheiten die Konzentration auf *Ultimismen* rechtfertigt, hat J. Diller beachtenswerte Anfragen gestellt. Es gäbe nämlich Konzeptionen der göttlichen Realität, die nicht unter den Begriff des *Ultimates* fallen, da sie in den relevanten Hinsichten nicht als unbegrenzt aufgefasst werden können. Dazu zählen etwa Gottesauffassungen, die aufgrund des Theodizeeproblems Gott nicht als Schöpfer des Universums betrachten. Dennoch wäre dieser Gott, wenn er denn existierte, die tiefste Wahrheit über Fakten und Wert der Wirklichkeit. Beschränkte man sich also auf den *Ultimismus*, wäre es möglich, gerade das von Schellenberg formulierte Ziel zu verfeheln.<sup>69</sup> Schellenbergs Erwiderung darauf ist wenig überzeugend. Die Strategie, theistische Gottesauffassungen anders als ultimistisch zu konstruieren, sieht er als eine verfehlte Reaktion auf die Schwierigkeiten des Theismus. Statt sich vom *Ultimismus* zu entfernen, solle man ihn ernster nehmen, indem man einen generischen *Ultimismus* vertrete. Dies sei die einzige unserer zeitlichen Stellung angemessene Reaktion auf diese Schwierigkeiten.<sup>70</sup> Unabhängig davon, was tatsächlich die adäquate Reaktion auf Aporien des klassischen Gottesbegriffs ist, räumt dieser Verweis auf die vermeintlich mangelhafte Motivation nicht-ultimistischer Gottesbegriffe die Möglichkeit, dass eine nicht-ultimistische Gottheit die letzte Realität darstellt, freilich nicht

---

<sup>66</sup> SCHELLENBERG, My Stance in Philosophy of Religion, 145.

<sup>67</sup> Vgl. DILLER, The Conceptual Focus of Ultimism, 225-227.

<sup>68</sup> SCHELLENBERG, My Stance in Philosophy of Religion, 145. So auch in den *Prolegomena*: „And in this connection the fact that metaphysics is concerned to discover the deepest truths about the nature of reality, and ethics the deepest truths about goodness and value, must be deemed relevant, for given this fact, anything that ultimizes generates claims that offer answers, whether illuminating or misleading, to the questions of metaphysics and ethics.“ *Prolegomena*, 24.

<sup>69</sup> DILLER, The Conceptual Focus on Ultimism, 227f.

<sup>70</sup> Vgl. SCHELLENBERG, John L., Replies to My Colleagues, in: Religious Studies 49 (2013), 257-285, 276f.

aus. Damit bleibt der Einwand, auch ein nicht-ultimistisch verstandener Gott könnte der letzte Grund der Wirklichkeit sein, bestehen.

Ein genauerer Blick in die zugrundeliegende Auffassung der Aufgabe der Religionsphilosophie fördert zudem noch weitere Schwierigkeiten zu Tage. Schellenberg unterscheidet im 7. Kapitel der *Prolegomena* vier Ziele der Religionsphilosophie (zwei untergeordnete und zwei höhere). Die untergeordneten Ziele (die er als die klassische Bestimmung der Religionsphilosophie bezeichnet und z. B. bei Swinburne zu finden glaubt) sind einerseits die Aufklärung der Bedeutung religiöser Aussagen und andererseits die Rechtfertigung religiöser Aussagen.<sup>71</sup> Die beiden höheren Ziele, deren Vernachlässigung in der Praxis der Religionsphilosophie Schellenberg bedauert, sind die Evaluation der religiösen Praxis und des Beitrags, den die Religion zur Beantwortung theoretischer Fragen in der Philosophie leisten kann.<sup>72</sup> Die Motivation des von Schellenberg veranschlagten Religionsbegriffs ist dessen Eignung für dieses Programm der Religionsphilosophie. Bei genauerer Betrachtung kommt aber nur eines der eben genannten Ziele in seinen Ausführungen in den Blick; dabei handelt es sich um das höhere theoretische Ziel, die Bewertung des Beitrages, den die Religion zu genuin philosophischen Fragen leisten kann. Zusammen mit dem Interesse der Philosophie an Fragen der letzten Wirklichkeit, kann dieses theoretische Ziel der Religionsphilosophie als Grund für die Beschränkung der Untersuchung Schellenbergs auf einen bestimmten Religionsstypus (die ultimistischen Religionen) gesehen werden. Das zweite höhere Ziel, die Bewertung der Rationalität des religiösen Lebens, wird für die Bildung des Religionsbegriffes offensichtlich nicht berücksichtigt. Die Miteinbeziehung der praktischen Dimension würde die Fixierung auf ultimistische Religionen nämlich nicht rechtfertigen; es kann kein Grund dafür angeführt werden, warum die Bewertung der Praxis von nicht-ultimistischen Religionen nicht ebenso bedeutend sein soll, wie die Bewertung der ultimistischen Praxis. Daran zeigt sich wiederum Schellenbergs kognitivistische Schlagseite, durch die seine Betonung der Relevanz der religiösen Praxis für die philosophische Bewertung ein Lippenbekenntnis bleibt.

Zudem bleibt unklar, was mit dem höheren theoretischen Ziel genau gemeint ist. Schellenberg charakterisiert es als „*investigating the theoretical value of religious claims in relation to problems in other areas of philosophy*.“<sup>73</sup> Was die Grundstrukturen der Wirklichkeit sind,

---

<sup>71</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 168f.

<sup>72</sup> Vgl. ebd., 184f.

<sup>73</sup> Ebd., 184.

ist fraglos ein Hauptinteresse der Philosophie.<sup>74</sup> Wenn also Religionen grundsätzlich einen Erkenntnisgewinn in theoretischer Hinsicht leisten können, dann wäre die Beschäftigung mit solchen Religionen verständlich, die beanspruchen, etwas über die letzte Wirklichkeit zu behaupten (wenngleich das auch, wie gezeigt worden ist, nicht die Beschäftigung allein mit *ultimistischen* Religionen rechtfertigt; auch alternative Gotteskonzepte beanspruchen eine Erkenntnis einer letzten Wirklichkeit). Inwiefern kann aber die Religion einen Beitrag dazu leisten? Eine mögliche Antwort lautet, dass die Religion die Philosophie beispielsweise mit dem Gottesgedanken vertraut macht, den diese dann als einen philosophisch bedeutsamen und bedenkenswerten Gegenstand erkennt.<sup>75</sup> Doch damit dieser Gedanke in philosophischer Hinsicht relevant wird, muss er mit den Mitteln der Philosophie (ganz allgemein gesprochen: durch vernünftige Argumentation) eingeholt werden. Als *religiöse* Behauptung hat weder die Behauptung der Existenz Gottes noch sonst ein verwandter Erkenntnisanspruch irgend einen theoretischen Wert im Verhältnis zu anderen Bereichen der Philosophie. Dieses Ziel der Religionsphilosophie bleibt damit unverständlich, weshalb es nicht als Rechtfertigung für die Wahl eines bestimmten Religionsbegriffs dienen sollte.

Es zeigt sich also, dass Schellenbergs Definition des Religionsbegriffs mangelhaft ist. Man mag ihm aufgrund der bekannten Schwierigkeiten dieses Unternehmens nachsehen, dass er letztlich auf eine Definition verzichtet, die allen empirischen Gegebenheiten gerecht wird; seine spezifisch philosophische Definition aber ist unzureichend motiviert und vermag deshalb auch nicht zu überzeugen.

---

<sup>74</sup> „Die Frage nach den ersten und letzten Gründen und Ursprüngen nun treibt mit innerer Notwendigkeit zu der tieferen Frage, ob es ein Erstes schlechthin gibt, von dem her alles, was als seiend bezeichnet werden kann, bestimmt ist. Dies absolut Erste aber pflegt seit dem Beginn der Philosophie als ‚das Göttliche‘ oder als ‚Gott‘ bezeichnet zu werden. Die Frage nach Gott gehört somit unabdingbar zur Philosophie, ja, sie entspringt aus dem Mittelpunkt ihres Fragens.“ WEISCHEDEL, Wilhelm, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, in: SALAQUARDA, Jörg (Hg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971, 24-48, 26.

<sup>75</sup> Vgl. SCHMIDT, Josef, Philosophische Theologie, Stuttgart 2003, 15. Wie Th. Buchheim dies ausdrückt: „Verstand und Vernunft, bei denen die Philosophie von jeher ihre Verpflichtungen hat, kennen das, was die Menschheit mit ‚Gott‘ oder ‚Gottheit‘ bezeichnet, nur vom Hörensagen [...].“ BUCHHEIM, Thomas, Philosophie und die Frage nach Gott, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 55 (2013), 121-135, 122. Dennoch kann Gott zum Gegenstand der Vernunft werden: „Ohne den Glauben, den der Hebräerbrief als Nichtzweifeln am Unsichtbaren (Hebr. 11,1) versteht, bleibt für die Vernunft Manches im Dunkeln. Wenn sie jedoch zuvor durch das Fernrohr des Glaubens geblickt hat, kann sie danach zuweilen auch mit eigenen Augen sehen, was ihr von sich aus verborgen war.“ HERMANNI, Friedrich, Metaphysik: Versuche über letzte Fragen, Tübingen 2011, 15; vgl. zu dieser Frage weiterführend auch PUNTEL, Lorenz Bruno, „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ (Heidegger). Eine kritisch-systematische Betrachtung, in: RESCH, Felix (Hg.), Die Frage nach dem Unbedingten: Gott als genuines Thema der Philosophie, Dresden 2016, 163-196.

#### 4 Unterscheidung zwischen personaler und institutioneller Religion

Noch bevor Schellenberg sich inhaltlich mit der Definition des Begriffs der Religion beschäftigt, führt er eine Unterscheidung zwischen *personaler* und *institutioneller* bzw. *innerer* und *externer* Religion ein. Mit *personaler* bzw. *innerer* Religion

„we may explain such things as new references to spiritual matters in someone’s conversation and accompanying changes in behavior by remarking that they have ‚got‘ religion, or observe that a certain community’s religion is generous and sincere while another’s is judgmental and exclusionary. Here we are talking primarily about the personal dispositions of individuals.“<sup>76</sup>

Leider nennt Schellenberg lediglich Beispiele der Verwendung des Begriffs. Personale Religion sei etwas, „what someone has been *thinking* or *feeling* or *doing* [...].“<sup>77</sup> Dass dies aber nicht streng individualistisch oder privat zu verstehen ist, macht Schellenberg deutlich, indem er neben individuellen auch gemeinschaftliche Manifestationen der personalen Religion zulässt.<sup>78</sup>

Auch bezüglich der *institutionellen* bzw. *externen* Religion belässt er es bei einer Aufzählung von Verwendungsbeispielen:

„[W]e can say that Islam is a world religion, or ask individuals filling out application forms to name their religion (we don’t really expect them to tell us what they think about God or whether they went to synagogue last week, do we?), or speak in the plural of the world religions. Here we are talking about a thing to which one might adhere or belong, something in an important sense external to individual persons – what Smith calls a ‚cumulative tradition‘ [...].“<sup>79</sup>

Schellenberg behauptet nun, dass er den Begriff der Religion vorwiegend im *personalen* Sinn gebraucht. Da dieser grundlegender sei, sei dieses Vorgehen zweckmäßig. Zwar könnten auch Traditionen (und damit die institutionelle Religion) den personalen Glauben beeinflussen, doch seien diese wiederum abhängig von personalem Glauben. Dass Institutionen,

---

<sup>76</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 4. Er lehnt sich hier sehr eng an W. C. Smith an, vgl. SMITH, Wilfred Cantwell, The Meaning and End of Religion: A New Approach to the Religious Traditions of Mankind, New York 1964, 47.

<sup>77</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 5.

<sup>78</sup> Das bestätigt er nochmals in einem späteren Artikel: „It is important to notice that the former [internal religion] is not restricted to the individual person [...]. Rather the former, which for me is synonymous with ‚personal‘, covers the thoughts and experiences and doings of *people*, whether alone or together.“ Ders., Replies to My Colleagues, 259.

<sup>79</sup> Ders., Prolegomena, 4.

Rituale und Gebräuche auf den Handlungen von Personen basieren, kann als unkontrovers gelten; deshalb scheint es auch unproblematisch zu sein, dass Schellenberg die Haltungen und Handlungen der einzelnen religiösen Personen an den Anfang und in das Zentrum seines Projektes stellt. Doch wie das folgende Zitat zeigt, hat er den Anspruch, mit seiner Unterscheidung noch weiter zu gehen:

„Although just about any general proposition or creed will be of potential interest to philosophers, in order for a proposition or creed to be rightly identified as deserving the attention specifically of a philosopher of religion, it will need to be the sort of thing that can properly be the object of *religious* attitudes such as religious belief or faith. And, of course, one cannot distinguish such attitudes from others without first knowing something of what religion in the personal sense is about.“<sup>80</sup>

Indem er die personale Einstellung zu einer Proposition für basaler erklärt, scheint er hier zu behaupten, dass nicht der Inhalt einer (propositionalen) Einstellung diese als religiös auszeichnet, sondern dass vielmehr der Inhalt erst durch die spezifische Art der Einstellung als religiös qualifiziert werden kann. Der Inhalt einer Proposition wäre demzufolge der institutionellen Religion zuzurechnen, während allein die spezifische Art der Einstellung dem Bereich der personalen Religion angehört. Um diese Unterscheidung deutlicher herauszuarbeiten und auf ihre Konsequenzen zu prüfen, ist es notwendig, die Quellen zu Rate zu ziehen, aus denen sich Schellenbergs Ansatz nach eigenem Bekunden speist. Es handelt sich dabei um William James und Wilfred Cantwell Smith.<sup>81</sup>

James' Verwendung der Unterscheidung zwischen personaler und institutioneller Religion lässt sich dabei noch relativ einfach mit Schellenbergs Auffassung in Einklang bringen. Er trifft diese Unterscheidung in der zweiten Vorlesung seiner *The Varieties of Religious Experience*.<sup>82</sup> Institutionelle Religion ist ihm zufolge beispielsweise „[w]orship and sacrifice, procedures for working on the dispositions of the deity, theology and ceremony and ecclesiastical organization“, personale Religion dagegen ist „the inner dispositions of man himself

---

<sup>80</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 5.

<sup>81</sup> Vgl. ebd., 3.

<sup>82</sup> Vgl. JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London 1912, 28. Zu James' Auffassung von Religion vgl. SEIBERT, Christoph, *Religion im Denken von William James: eine Interpretation seiner Philosophie*, Tübingen 2009, bes. 234-245.

which form the centre of interest, his conscience, his desert, his helplessness, his incompleteness.“<sup>83</sup> Diese Konzentration auf die Dispositionen von Personen und die Vernachlässigung der Sozialgestalt deckt sich mit dem weiteren Vorgehen Schellenbergs. In der längeren Passage, die oben angeführt wurde, deutet sich jedoch an, dass er selbst den Gehalt von *beliefs* dem Bereich institutioneller bzw. externer Religion zuordnet. Das aber bringt ihn in deutliche Nähe zu seinem zweiten Gewährsmann, nämlich W. C. Smith. Entgegen der Behauptung Schellenbergs, der nur zwei Arten der Verwendung des Begriffs der Religion bei Smith ausmacht,<sup>84</sup> unterscheidet Smith in seinem Werk *The Meaning and End of Religion* vier Verwendungsweisen des Ausdrucks: als Ausdruck für die persönliche Frömmigkeit, als Ausdruck für ideale einzelne Religionen, als Ausdruck für einzelne Religionen, sowie als Ausdruck für Religionen insgesamt.<sup>85</sup> Weil diese vier Verwendungsweisen jedoch inadäquat seien (weil sie entweder der Innen- oder Außenperspektive nicht gerecht werden), ersetzt er sie durch *faith* und *cumulative tradition*.<sup>86</sup> (Dabei ist zu beachten, dass Schellenbergs eigene Auffassung von *faith* nicht von Smiths Auffassung abhängt und nur in einem sehr weiten Sinn damit verwandt ist.)<sup>87</sup> *Faith* ist für Smith zu verstehen als „inner religious experience or involvement of a particular person [...].“ *Cumulative tradition* dagegen ist „the entire mass of overt objective data that constitute the historical deposit [...]: temples, scriptures, theological systems, dance patterns, legal and other social institutions, conventions, moral codes, myths, and so on.“<sup>88</sup> Auch bei Smith stehen die beiden Formen in einem Wechselverhältnis: Die personale Religion der Individuen wird von der institutionellen Religion, der sie angehören, beeinflusst. Der Traditionsbereich wird aufgenommen und in den personalen *faith* umgewandelt. Dieser wiederum hat Einfluss auf die Tradition, in der er steht.<sup>89</sup> Doch Smiths *faith*-Konzept ist noch deutlich radikaler; er unterscheidet nämlich zwischen *faith* und *belief*.<sup>90</sup> *Belief* ist dabei nur ein Ausdruck des personalen *faith*, der zusammen mit ande-

---

<sup>83</sup> JAMES, Varieties of Religious Experience, 29.

<sup>84</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 3f.

<sup>85</sup> Vgl. SMITH, The Meaning and End of Religion, 47f; vgl. zu Smith, GRÜNSCHLOSS, Andreas, Religionswissenschaft als Welt-Theologie: Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994; SCHULZ, Heiko, Theorie des Glaubens, Tübingen 2001, 102-138; zur Wahrheitsfrage bei Smith vgl. KREINER, Armin, Ende der Wahrheit?: Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg i. Br. 1992, 376-394; SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Theologie der Religionen: Probleme, Optionen, Argumente, Frankfurt a. M. 1997, 271-238; zur Frage nach dem Religionsbegriff besonders 272-276.

<sup>86</sup> SMITH, The Meaning and End of Religion, 141.

<sup>87</sup> Vgl. zu *faith* die Kapitel III.2 und V.2 dieser Arbeit.

<sup>88</sup> SMITH, The Meaning and End of Religion, 141.

<sup>89</sup> Vgl. ebd., 144-147.

<sup>90</sup> Vgl. dazu seine späteren Werke *Faith and Belief*, Princeton 1987 und *Belief and History*, Charlottesville 1985.

ren Ausdrucksgestalten (wie Kunst, Gemeinschaft, Moral etc.) die *cumulative tradition* bildet.<sup>91</sup> *Faith* entzieht sich dagegen der verallgemeinernden Bestimmung. Er ist radikal individuell, da er als Beziehung des Einzelnen zur Transzendenz gedacht wird:

„It is an orientation of the personality, to oneself, to one's neighbour, to the universe; a total response; a way of seeing whatever one sees and of handling whatever one handles; a capacity to live at a more than mundane level; to see, to feel, to act in terms of a transcendent dimension.“<sup>92</sup>

Dementsprechend kann Smith sagen: „There is nothing in heaven or earth that can legitimately be called *the Christian faith*.“<sup>93</sup> *Belief* – und damit auch die inhaltliche Bestimmung – ist davon deutlich zu unterscheiden: „Bekenntnisformeln, dogmatische Lehrsätze, theologische Reflexionen etc. sind strenggenommen überflüssige Bestandteile menschlicher Religiosität (qua *faith*).“<sup>94</sup> Genau dies aber ist in Schellenbergs Sicht essentiell, weswegen seine Behauptung irreführend ist, die spezifische Einstellung als solche reiche aus, um beispielsweise *belief* als religiös zu qualifizieren. Vielmehr ist der Gehalt der Einstellungen das einheitsstiftende Moment für die Bestimmung von Religion. Nur wenn man (durch *belief* oder *faith*) auf einen religiösen Gehalt bezogen ist, kann man dementsprechend als religiös gelten. Da Smith dieser Zug nicht zur Verfügung steht, muss er auf ein anderes Prinzip zurückgreifen: „Smiths Postulat von *einem* ‚faith‘ ist somit letztlich von einer theologischen Annahme getragen, der Annahme einer transzendenten Realität, die es Menschen in den verschiedensten Religionen ermöglicht, in einer heilshaften Verbindung mit ihr zu stehen.“<sup>95</sup> Dieser Weg, die Einheit der Religion über den Rekurs auf eine tatsächlich existierende transzendenten Realität zu gewährleisten, bleibt Schellenberg durch seine skeptische Religionsphilosophie freilich versperrt.<sup>96</sup>

Wenn Schellenberg verallgemeinerte Antworten auf religiöse Behauptungen untersucht, bewegt er sich, um in der Terminologie Smiths zu bleiben, im Bereich der *cumulative tradition*. Zwar konstruiert er Religion vom Akt des Einzelnen her; entscheidend sind aber die Inhalte,

---

<sup>91</sup> Vgl. SMITH, *The Meaning and End of Religion*, 155f.

<sup>92</sup> Ders., *Faith and Belief*, 12.

<sup>93</sup> Ders., *The Meaning and End of Religion*, 172.

<sup>94</sup> SCHULZ, *Theorie des Glaubens*, 123.

<sup>95</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 314; vgl. zu dieser Problematik auch KORITENSKY, John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis, 40-42.

<sup>96</sup> Es ist aber ohnehin fraglich, wie man in einer religionsphilosophischen Untersuchung den Grundakt so bestimmen kann, dass man die Existenz des (fraglichen) Gegenstandes bereits voraussetzt; dazu F. v. Kutschera treffend: „Der Christ versteht seinen Glauben als ein personales Verhältnis zu Gott. In religionsphilosophischen Untersuchungen, in denen es um vernünftige Gründe für einen Glauben an Gott geht, steht hingegen die Legitimität dieses Selbstverständnisses zur Debatte, so daß man nicht von dieser Charakterisierung des Glaubens ausgehen kann.“ KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, 125, Fn. 7.

die er den verschiedenen Religionen entnimmt und die nach Smith allesamt lediglich Ausdruck des *faith* und damit Teil der *cumulative tradition* sind. Allein das Element des *ultimate commitment*, das zur Aufklärung des religiösen Aktes hinzugezogen werden kann, kann als rein subjektive Disposition verstanden werden, die sich einer inhaltlich-kognitiven Bestimmung entzieht. Schellenberg verabsäumt es jedoch, diese Haltungen so zu charakterisieren, dass sie ohne Rekurs auf die kognitiven Inhalte als religiös qualifiziert werden könnten. Vielmehr können Formen des *ultimate commitments* auch unreligiösem Bewusstsein eignen (Schellenberg nennt als Beispiel eine passionierte Sporttrainerin). Für diesen Vorrang des religiösen Gehalts vor dem religiösen Akt spricht auch die Eingrenzung der religionsphilosophisch relevanten Religionen auf die *Ultimismen*. Mit dem Verweis auf die besondere religiöse Bewusstseinsform allein ist das nicht entscheidbar, sondern nur über ein propositional verfasstes Bekenntnis.

Wenn Schellenberg für den Vorrang der personalen Religion u. a. deshalb optiert, da dies „proper attention to the nature and possible realizations and outputs in the personal sense“<sup>97</sup> ermöglicht, lässt dies möglicherweise an eine allgemeine Form religiösen Bewusstseins denken. Hier scheint eine personale religiöse Haltung im Sinne einer mentalen Disposition angedeutet zu sein, die in verschiedenen Formen Ausdruck finden kann. Diese sind jedoch (unbeschadet der noch zu klärenden Unterscheidung von *faith* und *belief*) lediglich unter Rekurs auf ihren Inhalt als *religiös* zu bezeichnen: ja, jede religiöse Person muss nach Schellenberg sogar im Besitz des Begriffes des *Ultimates* sein.

Das zeigt aber deutlich, dass Schellenbergs Rekurs auf die personale Religion nicht in dem radikalen Sinne von Smith verstanden werden darf. Vielmehr ist es ihm darum zu tun, die Einstellungen (*faith in* sowie *faith that* oder *belief that*) Einzelner zu religiösen Propositionen zu analysieren und kritisieren und die äußere Gestalt der Religionen (wie sie sich in Ritualen, Traditionen, Kunstwerken, Ämtern etc. niederschlägt) nicht in die Untersuchung miteinzubeziehen. Dementsprechend ist auch die Behauptung Schellenbergs, Einstellungen seien basaler als Inhalte, als nicht mit seinen übrigen Ausführungen im Einklang stehend zu bezeichnen. Im Zentrum seines Interesses stehen kognitive Inhalte und die entsprechenden Einstellungen dazu.

---

<sup>97</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 5.

## 5 *Ultimismen* und die *Ultimate Reality*

Der kognitive Gehalt *ultimistischer* Religion<sup>98</sup> beinhaltet: „(1) *S* takes there to be a reality that is ultimate, in relation to which an ultimate good can be attained.“<sup>99</sup> Im Folgenden soll nun das analysiert werden, von dem laut Schellenberg alle Anhänger *ultimistischer* Religionen (zumindest implizit)<sup>100</sup> überzeugt sind: dass es eine Wirklichkeit gibt, die sich durch drei Eigenschaften auszeichnet. Das *Ultimate* oder die *Ultimate Reality* ist metaphysisch, axiologisch und soteriologisch *ultimativ*. Die Religionen, in denen dies angenommen wird, werden als *Ultimismen* bezeichnet:

„an idea of something deepest in reality (metaphysically ultimate) that is also unsurpassably great (axiologically ultimate) and the source of our deepest good (soteriologically ultimate). I call the claim that there is such a triply-ultimate reality *ultimism*.“<sup>101</sup>

Diese Abstraktion der grundlegenden Eigenschaften des religiösen Gegenstandes spielt dabei eine zweifache Rolle:

Zum einen dient sie dazu, einen bestimmten religiösen Phänomenbereich unter einen gemeinsamen Begriff zu bringen, wodurch es möglich wird, generelle Urteile über diesen Bereich zu fällen (dies geschieht in *The Wisdom to Doubt* und wird in Teil IV dieser Arbeit umfassend untersucht). Die grundlegenden Überzeugungen einer Vielzahl von Religionen implizieren, so Schellenberg, dass es eine *Ultimate Reality* gibt. Er nennt als Beispiele Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus.<sup>102</sup> Da sie die Natur des *Ultimates* über die drei genannten generellen Eigenschaften hinaus präzisieren, nennt Schellenberg sie *elaborierte Ultimismen*: Gemäß *Evolutionary Religion* haben diese Religionen ein „thick concept of the Divine“<sup>103</sup>.

Zum anderen verwendet Schellenberg den Begriff des *Ultimates*, um seine eigene skeptische Religion zu entwerfen, wie in *The Will to Imagine* und *Evolutionary Religion* deutlich wird.

---

<sup>98</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 25.

<sup>99</sup> Ebd., 23.

<sup>100</sup> Genau genommen sagt er, dass religiöse Subjekte zwar nicht über die entsprechende Terminologie, wohl aber über die durch das *Ultimate* ausgedrückten Begriffe verfügen: „if, for example, it emerges in discussion with a religious person that she believes in God, and understands God to be the nonphysical creator of the physical universe, the most perfect reality possible, the beatific vision of whom constitutes our highest fulfilment, it is perfectly appropriate to say of her that she takes God to be a reality that is ultimate [...] even if these words and this configuration of words are not part of her vocabulary, since she clearly possesses the concepts denoted by these terms and considers them to be realized.“ SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 26.

<sup>101</sup> Ders., *Evolutionary Religion*, 99.

<sup>102</sup> Vgl. Ders., *Prolegomena*, 25.

<sup>103</sup> Ders., *Evolutionary Religion*, 95.

Im Gegensatz zu den elaborierten Formen des *Ultimismus*, die die Weltreligionen darstellen, bescheidet er sich dabei mit den drei genannten Eigenschaften und verzichtet auf eine detailliertere Beschreibung des *Ultimates* („a thin concept of the Divine [...] offers no additional details as to the nature of its transcendence.“<sup>104</sup>). Diese Form des *Ultimismus* wird deshalb als *generischer Ultimismus* bezeichnet.<sup>105</sup>

Im Folgenden soll nun der Begriff der *Ultimate Reality* in seiner generischen Form untersucht werden. Das heißt, es sollen die drei Eigenschaften, die gemäß allen Weltreligionen der göttlichen Wirklichkeit zukommen, untersucht werden. Das geschieht nicht deshalb, weil die skeptische Religion als solche Gegenstand der Untersuchung werden soll. Vielmehr soll geprüft werden, welcher Begriff den allgemeinen epistemologischen Analysen zugrunde liegt, die im 4. Kapitel untersucht werden.

## 5.1 Die *Ultimate Reality*

Die *Ultimate Reality*, die allen *ultimistischen* Religionen zugrunde liegt, hat drei Eigenschaften. Sie ist:

- a) metaphysisch ultimativ
- b) axiologisch ultimativ
- c) soteriologisch ultimativ

Die Überlegungen, die Schellenberg dazu in den *Prolegomena* anstellt,<sup>106</sup> werden durch die Ausführungen in einem Kapitel in *Evolutionary Religion*, in dem Schellenberg das Objekt der skeptischen Religion thematisiert, ergänzt.<sup>107</sup> Der Vorteil der Passagen in *Evolutionary Religion* ist, dass Schellenberg den Begriff des *Ultimates* direkter einführt, während dieser in den *Prolegomena* lediglich über den Umweg der Entwicklung eines adäquaten Religionsbegriffs hervortritt. Dementsprechend spricht Schellenberg in *Evolutionary Religion* direkt von einer *triple transcendence*: Das *Ultimate* geht metaphysisch, axiologisch sowie soteriologisch (in einer noch näher zu bestimmenden Weise) über das Gewöhnliche hinaus.<sup>108</sup> Diese

---

<sup>104</sup> SCHELLENBERG, *Evolutionary Religion*, 95.

<sup>105</sup> Vgl. Ders., *Prolegomena*, 37f.

<sup>106</sup> Vgl. ebd., 12-39.

<sup>107</sup> Vgl. Ders., *Evolutionary Religion*, 94f. Auch wenn diese Ausführungen in einem anderen Zusammenhang erfolgen (nämlich dem der skeptischen Religion), spricht nichts dagegen, dieses Kapitel für das Verständnis des Begriffs des *Ultimates* heranzuziehen.

<sup>108</sup> Vgl. ebd., 94.

Eigenschaften kämen aber auch einer göttlichen Wirklichkeit zu, die nicht *ultimativ* ist. *Ultimativ* ist es nämlich nur dann, wenn diese Eigenschaften in einer nicht steigerbaren Weise realisiert sind (in diesem Fall ist der Begriff des *Ultimates* stark).<sup>109</sup>

Bevor ich mich diesen Eigenschaften im Einzelnen zuwende, soll noch eine Abgrenzung thematisiert werden, die Schellenberg in den *Prolegomena* vornimmt. Durch die Affirmation der drei Eigenschaften grenzt sich Schellenberg von J. Hicks Konzept des *Real* ab: „It follows that despite superficial resemblances, my notion of an ultimate reality is very different from John Hick's well-known notion of the ‚Real‘ (which he sometimes calls the ‚Ultimate‘).“<sup>110</sup> Denn selbst im generischen Sinn sei die *Ultimate Reality* durch die drei Eigenschaften gekennzeichnet, sodass der Begriff nicht völlig leer bleibe: „Such a notion is already belied by the ideas of metaphysical fundamentality and unsurpassable greatness – both of them positive properties of which we have some understanding.“<sup>111</sup> Tatsächlich steht das im Widerspruch zu Hicks Konzept des *Real*. Das *Real* wird von Hick nämlich strikt transkategorial konzipiert. Das bedeutet, dass keine Eigenschaft oder deren Negation vom *Real* ausgesagt werden kann.<sup>112</sup> Um nicht in einen Selbstwiderspruch zu geraten, lässt Hick es zu, dass dem *Real* rein formale Eigenschaften (wie beispielsweise *Objekt einer Bezugnahme sein*) zukommen können.<sup>113</sup> Die *personae* (Gott in den theistischen Religionen) und *impersonae* (die nicht-personale Absolute in nicht-monotheistischen Religionen), von denen die Weltreligionen als göttliche Realität sprechen, seien lediglich die spezifische Weise der Wahrnehmung des *Real* (die theistischen *personae* sind strenggenommen sogar nur Projektionen<sup>114</sup>). Das *Real an sich* dagegen bleibt unerkannt.<sup>115</sup>

Trotz dieser tatsächlichen Differenzen ist die Bezugnahme auf Hick in dieser Weise irreführend, da der Kontext, in dem die Begriffe der *Ultimate Reality* bzw. des *Real* entwickelt und thematisiert werden, gänzlich verschieden ist. Das *Real* dient Hick dazu, trotz der Vielfalt der religiösen Erfahrungen, die Vernünftigkeit des religiösen Glaubens zu gewährleisten.

---

<sup>109</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Evolutionary Religion, 95.

<sup>110</sup> Ders., Prolegomena, 29.

<sup>111</sup> Ebd.

<sup>112</sup> Vgl. HICK, John, An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent, London 1989, 246.

<sup>113</sup> Vgl. ebd., 239. Zur Kritik dieser Auffassung vgl. TAPP, Christian, Unendlichkeit Gottes, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), Eigenschaften Gottes: Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, 129-151; WEIDEMANN, Christian, Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, Freiburg i. Br. – München 2007, 146-165; HOWARD-SNYDER, Daniel, Who or What Is God, According to John Hick?, in: Topoi 36 (2017), 571-586.

<sup>114</sup> Vgl. HICK, An Interpretation of Religion, 273; eine zweite Interpretationsmöglichkeit, wonach die monotheistischen *personae* eigenständige transzendenten, wenngleich nicht ultimative Entitäten sind, hat Hick später verworfen, vgl. HICK, John, Response to Hasker, in: CLARK, Kelly James / VANARRAGON, Raymond J. (Hgg.), Evidence and Religious Belief, New York 2011, 199-201, 200; vgl. dazu HOWARD-SNYDER, Who or What Is God, 572f.

<sup>115</sup> Vgl. HICK, An Interpretation of Religion, 241f; dazu auch KREINER, Ende der Wahrheit, 441-464.

Die Welt ist nach Hick nämlich religiös ambig, man kann sie also religiös oder naturalistisch deuten.<sup>116</sup> Dennoch sei es für religiöse Menschen vernünftig, ihren religiösen Erfahrungen zu trauen.<sup>117</sup> Die Tatsache aber, dass es eine Vielzahl von religiösen Erfahrungen gebe, die sich von den eigenen unterscheiden, verlange eine Antwort, die nicht einfach die eigene Erfahrung dogmatisch für veridisch erkläre, wogegen widersprechende Erfahrungen irrig wären: „But the kind of rational justification [...] for treating one's own form of religious experience as a cognitive response [...] to a divine reality must (as we have already noted) apply equally to the religious experiences of others.“<sup>118</sup> Um dies zu gewährleisten, postuliert er das *Real* als gemeinsame Quelle der verschiedenen religiösen Erfahrungen.<sup>119</sup>

Schellenberg hingegen betreibt natürlich keine Religionstheologie in diesem Sinne. Er sucht weder nach der Quelle religiöser Erfahrungen, noch will er eine Vorentscheidung hinsichtlich der Priorität der verschiedenen Religionen und dementsprechend des Verhältnisses der Religionen zueinander fällen. Es geht ihm einzig um eine begriffliche Klärung: Welchen propositionalen Gehalt hinsichtlich des religiösen Objektes teilen alle Weltreligionen? Der generische *Ultimismus*, der die Proposition beinhaltet, dass es eine metaphysisch, axiologisch sowie soteriologisch ultimative Realität gebe, ist dabei allen gemeinsam: „This is to be viewed as the central or basic religious proposition, because all more specific religious claims of the sort actually adhered to in the various forms of religion that philosophy examines must, according to our definition, entail this proposition [...].“<sup>120</sup>

Nun aber zum Begriff der *Ultimate Reality* selbst. Bei der Einführung dieses Konzepts sind die Explikationen der drei Eigenschaften sehr knapp geraten. Erst im Gang der skeptischen *Modes* werden die Konturen dieses Begriffes klarer. Deshalb lasse ich es hier mit einer kurzen Skizze sowie wenigen kritischen Anmerkungen bewenden.

---

<sup>116</sup> Vgl. HICK, An Interpretation of Religion, 73-125.

<sup>117</sup> Vgl. ebd., 214f.

<sup>118</sup> Ebd., 235.

<sup>119</sup> Vgl. ebd. Zu einer Interpretation, die Hick dezidiert als Apologeten des christlichen bzw. religiösen Glaubens sieht vgl. HELLER, Christian, John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen: Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption, Münster 2001, bes. 479-484. Vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Die Vielfalt der Gottesbilder als Problem pluralistischer Religionstheologie, in: SOUVIGNIER, Georg / LÜKE, Ulrich / SCHNACKENBURG, Jürgen / MEISINGER, Hubert (Hgg.), Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 2009, 54-70. SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Theologie der Religionen. Probleme, Optionen, Argumente, Neuried 1997; kritisch zu dem Projekt Hicks vgl. GÄDE, Gerhard, Viele Religionen – ein Wort Gottes. Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998.

<sup>120</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 37. Wie sich insbesondere im Zusammenhang mit dem *Object Mode* zeigen wird, weisen die Überlegungen Schellenbergs in der Konsequenz größere Gemeinsamkeiten mit Hicks Auffassung auf, als er anfangs zuzugeben bereit ist.

### a) metaphysisch ultimativ

Um sich der Eigenschaft der *metaphysischen Ultimativität* zu nähern, ist es nützlich nachzuverfolgen, wie Schellenberg den Begriff entwickelt. Den Ursprung hat der Begriff bei den ersten Versuchen der Näherung an den Begriff der Religion, in dem noch nicht das *Ultimate*, sondern eine religiöse Wirklichkeit im Allgemeinen im Blick ist. Hier bestimmt er das Objekt zunächst als *transmundane*, was in rein epistemischer Weise erklärt wird:

„a ‚transmundane reality‘, understanding by that phrase a reality that exceeds the mundane realm, and by ‚mundane realm‘ those aspects of human life and its environment to which just any mature human always has quick and natural cognitive and experiential access [...].“<sup>121</sup>

Die Eigenschaft, in solcher Weise über das selbstverständlich Zugängliche hinauszugehen, ist indes noch nichts, was beispielsweise die göttliche Wirklichkeit des Monotheismus von anderen Entitäten unterscheidet. Sie hat vielmehr einen so weiten Umfang, dass sowohl andere religiöse Entitäten, wie etwa die Gottheiten der Mythologie (diese sind auch epistemisch nicht einfach zugänglich und insofern *transmundane*, wie Schellenberg selbst bekennt)<sup>122</sup>, aber auch gänzlich profane Phänomene darunter fallen würden. Denn von Objekten oder Ereignissen auf der Mikroebene beispielsweise gilt nicht, dass zu ihnen „any mature human always has quick and natural cognitive and experiential access“, weshalb man sie demzufolge auch als *transmundane* bezeichnen müsste. Dies ist aber gewiss nicht Schellenbergs Absicht. Da der Begriff der *Transmundanität* aber ohnehin nur eine Durchgangsstufe zu einer spezifischeren Eigenschaft ist, ist diese Ungenauigkeit nicht weiter bedeutend. Das *Ultimate* ist nämlich nicht nur *transmundane*, sondern unterscheidet sich deutlicher von der gewöhnlichen Umwelt des Menschen. Es ist *transzendent*. Etwas ist nach Schellenberg transzendent, wenn es „the realm of the physical or natural“<sup>123</sup> überschreitet. Zwei Probleme stellen sich hier: Zum einen unterscheidet Schellenberg nochmals zwischen einer innerlichen und äußerlichen Transzendenz;<sup>124</sup> zum anderen muss der Bereich des Physischen oder Natürlicheren genauer bestimmt werden, um einen gehaltvollen Begriff der Transzendenz zu erhalten.<sup>125</sup>

<sup>121</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 13. Ähnlich auch F. von Kutschera: „Das Numinose ist auch das Geheimnisvolle, Unbegreifliche, in seinen Aktivitäten Unvorhersehbare, es ist epistemisch ‚transzendent‘.“ KUTSCHERA, Vernunft und Glaube, 156.

<sup>122</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena,

<sup>123</sup> Ebd., 14.

<sup>124</sup> Vgl. ebd., 28.

<sup>125</sup> Vgl. OVERGAARD, Søren / GILBERT, Paul / BURWOOD, Stephen, An Introduction to Metaphilosophy, Cambridge 2013, 55f.

Hinsichtlich der beiden Richtungen der Transzendenz belässt es Schellenberg bei einem Verweis auf Hick und einer Andeutung:

„As Hick suggests, the ‚direction‘ of transcendence can be ‚inward‘ as well as ‚outward,‘ and although this language is metaphorical, it is not hard to see Christian religion, for example, as emphasizing both directions, and Theravada Buddhists – with their notion of Nirvana as a ‚permanent, immortal, supramundane state‘ – as accepting at least the former.“<sup>126</sup>

Die Transzendenz *nach außen* scheint das zu sein, wovon bisher die Rede war: sie übersteht den Bereich des Physischen. Was *Transzendenz nach innen* bedeutet, ist demgegenüber nicht so klar. Möglicherweise verweist er damit auf eine Transzendenz, die als Grund des menschlichen Bewusstseins fungiert.<sup>127</sup> In diesem Fall wäre aber umso deutlicher gefordert, dass die Hinsicht präzisiert wird, in der das *Ultimate* transzendent ist. Was das (insbesonders phänomenale) Bewusstsein zu einem hartnäckigen philosophischen Problem macht, ist gerade die Tatsache, dass es sich der Reduktion auf das rein Physische (und damit naturwissenschaftlich zugängliche) widersetzt.<sup>128</sup> Deshalb ist es obsolet, das Bewusstsein und dessen Grund lediglich als den Bereich der Naturwissenschaft überschreitend zu bestimmen.<sup>129</sup>

Und auch im Hinblick darauf, was es bedeutet, das physikalische Universum als das zu bestimmen, was die Wissenschaften erforschen, wären präzisere Angaben wünschenswert: „As suggested earlier, something is properly called a transcendent reality if it is more than or other than – if it in some way goes beyond – the physical universe studied by science.“<sup>130</sup> Auch wenn man bereit ist, die genannten Wissenschaften als *Naturwissenschaften* zu bestimmen, um den Begriff der Natur zu präzisieren, sind damit die Probleme nicht gelöst: Ist damit der gegenwärtige Stand der Naturwissenschaften oder ein idealer Zustand derselben gemeint? Zudem stellt sich bei einem solchen Vorgehen die Frage, wie dann wiederum Naturwissenschaften definiert werden können. Um sich nicht in einen Zirkel zu verstricken, steht jedenfalls der Weg, diese als die Wissenschaft von der Natur zu definieren, nicht offen.<sup>131</sup>

---

<sup>126</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 28.

<sup>127</sup> Vgl. MÜLLER, Klaus, Streit um Gott: Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006, 225f.

<sup>128</sup> Vgl. BRÜNTRUP, Godehard, Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung, Stuttgart 2016, 89-111.

<sup>129</sup> Vgl. GÖCKE, Benedikt Paul, A Theory of the Absolute, Basingstoke 2014, 179f.

<sup>130</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 26.

<sup>131</sup> Vgl. dazu KEIL, Geert, Metaphysischer, szientifischer, analytischer und Aristotelischer Naturalismus, in: HÄHNEL, Martin (Hg.), Aristotelischer Naturalismus, Stuttgart 2017, 42-66.

Diesen Problemen will Schellenberg dadurch entgehen, dass er einen möglichst weiten Begriff des physikalischen Universums ins Spiel bringt:

„Consider, next, the disjunction of different versions of the claim that there exists a physical universe that can be generated from this set. A reality is a transcendent reality, let us say, if and only if it is *more than or other than (not ontologically or causally reducible to) anything whose existence would make this disjunction true.*“<sup>132</sup>

Dies lässt es aber offensichtlich zu, dass Entitäten oder Ereignisse transzendent sind, die dennoch in keiner Weise als göttlich zu qualifizieren sind. Eine Cartesische Seele etwa ist weder ontologisch noch kausal auf die physikalische Welt reduzierbar und müsste dementsprechend als transzendent bezeichnet werden.<sup>133</sup>

Doch es ist nicht lediglich unklar, inwiefern sich das *Ultimate* epistemisch von der natürlichen Welt unterscheidet; auch dessen ontologisches Verhältnis zur Welt bleibt unterbestimmt. Schellenberg begnügt sich mit der Andeutung, dass das *Ultimate* das „deepest fact about the nature of reality“<sup>134</sup> sei. Inwiefern dies darauf hinausläuft, dass jede Erklärung ihren Endpunkt im *Ultimate* hat, wie B. Leftow vom monotheistischen Gott aussagt, bleibt im Dunklen: „3. God in some way causally explains all other things' existence [...] 4. there is a level of causal explanation at which God alone explains other thing's existence, 5. there is no going past this level in any explanation of other thing's existence: explanations that reach here, stop here, and 6. all causal explanations of existence eventually reach this level.“<sup>135</sup> Dazu passt auch, dass Schellenberg die Seinsweise des *Ultimates*, die es von allem

---

<sup>132</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 27.

<sup>133</sup> Vgl. BRÜNTRUP, Das Leib-Seele-Problem, 22-43.

<sup>134</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 27. Ähnlich: „whose status in reality is [...] indeed the deepest, most fundamental“ Prolegomena, 17. Zu Gott: „And literally everything must appear differently in that light, for it is obvious that if God exists, the whole creation is a creation, owing its existence and character to the activity of God. The basic particles of physics will not be seen as swimming alone in the universe.“ Ebd., 82.

<sup>135</sup> LEFTOW, Brian, God and Necessity, Oxford 2012, 5. In einer späteren Veröffentlichung zum *Hiddenness-Problem* geht Schellenberg deutlicher ins Detail: „A metaphysically ultimate reality, as I use the term, is something whose existence is the ultimate or most fundamental fact about the nature of things, in terms of which any other fact about what things exist and how they exist would have to be explained in a comprehensive and correct account.“ SCHELLENBERG, John L., The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God, Oxford 2015, 19; vgl. zu dieser Frage auch T. O'Connor: „*ultimate* explanation of reality – that is, a natural or nonarbitrary stopping point (even if only a schematic one) to the nested series of available plausible explanations for increasingly general aspects of the world“ O'CONNOR, Timothy, Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency, Malden 2008, 65.

Natürlichen unterscheidet (aus der Sicht des Theismus wäre etwa an Eigenschaften wie notwendige Existenz<sup>136</sup>, Aseität<sup>137</sup> und Einfachheit<sup>138</sup> zu denken), nicht spezifiziert oder auch nur andeutet.<sup>139</sup>

Deshalb überrascht es nicht, dass allein die Eigenschaft der *metaphysischen Ultimativität* für Schellenberg offenbar nicht ausreicht, um eine Entität als nicht-physisch zu charakterisieren (obwohl er diesen Begriff doch eigentlich so eingeführt hat):

„[A] materialist who thinks that nothing is transcendent may still hold that something – perhaps particles in fields of force – is metaphysically ultimate. But it does seem that nothing could be metaphysically and axiologically ultimate, representing both the deepest fact about the nature of reality and unsurpassable excellence, without being a transcendent reality. Why? Well, some rather well-known limitations and deficiencies are displayed by the physical universe and everything in it or causally reducible to it [...]. So if the physical universe and what it spawns is all there is, nothing is *unsurpassably* excellent. Thus, if something is both metaphysically and axiologically ultimate, it must be transcendent.“<sup>140</sup>

Metaphysische *Ultimativität* als solche legt den ontologischen Status dieser Entität also nicht eindeutig fest. Wenn der Naturalismus wahr ist, dann gibt es ebenfalls etwas metaphysisch *Ultimatives*, das dann aber aus physikalischen Entitäten und Gesetzen besteht, die keiner weiteren Erklärung mehr bedürfen bzw. fähig sind.<sup>141</sup>

Dieses Ergebnis steht jedoch in einer Spannung zu dem zuvor erwogenen Sinn von *Ultimativität*. Es wurde versucht, durch die Steigerung des Begriffs metaphysischer Ultimativität einen robusten Endpunkt zu entwickeln. Hier zeigt sich aber, dass damit lediglich das Letzte in einem Begründungszusammenhang gemeint sein kann. Sollte der Naturalismus wahr sein,

---

<sup>136</sup> Vgl. HOFFMAN, Joshua / ROSENKRANTZ, Gary S., *The Divine Attributes*, Oxford – Malden 2002, 75f.

<sup>137</sup> Vgl. CRAIG, William Lane, *God and Abstract Objects: The Coherence of Theism: Aseity*, Cham 2017, 4f.

<sup>138</sup> „The logical consequence of denying the DDS [Doctrine of Divine Simplicity] is that God is regarded as merely another being within the world, even if the most supreme instance of such being.“ DOLEZAL, James E., *God Without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God’s Absoluteness*, Eugene 2011, 30.

<sup>139</sup> Zu den verschiedenen Arten der Fundierung durch Gott vgl. OPPY, Graham, *Describing Gods: an Investigation of Divine Attributes*, Cambridge 2014, 172-192

<sup>140</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 27.

<sup>141</sup> INWAGEN, Peter van, *Metaphysics*, Boulder – Oxford 2004, 4. Dazu Aristoteles: „Wenn es nun neben den von Natur aus bestehenden Wesen nicht ein davon verschiedenes Wesen gibt, so dürfte wohl die Naturwissenschaft die erste Wissenschaft sein.“ ARISTOTELES, *Metaphysik VI*, 1026a, 29. Über die Vorstellung einer endgültigen Theorie von allem, die nicht mehr durch fundamentalere Prinzipien erklärt werden kann vgl. WEINBERG, Steven, *Facing Finality*, in: DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hgg.), *Models of God and Alternative Ultimate Realities*, Dordrecht – Heidelberg – New York – London 2013, 755-761; auch GÖCKE, *A Theory of the Absolute*, 169f.

dann besteht die basalste Wirklichkeit aus Materie, die sich nach bestimmter, nicht auf andere Prinzipien reduzierbare Weise zueinander verhält. Was demzufolge metaphysisch ultimativ ist, kann nicht begrifflich festgelegt werden, sondern ergibt sich aus dem faktischen Zustand der Welt. Was auch immer die basalste Wirklichkeit ist, ist metaphysisch ultimativ.<sup>142</sup>

*b) axiologisch ultimativ*

Beim *axiologisch Ultimativen* handelt es sich nicht einfach um das faktisch Wertvollste, was es gibt. Wenn es nichts gäbe, was *unüberbietbar* wertvoll ist, dann gäbe es schlicht kein axiologisch Ultimatives. Darin unterscheidet sich diese Eigenschaft von der *metaphysischen Ultimativität*. Das zeigt auch, dass der Begriff der *axiologischen Ultimativität* im Hinblick auf den Begriff des *Ultimates* basaler ist: Dass das *Ultimate* nicht identisch mit der natürlichen Welt ist (und diese gegebenenfalls begründet), lässt sich nach Schellenberg aus dem Begriff der unüberbietbaren Vollkommenheit ableiten.<sup>143</sup> In umgekehrter Richtung ist dies dagegen nicht möglich. Mit seinen knappen Formulierungen zur *axiologischen Ultimativität* („*unsurpassably excellent*“<sup>144</sup>, „*unsurpassable greatness*“<sup>145</sup> und noch deutlicher in *The Wisdom to Doubt*: „*unsurpassably great in every respect*“<sup>146</sup>) lehnt er sich unverkennbar an Anselms berühmte Formel aus dem *Proslogion* an. In der darauf aufbauenden *Perfect Being Theology* wird über Gott gemäß folgender Maxime<sup>147</sup> gesprochen: „God will be conceived of as having some unsurpassable array of compossible great making properties, properties it is intrinsically better to have than to lack.“<sup>148</sup> Doch abgesehen von der *metaphysischen Ultimativität* verzichtet Schellenberg gänzlich darauf, bestimmte Eigenschaften aus dieser Maxime zu entwickeln.

---

<sup>142</sup> Selbst die Behauptung, dass es keine letzte Wirklichkeit gibt, ist laut P. v. Inwagen inkonsistent: „In other words, the statement that there is no ultimate reality is, as we might say, self-refuting because it is a statement about ultimate reality and, if it is true, it is a *true* statement about ultimate reality.“ INWAGEN, Metaphysics, 3.

<sup>143</sup> So auch Morris: „God can be conceived of in this way as: [...] (6) a thoroughly benevolent conscious agent with unlimited knowledge and power, who is the creative source of all else, (7) a thoroughly benevolent conscious agent with unlimited knowledge and power who is the necessarily existent, ontologically independent creative source of all else.“ MORRIS, Thomas V., Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology, Notre Dame – London 1991, 39f.

<sup>144</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 27.

<sup>145</sup> Ebd., 29.

<sup>146</sup> Ders., Wisdom to Doubt, 51.

<sup>147</sup> KREINER, Das wahre Antlitz Gottes, 237.

<sup>148</sup> MORRIS, Thomas V., Perfect Being Theology, in: Nous 21 (1987), 19-30, 23. Ders. Our Idea of God, 35. Dabei geht man folgendermaßen vor: „What properties can we intuitively recognize as great-making properties, and what clusters of properties can be seen likewise to correspond to a high value, or an exalted metaphysical stature?“ MORRIS, Our Idea of God, 38.

### c) soteriologisch ultimativ

Auch die dritte Eigenschaft, die *soteriologische Ultimativität*, ergibt sich nämlich nicht einfach aus der unüberbietbaren Vollkommenheit:

„Ultimacy in the relevant (combined) sense does not clearly entail the attribute here labeled by the term ‚salvific‘, for it is hard to rule out the idea that a reality unsurpassably great might be so far out of our league as to be eternally unavailable to us.“<sup>149</sup>

Worin dieses angesprochene Heil inhaltlich besteht, wird jedoch nur angedeutet: „deliverance from evil or of harmony and peace in one’s everyday existence or, more strongly, of spiritual transformation. It contributes to the religious person’s sense of meaning in life.“<sup>150</sup> Man kann zumindest festhalten, dass es sich (da die *Ultimisierung* sich auch auf diesen Aspekt bezieht) um eine Form unüberbietbaren Heils handeln muss. Wie Schellenberg in *Evolutionary Religion* deutlicher sagt, ist es mehr als alles, was natürlicherweise erlangt werden kann: „And if something is *soteriologically transcendent*, then being rightly related to it will make for more well-being, fulfillment, wholeness, and the like for creatures than can naturally be attained.“<sup>151</sup>

Die Kürze der Bemerkungen mag unbefriedigend erscheinen, da sich daraus kein inhaltlich gefüllter Begriff des Heiles bilden lässt. Dennoch ist diese Zurückhaltung im Hinblick auf Details im Sinne einer möglichst umfassenden Beschreibung aller Religionen nicht unklug, da sich verschiedene Vorstellungen stark unterscheiden können.<sup>152</sup> Darüber hinaus ist dieser

---

<sup>149</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 28. Für einen Versuch, aus dem Begriff eines unübertrefflichen Wesens allein soteriologisch relevante Sachverhalte abzuleiten vgl. ENDERS, Markus, Zur Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe des unübertrefflichen Gottes. Oder: lässt sich aus dem ontologischen Gottesbegriff ein gerecht und barmherzig richtendes Wirken Gottes ableiten?, in: RESCH, Felix (Hg.), Die Frage nach dem Unbedingten: Gott als genuines Thema der Philosophie, Dresden 2016, 247-267.

<sup>150</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 15.

<sup>151</sup> Ders., *Evolutionary Religion*, 94. Auch: „[I]s it not just the source of more well-being than we could naturally attain but the source of our *deepest* good [...].“ Ebd., 95; ähnlich auch R. Swinburne: „[R]eligion offers salvation if and only if it offers much of the following: a deep understanding of the nature of the world and man’s place in it; guidance on the most worthwhile way to live, and an opportunity so to live; forgiveness from God and reconciliation to him for having done what we believed morally wrong; and a continuation and deepening of this well-being in a happy after-life.“ SWINBURNE, Richard, *Faith and Reason*, Oxford 1981, 128.

<sup>152</sup> Nach Hick könne bei allen post-axialischen Religionen beobachtet werden, dass sie explizit anerkennen, dass der gewöhnliche Zustand nicht ideal und zu überwinden ist, vgl. HICK, *An Interpretation of Religion*, 32-54; zu den verschiedenen Heilsvorstellungen der Religionen vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 250ff. M. S. Heim warnt in Anbetracht der Vielgestaltigkeit der religiösen Ziele sogar davor, sie alle unter den Begriff des *Heiles* zu subsumieren, vgl. HEIM, S. Mark, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids 2001, 21f.

Mangel an inhaltlicher Füllung für gegenwärtige Zwecke unproblematisch, da die Eigenchaft der soteriologischen Ultimativität hinsichtlich der epistemologischen Fragen keine nennenswerte Rolle spielt.

## 5.2 Die Grenzen des Begriffs der *Ultimate Reality*

Im Folgenden sollen drei Problemfelder benannt werden, die sich aus dem Begriff der *Ultimate Reality* ergeben. Voll zum Tragen wird der Begriff (und damit auch die ihm inhärierenden Schwierigkeiten) erst bei der Entwicklung der skeptischen *Modes* kommen.

Aus religionswissenschaftlicher Sicht ist unklar, ob Schellenbergs Begriff der *Ultimate Reality* auch nur jenen Religionen gerecht wird, die er zu erfassen beansprucht (namentlich genannt werden Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus). Schellenberg fasst das *Ultimate* deutlich als Entität auf, die von der natürlichen Welt und dem Selbst des Menschen getrennt ist.<sup>153</sup> F. Hermanni weist dagegen (im Hinblick auf Hicks Konzept des *Real*) darauf hin, dass eine solche Vorstellung den östlichen monistischen Religionen gerade nicht angemessen ist:

„So versteht beispielsweise eine der bedeutendsten Richtungen des Hinduismus, der advaitische Vedanta, Brahman als nicht-personales Absolutes, mit dem alles, auch das wahre Selbst des Menschen, der Atman, identisch ist. Das von Brahman getrennte, empirische Selbst dagegen ist ein Trugbild, einem bösen Traum ähnlich, aus dem zu erwachen Erlösung bedeutet.“<sup>154</sup>

Dementsprechend scheint auch Zweifel daran angebracht zu sein, dass das Absolute, wie es in monistischen Religionen verstanden wird, als Schellenbergsches *Ultimate* konzeptualisiert werden kann.

Daneben ergibt sich ein weiteres Problem aus Schellenbergs Ansinnen, den Begriff des *Ultimates* auch für seine skeptische Religion zu verwenden. Damit dieses nicht selbst dem Verdikt der mangelhaften Rechtfertigung verfällt, muss nicht nur die Einstellung (*faith/belief*), sondern auch das Objekt (*Ultimate*) seine Berechtigung ausweisen. Doch wenn *elabo-*

---

<sup>153</sup> Auch wenn er an einer Stelle andeutet, dass es sich dabei nicht um eine Trennung handeln muss: „[The Ultimate] need not oppose physical nature; it might indeed include it in some sense, if that is conceivable“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 26.

<sup>154</sup> Vgl. HERMANNI, Metaphysik, 201; vgl. dazu auch KAPLAN, Stephen, Different Paths, Different Summits: A Model of Religious Pluralism, Lanham 2002 und GRIFFITHS, Paul J., Nontheistic Conceptions of the Divine, in: WAINWRIGHT, William J. (Hg.), The Oxford Handbook of Philosophy of Religion, New York 2005, 59-79, 67f.

rierte *Ultimismen* aufgrund der menschlichen Unreife verworfen werden, sind auch im Hinblick auf den *generischen Ultimismus* Zweifel angebracht. Schellenberg sieht sich dem Vorwurf ausgesetzt, dass der Begriff des *Ultimates* gleichermaßen verworfen werden müsste, da er aufgrund der intellektuellen Unreife nicht verlässlich gebildet worden sein<sup>155</sup> bzw. ebenso auf einer Projektion beruhen könnte.<sup>156</sup>

Am schwersten wiegt jedoch, dass des *Ultimates* ontologischer Status und Verhältnis zur natürlichen Welt von Schellenberg nicht deutlich herausgestellt wird. Wie gezeigt worden ist, gehen seine Aussagen nicht wesentlich darüber hinaus, das *Ultimate* schlicht als epistemisch unzugängliche bzw. nicht durch übliche Methoden zugängliche Größe zu charakterisieren. Die Steigerung der Eigenschaft der metaphysischen *Ultimativität* ins Unendliche (was ja Zweck der *Ultimisierung* ist) führte auch nicht zu der gewünschten Klärung: Es sagt nämlich nichts darüber aus, wie es um das Abhängigkeitsverhältnis zwischen Welt und *Ultimate* bestellt ist und ob ein so verstandener Gegenstand nicht doch einfach als verlängertes Stück der Welt betrachtet werden müsste. Aus der Sicht, eine möglichst umfassende Definition von Religion zu geben, mag das plausibel erscheinen, weswegen es nicht rundheraus als Problem zu bezeichnen ist. Diese Einsicht sollte jedoch im Hinblick auf die skeptischen *Modi* bewahrt werden, da sich bestimmte (unerwünschte) Konsequenzen aus der unzureichenden Begriffsentwicklung des *Ultimates* ergeben könnten.

## 6 Fazit

Wie sich gezeigt hat sind alle untersuchten Bereiche der Konzeption Schellenbergs durch nicht zu vernachlässigende Schwierigkeiten behaftet. Bereits die Ablehnung der Bestimmung der Religion durch den Begriff der Familienähnlichkeit beruht auf einem Missverständnis. In seiner eigenen, von den Zielen der Religionsphilosophie geprägten, Definition der Religion steht (entgegen seiner Bekundung) allein das theoretische Interesse der Philosophie im Vordergrund. Abgesehen von dieser Verengung kann die Erwartung, die in dieser Fokussierung der Religionsphilosophie auf *ultimistische* Religionen an die Religion gestellt wird, nicht erfüllt werden. Es bleibt uneinsichtig, wie die Religion theoretische Erkenntnisansprüche formulieren kann, welche die Philosophie ihrerseits im Streben nach der Erkenntnis des tiefsten Wesens der Wirklichkeit übernimmt, ohne dass sie diese Erkenntnisansprüche in genuin philosophischer Weise einholt und ihre Allgemeingültigkeit in vernünftiger

---

<sup>155</sup> Vgl. RODGERS, Michael Ch., A Response to John L. Schellenberg, in: DALFERTH, Ingolf / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 37-41, 37.

<sup>156</sup> Vgl. SCHÄRTL, Thomas / AUERNHAMMER, Franziska, *Gottesbegriff und Religionskritik: Alte Muster in neuen Konzepten*, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 98 (2014), 195-215, 214.

Argumentation ausweist. Doch genau eine solche ungeprüfte Übernahme religiöser Wahrheitsansprüche setzt Schellenbergs Argumentation voraus, wonach ein Hauptziel der Religionsphilosophie die Prüfung des Beitrages von religiösen Behauptungen zur Erklärung der Wirklichkeit ist, wodurch die vorwiegende Beschäftigung mit ultimistischen Religionen miteinander bedingt ist.

Die Betonung des theoretischen Aspekts der Religion setzt sich in Schellenbergs Auseinandersetzung mit den Begriffen der *personalen* und *institutionellen Religion* fort. Die Motivation für die Betonung und Priorisierung der *personalen* Religion kann gerade durch das Ziel der Religionsphilosophie Schellenbergs, die Verengung auf theistische Religionen aufzubrechen, verständlich gemacht werden. Zu diesem Zweck könnte es sinnvoll erscheinen, *personale* Religion eingehend zu analysieren und damit die verschiedenen Realisationsmöglichkeiten, die durch die geschichtlich realisierten Religionen nicht ausgeschöpft werden, zu ermessen. Die Bestimmung dieser *personalen Religion* bleibt bei Schellenberg aber so vage, dass im Letzten ein Rückfall auf W. C. Smith's *cumulative tradition* unvermeidlich bleibt. In diesem Rahmen ist wiederum die Fixierung auf die kognitiven Elemente der Religiosität des Einzelnen unumgänglich.

Im Hinblick auf den Begriff des *Ultimates* schließlich muss vor allen anderen Schwierigkeiten festgehalten werden, dass es Schellenberg nicht gelingt, diesen in Absetzung von der endlichen Wirklichkeit zu konturieren. Dadurch entsteht die Gefahr, dass epistemische Schlüsse gezogen werden, die einzig einem missverstandenen Begriff des *Ultimates* und einem unaufgeklärten Verständnis des Verhältnisses von *Ultimate* und endlicher Welt geschuldet sind.

### III Überzeugung und Rechtfertigung

Nachdem die Fragen über Religion im Allgemeinen und ihrem besonderen Gegenstand untersucht wurden, kann nun das Wesen der subjektiven Einstellung der Religion in den Blick kommen. An den Anfang werde ich dabei die Analyse des Begriffs des *faith in* stellen, da diese Einstellung notwendige und hinreichende Bedingung für das Vorliegen von Religiosität ist. Es handelt sich dabei um eine noch näher zu bestimmende Handlungsdisposition. Diese Disposition ist für ihr Bestehen aber auf eine propositionale Einstellung angewiesen. Dabei kann es sich entweder um *belief that* oder *faith that* handeln. Die skeptischen *Modes* zielen lediglich auf *belief that* ab, weswegen im Folgenden allein diese Einstellung (sowie die damit eng verbundenen Einstellungen *disbelief* und *doubt*) behandelt wird; dazu kommt die Untersuchung des Begriffs von Rechtfertigung, den Schellenberg seinem Vorgehen zugrunde legt. *Faith that* dagegen wird erst im V. Kapitel, im Zusammenhang mit einer alternativen Konzeption vernünftigen religiösen Glaubens, analysiert.

#### 1 Die Einstellungen und ihr Verhältnis zur Religion im Überblick

Schellenberg unterscheidet zwischem einem *kognitiven* und einem *konativen* (also handlungsbezogenen) Aspekt der religiösen Einstellung.<sup>157</sup> Der kognitive Aspekt wird wie folgt charakterisiert:

„(1) *S* takes there to be a reality that is ultimate, in relation to which an ultimate good can be attained.“<sup>158</sup>

Dieses *takes* kann von zwei „positive, assenting propositional attitude[s]“<sup>159</sup> geleistet werden: von *belief that* und von *faith that*. Insbesondere das *belief that* wird ausführlich im nächsten Abschnitt behandelt, in dem es um die grundsätzliche Infragestellung Schellenbergs der Rechtfertigung religiöser *belief thats* geht.

Der *konative* Aspekt dagegen umfasst:

„(2) *S*’s ultimate commitment is to the cultivation of dispositions appropriate to this state of affairs.“<sup>160</sup>

Dies wird von Schellenberg als Einstellung des *faith in* analysiert. Diese Einstellung ist, wenn sie auch meist nicht die Gesamtheit der religiösen Lebensform ausmacht (Schellenberg

---

<sup>157</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 25.

<sup>158</sup> Ebd., 23.

<sup>159</sup> Ebd., 109.

<sup>160</sup> Ebd., 23.

nennt als weiteren typischen Bestandteil bestimmte emotionale Dispositionen<sup>161</sup>), notwendige und hinreichende Bedingung für das Vorliegen einer religiösen Einstellung:

„The *conceptual* connection between religion and religious faith-in is thus a very tight one – indeed, the two notions are logically equivalent. [...] anyone who has religious faith-in can be called religious, and anyone who is religious has religious faith-in.“<sup>162</sup>

*Faith in* ist also nicht mit *belief that* identisch und impliziert diesen auch nicht. Dies darf aber nicht dahingehend missverstanden werden, dass beides imkompatibel ist. Vielmehr ist *faith in* mit beiden propositionalen Einstellungen kompatibel; damit *faith in* bestehen kann, ist eine der beiden Einstellungen sogar erforderlich.

## 2 Die notwendige und hinreichende Bedingung für Religion: *faith in*

A. Plantinga formuliert im Hinblick auf den religiösen Glauben: „Faith is not to be contrasted with knowledge: faith (at least in paradigmatic instances) is knowledge, knowledge of a certain special kind.“<sup>163</sup> Solche Auffassungen hat Schellenberg wohl vor Augen, wenn er beklagt: „Most philosophers assume that religious faith is religious belief – or, at the very least, that it entails such belief.“<sup>164</sup> Dass religiöser Glaube kein rein kognitives Fürwahrhalten von Sätzen ist, ist zumindest in der christlichen Tradition unumstritten.<sup>165</sup> Dieser Glaube hat dabei nicht nur eine praktische Dimension, sondern betrifft die Person als ganze, wie A. Koritensky betont: „Der Glaube ist daher so zu beschreiben, dass nachvollziehbar ist, inwiefern er eine transformierende Wirkung auf die ganze Person haben kann.“<sup>166</sup>

---

<sup>161</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 125.

<sup>162</sup> Ebd.

<sup>163</sup> PLANTINGA, Alvin, Warranted Christian Belief. The Aquinas/Calvin Model, in: BRÜNTRUP, Godehard / TACELLI, Ronald (Hgg.), The Rationality of Theism: Studies in Philosophy and Religion, Dodrecht 1999, 125-143, 135.

<sup>164</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 127.

<sup>165</sup> Zu den verschiedenen Dimensionen des Glaubens vgl. LOICHINGER, Alexander, Ist der Glaube vernünftig?: Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie, Bd. 1, München 1999, 367-414; auch NEUNER, Peter, Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: KERN, Walter / POTTMEYER, Hermann J. / SECKLER, Max (Hgg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Tübingen 2000, 23-36, 34. SCHÄUFELE, Wolf-Friedrich, *Fiducia* bei Martin Luther, in: DALFERTH, Ingolf U. / PENG-KELLER, Simon, Gottvertrauen: Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i. Br. 2012, 163-181; auch PENG-KELLER, Simon, Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: DALFERTH, Ingolf U. / PENG-KELLER, Simon, Gottvertrauen: Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i. Br. 2012, 129-162, bes. 135; WALTER, Peter, Zum Glaubensverständnis des Rechtfertigungsdekretes des Trierer Konzils, in: DALFERTH, Ingolf U. / PENG-KELLER, Simon (Hgg.), Gottvertrauen: Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i. Br. 2012, 243-254.

<sup>166</sup> KORITENSKY, Andreas, Ist die analytische Religionsphilosophie zu rationalistisch?: Glaube und Vernunft in der analytischen Religionsphilosophie, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 105-130, 105.

Um die (vermeintlich) einseitige Betonung des Fürwahrhaltens von Sätzen zu konterkarieren, betont Schellenberg die praktische Dimension der Religiosität und weist ihr unter dem Begriff des *faith in* eine eigenständige und bedeutende Rolle in seinem religionsphilosophischen System zu:

„[F]aith-in [...] is accordingly to be understood as a disposition to act on the belief or faith that the ultimate will be or do for one what one needs or wants – even when on one’s evidence there is some chance (whether consciously recognized or not) that this will not be so and when bad consequences are to be expected if it is not so.“<sup>167</sup>

*Faith in*, das unabdingbar für jede Form einer religiösen Lebensform ist, identifiziert er dabei wiederum mit Vertrauen (*trust*). Diese Gleichsetzung erfolgt recht unvermittelt, durch einen Verweis auf eine seines Erachtens weit verbreitete Meinung: „Many philosophers are inclined to think of it [*faith in*] as a matter of trust, a state that does seem obviously relevant: How could it be correct to say that I have faith in God or the Dharma or democracy or the educational system if I am not inclined to place my trust in the items mentioned?“<sup>168</sup> Offenbar ist für Schellenberg damit erwiesen, dass Vertrauen eine notwendige Bedingung für das Vorliegen von *faith in* ist. Denn unmittelbar danach geht er zu den beiden Fragen über, die ihn den Rest des Kapitels vorwiegend beschäftigen: „First, what *is* the trust we are talking about? [...] Second, can this notion of trust be applied to all forms of religion?“<sup>169</sup> Da die affektive Einstellung als einziger ernsthafter Anwärter auf eine weitere notwendige Bedingung ausscheidet, weil ansonsten die (vollkommene) Freiwilligkeit von *faith in* nicht sichergestellt werden könnte, erklärt er: „Ordinary language strongly suggests the appropriateness of saying of anyone who trusts in God, for example, that he has *faith in* God: the two notions seem coextensive.“<sup>170</sup> Formal hat eine *S* genau dann *faith in*, wenn:

- „(1) *S* believes or has faith that *p* (where *p* is the religious proposition that *x* – a putative ultimate and salvific reality – will be or do for *S* what *S* needs or wants).
- (2) *S* lacks evidence rendering *p* certain.
- (3) If *S* is disposed to act on her belief or faith that *p*, and *p* is false, *S* will suffer bad consequences.

---

<sup>167</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 124.

<sup>168</sup> *Ebd.*, 109.

<sup>169</sup> *Ebd.*

<sup>170</sup> *Ebd.*, 123f.

(4) *S* is disposed to act (directly or indirectly) on this belief or faith: that is, to do what seems appropriate to the truth of *p*, given *S*'s other purposes and the rest of *S*'s worldview.“<sup>171</sup>

Zu *faith in* gehört also wiederum eine kognitive und eine praktische Dimension, wobei diese Dimensionen eng zusammengehören. Der Handlungsdisposition des Subjektes voraus geht die positive propositionale Einstellung, wonach das Heil dem Subjekt selbst zukomme. Das Handeln wiederum scheint als Folge dieses Gehaltes verstanden zu werden.

## 2.1 Die kognitive Dimension des Vertrauens

In (1) bestätigt Schellenberg nochmals explizit, dass für die religiöse Haltung beide kognitiven Einstellungen (*faith that* und *belief that*) in Frage kommen. Der Gehalt der jeweiligen Einstellung ist aber insofern spezifischer als in der Definition von Religion, als *S* das Gut als für sich im Besonderen zukommend anerkennt („a positive propositional attitude of mine, whether of belief or of faith, directed toward the very specific and – as we might say – personalized proposition that God's goodness extends to *me*: that God will be or do for me what I need or want.“<sup>172</sup>). Das Subjekt muss sich dieser Tatsache bewusst sein, sodass sich Schellenberg von Konzeptionen abgrenzt, nach denen Vertrauen eine primitive, präreflexive Einstellung ist, die als solche allen Überzeugungen vorausgeht.<sup>173</sup> Zudem ist festzuhalten, dass er die Hinsicht spezifiziert, in der *S* dem *Ultimate* vertraut und damit nicht von einem schlechthinnigen Vertrauen ausgeht.<sup>174</sup> Welche Einstellung dem Vertrauten vom Vertrauenden unterstellt werden muss, um ihn für vertrauenswürdig zu halten (was in der Diskussion um Vertrauen zu den umstritteneren Fragen zählt<sup>175</sup>), wird von Schellenberg nicht thematisiert.<sup>176</sup>

---

<sup>171</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 124.

<sup>172</sup> Ebd., 110.

<sup>173</sup> Vgl. HERTZBERG, Lars, On the Attitude of Trust, in: Inquiry 31 (1988), 307-322.

<sup>174</sup> So auch R. Hardin, der allgemein festhält: „Trust is generally a three-part relation: A trusts B to do X [...].“ HARDIN, Russell, Trust and Trustworthiness, New York 2002, 9. Schellenberg unterstreicht dies deutlich: „And so A may trust B in one respect but not in another.“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 111, Fn. 8. Ein Überblick über die aktuelle Diskussion ist zu finden in PENG-KELLER, Simon, Vertrauensprobleme, Vertrauensformen und Vertrauensforschung: Versuch eines Überblicks, in: Ders. / HUNZIKER, Andreas (Hgg.), Vertrauen verstehen, Hermeneutische Blätter 1/2, Zürich 2010, 5-21.

<sup>175</sup> Muss von dem, dem vertraut wird, erwartet werden, dass er sich lediglich aufgrund sozialer Normen so verhält, wie es der Vertrauende erwartet? Oder muss jener so handeln, weil er persönliches Interesse an der Beziehung hat, sodass er sich die Interessen des Vertrauenden zu eigen macht (der sogenannte *encapsulated-interest-view*)? Vgl. HARDIN, Trust and Trustworthiness, 3. Noch stärker wäre die Forderung, dass dem, dem vertraut wird, ein guter Wille dem Vertrauenden gegenüber unterstellt werden muss, um ihn für vertrauenswürdig zu halten, vgl. BAIER, Annette Claire, Trust and Antitrust, in: Ethics 96 (1986), 231-260, 234.

<sup>176</sup> Ebenso hält er „rely upon“ und „count on“ explizit für synonym zu „trust“ (vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 113), wodurch er eine Standardunterscheidung eingeht: „One can only trust things that have wills, since

Im Hinblick auf (2) stellt sich die Frage, wie schwach die Evidenzen sein können, die für  $p$  sprechen. Wenn die zugrunde liegende kognitive Einstellung *faiht that* ist, ist es (wie sich noch zeigen wird) tatsächlich ein begriffliches Erfordernis, dass die Evidenzen zumindest so schwach sind, dass *belief that* nicht gerechtfertigt ist. Wenn die zugrunde liegende Einstellung jedoch *belief that* ist, verhält es anders: Schellenberg stellt an diese Einstellung sehr hohe evidentielle Forderungen<sup>177</sup>, sodass zweifelhaft ist, ob dies mit der Bedingung, dass  $p$  nicht gewiss sein darf, überhaupt kompatibel ist. Daran schließt sich direkt die Frage an, in welchem Verhältnis das Subjekt zu seiner evidentiellen Situation stehen muss: Ist es lediglich erforderlich, dass  $p$  objektiv nicht gewiss ist oder muss  $S$  sich dessen bewusst sein? Schellenberg gibt später im Text zwei Hinweise darauf, dass das subjektive Bewusstsein nicht erforderlich ist: „there is a chance (not necessarily one she has reflected upon) that the latter proposition is false [...].“<sup>178</sup> und „when on one's evidence there is some chance (whether consciously recognized or not) that this will not be so [...].“<sup>179</sup> Die gleiche Unklarheit trifft auf (3) zu: Muss dem Subjekt bewusst sein, dass es sich durch seine Handlung einem Risiko aussetzt? Zumindest geht aus dem Text nicht eindeutig hervor, dass dieses Bewusstsein für das Vorliegen von Vertrauen notwendig ist. Das ist insofern erstaunlich, als Schellenberg den Handlungsaspekt (und die damit verbundene Freiwilligkeit) und die Verdienstlichkeit des Vertrauens sehr stark betont. Wenn aber die Spezifika des Vertrauens (dass der Sachverhalt ungewiss ist und dass man sich damit selbst verletzbar macht) dem Subjekt gar nicht bewusst sein müssen, ist es unverständlich, warum die Freiwilligkeit derart betont wird.

## 2.2 Die praktische Dimension des Vertrauens

Einen Großteil des Kapitels verwendet Schellenberg darauf, die These zu verteidigen, dass Vertrauen eine Disposition zum Handeln impliziert (*faith in* wird deshalb auch als *operational faith*<sup>180</sup> bezeichnet) und keine emotionale Komponente hat.

Mit seiner Betonung der Handlungsdisposition folgt er Swinburne, auf den er sich explizit bezieht. Dieser bestimmt Vertrauen wie folgt: „To trust someone is to act on the assumption that she will do what she knows that you want or need, when the evidence gives some reason for supposing that she may not and where there will be bad consequences if the assumption

---

only things with wills can have goodwills [...]. Machinery can be relied on, but only agents, natural or artificial, can be trusted.“ JONES, Karen, Trust As an Affective Attitude, in: Ethics 107 (1996), 4-25, 14.

<sup>177</sup> Vgl. Kapitel IV dieser Arbeit.

<sup>178</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 115.

<sup>179</sup> Ebd., 124.

<sup>180</sup> Vgl. ebd., 125f.

is false.“<sup>181</sup> Schellenberg betont das Risiko, das mit Vertrauen einhergeht, noch deutlicher, indem er herausstellt, dass sich das Subjekt selbst in diese Lage bringt: „in trusting she *makes herself* vulnerable.“<sup>182</sup> Swinburne erkennt jedoch, dass seine Auffassung zu unliebsamen Konsequenzen führt: „A person may act on the assumption that God will do for him what he wants or needs, with purposes good or evil. Acting on that assumption, he may try to conquer the world, believing that God will help him in his task. Shall we call such a person a person of faith?“<sup>183</sup> Auch nach Schellenbergs Konzeption müsste man dieser Person *faith in* zuschreiben, was aber äußert kontraintuitiv ist. Im Gegensatz zu Swinburne erarbeitet er aber keine begrifflichen Zusätze, durch die solche Konsequenzen verhindert werden könnten.<sup>184</sup> Die bloße Überzeugung, dass jemand vertrauenswürdig ist, ist laut Schellenberg nicht ausreichend, um von Vertrauen zu sprechen.<sup>185</sup> Dass ein solches rein kognitivistisches Verständnis nicht zutreffend sein kann, verdeutlicht er an einem Beispiel:

„I may – perhaps because of powerfully affecting previous interaction with him – be unqualifiedly serene in the face of my son’s request, completely unconcerned about how the car will fare in his hands, but if I betray no disposition to let him drive it, he has an excellent reason to doubt that I nonetheless trust him in this respect.“<sup>186</sup>

Seine gesamte Argumentation zielt nun darauf, dass Vertrauen für Außenstehende nicht erkennbar wäre, wenn sich die Überzeugung in jemandes Vertrauenswürdigkeit nicht in entsprechenden Handlungen manifestieren würde; und dass das Bestehen desselben deshalb zu Recht angezweifelt würde. Der Schluss von der Nicht-Feststellbarkeit auf das Nicht-Vorhandensein ist jedoch begründungsbedürftig. Im Kontext der Diskussion um *belief that* klagt Schellenberg genau diesen Schluss selbst, wenn er moniert, dass dies auf „failing to distinguish between the question of what belief is and the question of how one comes to

---

<sup>181</sup> SWINBURNE, Richard, *Faith and Reason*, Oxford 2005 143. „Let us call our trust ‚cognitive‘ if it is fundamentally a matter of our beliefs or expectations about others’ trustworthiness; it is noncognitive if it is fundamentally a matter of our having trustful attitudes, affects, emotions, or motivational structures that are not focused on specific people, institutions, or groups.“ BECKER, Lawrence C., *Trust as Noncognitive Security About Motives*, in: *Ethics* 107 (1996), 43-61, 44.

<sup>182</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 114; so auch D. Howard-Snyder: „For one to have faith in something is for one to entrust one’s welfare to it in some way.“ HOWARD-SNYDER, Daniel, *Schellenberg on Propositional Faith*, in: *Religious Studies* 49 (2013), 181-194, 181.

<sup>183</sup> SWINBURNE, *Faith and Reason*, 145.

<sup>184</sup> Swinburne löst dieses Problem, indem er nur solche Handlungen für verträglich mit *faith that* (was Schellenbergs *faith in* entspricht) erklärt, die gute Ziele haben oder der Liebe zu Gott entspringen, vgl. SWINBURNE, *Faith and Reason*, 145.

<sup>185</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 110.

<sup>186</sup> Ebd., 112.

“know of its presence“<sup>187</sup> beruhe; den gleichen Einwand kann jedoch auch Schellenberg hinsichtlich seiner Vertrauenskonzeption machen.

Gegen eine emotionale Komponente im Vertrauen argumentiert Schellenberg vor allem in Auseinandersetzung mit einem Vorschlag von T. Penelhum.<sup>188</sup> Dieser unterscheidet *explicit trust* und *implicit trust*. Lediglich *explicit trust* sei dabei eine Handlungsdisposition, während *implicit trust* „a matter of feeling serene and free from anxiety“<sup>189</sup> sei. Schellenberg hält dagegen, dass so geartete Gefühle Vertrauen lediglich begleiten bzw. verursachen; vollkommene Gelassenheit erklärt er gar für inkompatibel mit *faith in*.<sup>190</sup> Gelassenheit könne deshalb kein Bestandteil von Vertrauen sein, da Vertrauen essentiell dem freien Willen unterworfen sein müsse. Wie sehr jemand zur Gelassenheit tendiere, sei aber eine Frage des Charakters und damit seinem Willen entzogen: „[T]he idea that faith is in any way dependent on involuntarily acquired tendencies of the sort we use the label ‚personality‘ to cover [...] is highly counterintuitive.“<sup>191</sup> Dagegen kann man aber anführen, dass es zumindest in der christlichen Tradition nicht kontraintuitiv ist, dass der Glaube von Faktoren abhängt, die nicht dem Willen des Subjektes unterworfen sind.<sup>192</sup> Zudem verfängt das Argument nicht, da bei näherer Betrachtung auch für Schellenberg gilt, dass Vertrauen unter bestimmten Umständen nicht willentlich hervorgerufen werden kann. Eine solche Möglichkeit besteht darin, dass die Evi-

---

<sup>187</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 61.

<sup>188</sup> „Perhaps a defender of Penelhum would insist that my account still leaves room for trust as a certain feeling state (lack of anxiety, or serenity) existing *over and above* the forms of trust I have identified.“ Ebd., 116.

<sup>189</sup> PENELHUM, Terence, Reason and Religious Faith, Boulder 1995, 72f.

<sup>190</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 111f.

<sup>191</sup> Ebd., 120.

<sup>192</sup> „Glauben, verstanden als unbedingtes Vertrauen des Menschen zu Gott, verdankt sich nicht einem menschlichen Entschluss. Er ist keine menschliche Leistung, sondern Gnade.“ KÖRTNER, Ulrich H. J., Dogmatik, Leipzig 2018, 113. Geschichtlicher Überblick, 113–135; laut I. U. Dalferty gelte: „„Glauben“ heißt dementsprechend, in spezifischer Weise („passiv“) in das göttliche Handeln einbezogen zu werden.“ DALFERTH, Ingolf U., Über Einheit und Vielfalt des christlichen Glaubens: Eine Problematisierung, in: HÄRLE, Wilfried / PREUL, Reiner (Hgg.), Marburger Jahrbuch Theologie, Bd. 4: Glaube, Marburg 1992, 99–137, 126; auch katholischerseits ist die Notwendigkeit der Gnade unbestritten. So erklären die Konzilsväter des 1. Vatikanischen Konzils in *Dei Filius*: „Dieser Glaube aber, der der Anfang des menschlichen Heils ist, ist nach dem Bekenntnis der katholischen Kirche eine übernatürliche Tugend, durch die wir mit Unterstützung und Hilfe der Gnade Gottes glauben, daß das von ihm Geoffenbarte wahr ist, nicht wegen der vom natürlichen Licht der Vernunft durchschaute inneren Wahrheit der Dinge, sondern wegen der Autorität des offenbarenden Gottes selbst, der weder sich täuscht noch täuschen kann.“ (DH 3008) Auch auf dem 2. Vatikanischen Konzil wird in *Dei Verbum* festgestellt: „Damit dieser Glaube geleistet wird, bedarf es der zuvorkommenden und helfenden Gnade Gottes und der inneren Hilfen des Heiligen Geistes, der das Herz bewegen und zu Gott umkehren, die Augen des Verstandes öffnen und ‚allen die Freude verleihen soll, der Wahrheit zuzustimmen und zu glauben‘.“ (DH 4205) Vgl. auch KUNZ, Erhard, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: KERN, Walter / POTTMEYER, Hermann J. / SECKLER, Max (Hgg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Tübingen 2000, 301–330, 324.

denzen zu stark sind: Wenn  $p$  gewiss ist, dann ist Vertrauen begrifflich unmöglich. Andererseits können die Evidenzen auch zu schwach sein: *belief that p* kann bei unzureichenden Evidenzen nicht willentlich hervorgerufen werden.<sup>193</sup>

Ganz abgesehen von diesen theorieinternen Spannungen ist die einseitige Betonung der Handlungsdisposition und die gleichzeitige Ablehnung einer emotionalen Einstellung nicht überzeugend. Plausibler ist die Auffassung von L. Zagzebski, wonach alle drei Komponenten zum Vertrauen gehören: „I think that the state of trust is a hybrid of epistemic, affective, and behavioral components. As a first approximation, I propose that when I trust x for purpose y, (1) I *believe* x will get me y, (2) I *feel* trusting towards x for that purpose, and (3) I *treat* x as if it will get me y.“<sup>194</sup> Wenn man Schellenberg auch darin folgen kann, dass Vertrauen eingeübt werden kann und damit ein Stück weit unter willentlicher Kontrolle ist, sind durchaus auch Fälle denkbar, in denen aufgrund der nicht willentlich veränderbaren emotionalen Verfassung des Subjektes Vertrauen nicht möglich ist. So könnte man etwa auch das von Schellenberg im Zusammenhang von *belief that* eingeführte Beispiel der Person mit Flugangst analysieren<sup>195</sup>: Die Person ist (theoretisch) zwar davon überzeugt, dass das Flugzeug sicher landen wird und verhält sich, indem sie in das Flugzeug steigt, auch dementsprechend (was nach Schellenbergs Auffassung ausreichend für das Vorliegen von Vertrauen ist); dennoch kann man wegen der permanenten Angst vor einem Absturz wohl kaum davon sprechen, dass sie darauf vertraut, dass das Flugzeug sicher landen wird.

### 2.3 Die Gleichsetzung von *trust* und *religious action*

Zugespitzt wird Schellenbergs Auffassung des Vertrauens dadurch, dass er jede genuin religiöse Handlung als eine Vertrauenshandlung begreift: „Call any such action in pursuit of a religious way [...] a *religious action*. Then we may say that any religious action manifests or expresses trust in the ultimate.“<sup>196</sup> Man mag die Gleichsetzung von religiöser Handlung und Vertrauenshandlung begrüßen: Religiöse Handlungen sind nach einer solchen Auffassung gleichsam Antwort auf die Erlösung, die dem Menschen bedingungslos zukommt. So stellt P. Knauer gerade diese Logik als Spezifikum christlichen Handelns heraus: „Anstatt also Gottes Gnade erst mühsam erringen zu müssen, geht, wer glaubt, von ihr aus. Und aus

---

<sup>193</sup> Vgl. III.3.3.

<sup>194</sup> ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford 2012, 37.

<sup>195</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 58.

<sup>196</sup> Ebd., 123.

diesem Glauben als dem Geliebtwerden folgen dann die Werke [...].“<sup>197</sup> Wenn Schellenberg die religiöse Einstellung mit einer bestimmten Form des Vertrauens identifiziert, scheint er auch mit L. Wittgenstein übereinzustimmen, der Religion genau dadurch vom Aberglauben abgrenzt: „Religiöser Glaube und Aberglaube sind ganz verschieden. Der eine entspringt aus *Furcht* und ist eine Art falscher Wissenschaft. Der andre ist ein Vertrau[n]“<sup>198</sup> Damit wäre sein Religionsbegriff nicht nur in theoretischer Perspektive nicht rein deskriptiv, dem üblichen Sprachgebrauch entlehnt (wie sich an der Betonung der *Ultimisierung* zeigt); auch die praktische Dimension wäre eminent normativ, sodass nicht jedes Verhalten, das vortheoretisch als religiös bezeichnet wird, diese Auszeichnung im strikten Sinne auch verdient. Bei genauerer Betrachtung zeigt sich aber, dass Schellenberg durchaus auch Handlungen als religiös qualifizieren kann, die nicht unmittelbar als Vertrauenshandlung zu bezeichnen sind. Dies ist deshalb der Fall, weil sein Begriff des Vertrauens weiter ist und auch Handlungsformen darunter fallen, die bisher nicht in den Blick gekommen sind. Religiöses Handeln in Schellenbergs Sinn kann nämlich nicht nur als Antwort auf das Heil, sondern auch als dessen Bedingung verstanden werden. Dies kann an seiner Diskussion um das Vorhandensein von *faith in* in nicht-theistischen Religionen gezeigt werden. Indem er *faith in* eine so zentrale Stellung einräumt, sieht Schellenberg sich nämlich mit dem Vorwurf konfrontiert, dass er damit nicht alle relevanten Religionen abdeckt. Es scheint unplausibel zu sein, dass man einem nicht-personalen *Ultimate* vertrauen kann. Diesem Einwand entgegnet er:

„Consider again the rope. Suppose you are swinging across the ravine because you have heard that on the far side is a magical kingdom in which your pursuers will be changed and become your friends. You are trusting the rope to provide a means of salvation, but you would not do so if you did not suppose there to be a magical kingdom on the other side, with the character you have been led to believe it has. So in acting on the belief or faith that the rope will take you to salvation, you are acting as well on the belief or faith that what you encounter on the other side will be for you what you need it to be. You trust both the rope and the kingdom.“<sup>199</sup>

---

<sup>197</sup> KNAUER, Peter, *Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie*, Norderstedt 2015, 199.

<sup>198</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, 551.

<sup>199</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 122. Das Seil wurde zuvor als Beispiel dafür eingeführt, dass man durchaus auch einem unbelebten Gegenstand Vertrauen schenken könne: „Clearly, I put my trust in nonpersonal objects incapable of action all the time, as, for example, when I trust a rope to hold me as I swing across a ravine.“ Ebd., 120.

In diesem Fall ist das Handeln, das aus dem kognitiven Aspekt des Vertrauens folgt, nicht nur eine Folge, sondern eine Bedingung des erhofften Gutes. Die Möglichkeit des Irrtums ist dabei zweifach: zum einen kann das Mittel sich als ungeeignet für den Zweck erweisen (das Seil reißt beim Versuch, die Schlucht zu überqueren); zum anderen kann das Ziel grundsätzlich unerreichbar oder gar eine Illusion sein (das magische Königtum existiert nicht). Das Handeln ist aber in jedem Fall Voraussetzung dafür, dass das Gut dem Subjekt zuteil wird.

Durch dieses weitere Verständnis von Vertrauen fallen auch Handlungsweisen, die man normalerweise nicht als Vertrauen qualifizieren würde, unter diesen Begriff. Ein Spaziergänger, der einem Räuber unter vorgehaltener Waffe sein Portmonee aushändigt, würde diesem vertrauen; er vermutet ja, dass er dadurch verschont wird und handelt dieser Einschätzung gemäß (dass er nicht erschossen wird, kann beispielsweise das Gut sein, das ihm zukommt). Auch der Gläubige, der durch penibelste Befolgung moralischer Vorschriften die Bestrafung in der Hölle vermeiden und die Belohnung des Himmels erlangen will, müsste danach als Beispiel an Gottvertrauen gepriesen werden. Durch sein Handeln erwartet er, das erhoffte Gut zu erlangen. So müsste also auch rein instrumentelles Verhalten (beim Vorliegen der entsprechenden kognitiven Komponente) als Vertrauen bezeichnet werden. Eine personale Bindung an das Gegenüber, die insbesondere für das Gottvertrauen charakteristisch ist, bleibt dabei unberücksichtigt.

Es sollte beachtet werden, dass solches (genuine) Vertrauen durch Schellenbergs Konzeption nicht ausgeschlossen wird. Wie sich gezeigt hat, können durchaus auch Einstellungen, bei denen das Handeln als Folge (und nicht als Bedingung) des Heiles betrachtet wird, unter den Begriff des Vertrauens fallen. Dass der Begriff so weit ist, kann als Vorteil gesehen werden, gerade weil Schellenberg *faith in* mit religiösen Handlungen als solchen identifiziert. Auch religiösem Verhalten, das sich selbst lediglich instrumentell versteht, kann sein religiöser Charakter nicht einfach hin abgesprochen werden (mag man solche Formen auch für unaufgeklärt halten). Allein die Gleichsetzung von religiösem Verhalten insgesamt und Vertrauen ist zu beanstanden, da damit der besondere Gehalt des Vertrauens unklar zu werden droht.

### 3 Überzeugung und Zweifel

Im Folgenden soll eine Einstellung, die *faith in* zugrunde liegen kann, nämlich *belief that* untersucht werden. Daneben werden auch die damit unmittelbar zusammenhängenden Einstellungen des *disbelief* und *doubt* analysiert. Wenn Überzeugungen bzw. *beliefs* untersucht werden sollen, dann ist damit, wie Schellenberg zu Anfang betont, die Einstellung der Überzeugung und nicht der Gehalt gemeint.<sup>200</sup>

#### 3.1 Überzeugungen als Dispositionen

Gleich nach der Präzisierung des Untersuchungsgegenstandes, führt Schellenberg sein Verständnis von Überzeugungen als *Dispositionen* ein:

„A first broad answer, for which it is not hard to find support and on which there is widespread agreement, is that belief is a *disposition* of some kind. If that were not the case – if belief were restricted to conscious episodes – then for some time now (that period of time in which I have not thought of what these propositions report) I have not believed that I exist or that the earth is round, and this is absurd.“<sup>201</sup>

Obwohl die Einigkeit nicht so groß ist, wie Schellenberg hier zu unterstellen scheint,<sup>202</sup> ist es nicht unüblich, Überzeugungen dispositionell aufzufassen.<sup>203</sup> Dies kann jedoch auf verschiedene Weise verstanden werden. Eine Möglichkeit ist die Position des *Dispositionismus*.<sup>204</sup> Vertreter dieser Position reduzieren Überzeugungen auf *beobachtbare* Verhaltensdispositionen.<sup>205</sup> Wie aus seinen späteren phänomenologischen Analysen klar hervorgeht, folgt Schellenberg allerdings keineswegs einem solchen behavioristischen Programm. Er fasst Überzeugungen lediglich deshalb als Dispositionen auf, um korrekte Überzeugungsschreibungen nicht von aktuellen bewussten Episoden abhängig zu machen. Die Absicht ist

<sup>200</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 40. In klassischer fundamentaltheologischer Diktion: die *fides qua*, der Akt des Glaubens, und nicht die *fides quae*, was geglaubt wird, ist der Gegenstand der Untersuchung, vgl. NEUNER, Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, 51f. Zum Begriff des Glaubens allgemein vgl. KEMMERLING, Andreas, Glauben: Essay über einen Begriff, Frankfurt a. M. 2017; SCHULZ, Heiko, Theorie des Glaubens, Tübingen 2001.

<sup>201</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena 40f; weitere Erwähnungen ebd. 47; 50.

<sup>202</sup> Eine Darstellung der alternativen Theorie, der sogenannten *occurrence*-Theorie und ihrer Vertreter, nach der Überzeugungen lediglich in bewussten Episoden bestehen, vgl. PRICE, Henry H., Belief, London – New York 1969, 189-220.

<sup>203</sup> Beispielsweise COHEN, Laurence Jonathan, An Essay on Belief and Acceptance, New York 1993, 4, auf den er sich bezieht.

<sup>204</sup> Als klassischer Vertreter gilt RYLE, Gilbert, Der Begriff des Geistes, Stuttgart 1973.

<sup>205</sup> Einen guten Überblick über diese Position gibt O'CONNOR, D.J. / CARR, Brian, Introduction to the Theory of Knowledge, Sussex 1982, 50-57; SCHULZ, Theorie des Glaubens 162-164.

also, jemandem eine Überzeugung auch dann rechtmäßig zuschreiben zu können, wenn die Person diese aktuell gar nicht im Bewusstsein hat. Im alltäglichen Sprachgebrauch handelt es sich bei einer Disposition um eine Neigung eines Gegenstandes, unter bestimmten Umständen bestimmte Wirkungen zu zeigen. Wie dies genauer zu explizieren ist, ist jedoch umstritten. Unter anderem ist fraglich, wie sich dispositionelle Eigenschaften zu dem anderen Typus von Eigenschaften, sog. *kategorischen* Eigenschaften, verhalten.<sup>206</sup> Aber auch die Frage, wie Dispositionen konditional zu analysieren sind, birgt Schwierigkeiten. Schellenberg formuliert das folgendermaßen:

„*S* is disposed to apprehend the state of affairs reported by *p*, when that state of affairs comes to mind, under the concept *reality*.“<sup>207</sup>

Das Problem dabei, eine Disposition mit einer materialen Implikation zu analysieren, besteht darin, dass diese immer wahr ist, wenn das Antezedens falsch ist. Um ein Beispiel zu verwenden, das auf R. Carnap zurückgeht: Wenn man etwas, das wasserlöslich ist, in Wasser legt, löst es sich auf. Dann müsste man aber ein Stück Holz, dass nie in Wasser gelegt wird, als wasserlöslich bezeichnen.<sup>208</sup> Um diese Schwierigkeit zu umgehen, müsste Schellenberg sich eines kontrafaktischen Konditionals bedienen: Wenn in einer nahen möglichen Welt das Antezedens wahr wäre, dann wäre auch die Konsequenz wahr.<sup>209</sup>

Die Eigenschaft oder das Ereignis, an dem sich die Disposition zeigt (in diesem Fall der Vorgang des Auflösens in Wasser), wird als *manifestation* bezeichnet; die Umstände, unter denen die *manifestation* auftritt (in diesem Fall das Legen in Wasser) wird als *stimulus condition* bezeichnet.<sup>210</sup> Auf den Bereich der Überzeugungen angewandt, ist die *manifestation* demzufolge der bewusste Akt des Überzeugtseins (*apprehend the state of affairs under the concept of reality* – wie dies im Detail zu analysieren ist, wird sich im nächsten Kapitel zeigen). Die *stimulus condition* ist das Lenken der Aufmerksamkeit auf die Proposition oder das ins-Bewusstsein-Treten der betreffenden Proposition (*when the state of affairs comes to*

---

<sup>206</sup> *Kategorische Monisten* etwa vertreten in der Nachfolge Humes, dass es lediglich kategorische Eigenschaften gibt. Dispositionelle Eigenschaften supervenieren danach lediglich auf diesen Eigenschaften. *Dispositionelle Monisten* vertreten die gegenteilige Position: Es gibt keine kategorischen, sondern nur dispositionelle Eigenschaften. Daneben gibt es Theorien, die von der Irreduzibilität beider Eigenschaften ausgehen, vgl. VETTER, Barbara / SCHMID, Stephan, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), *Dispositionen: Texte aus der zeitgenössischen Debatte*, Berlin 2014, 7-57, 21-39; vgl. MUMFORD, Stephen, *Dispositions*, Oxford – New York 2003.

<sup>207</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 50

<sup>208</sup> Vgl. CARNAP, Rudolf, *Testability and Meaning*, in: *Philosophy of Science* 3 (1936), 419-471, 439-441.

<sup>209</sup> Vgl. VETTER / SCHMID, Einleitung, 41f.

<sup>210</sup> Vgl. MUMFORD, *Dispositions*, 6f.

*mind*). Wenn man also an die Tatsache, von der man überzeugt ist, denken würde (*stimulus condition*), würde sich die *manifestation* der bewussten Überzeugung einstellen.<sup>211</sup>

Doch auch wenn man Schellenbergs Vorschlag durch das kontrafaktische Konditional präzisiert, bleiben zwei mögliche Lesarten. Zum einen könnte man seine Auffassung in einer strikteren Lesart so deuten, dass man einer Person *S* eine Überzeugung *p* nur dann zuschreiben kann, wenn *S* diese Überzeugung *p* in der Vergangenheit bereits unter dem Begriff der Realität aufgefasst hat; immer wenn *S* erneut an *p* denkt, würde sich dieser bewusste Vollzug wiederholen. Die *manifestation* muss also vor der Zuschreibung schon einmal stattgefunden haben und im Gedächtnis bewahrt worden sein. So verstanden soll eine Überzeugung *dispositionell* heißen.<sup>212</sup> Schellenbergs Vorschlag fordert aber nicht, dass die Überzeugung *S* bereits bewusst geworden ist. Man könnte *S* die Überzeugung *p* zuschreiben, wenn *S* von *p* überzeugt wäre, wenn *S* an *p* denken würde (dies soll als *implizite* Überzeugung bezeichnet werden). Es gibt eine Vielzahl von Überzeugungen, die man geneigt sein mag, *S* zuzuschreiben, auch wenn *S* dies noch nie bewusst geworden ist. Man denke etwa an die Überzeugung, dass Zebras in der Wildnis keine Regenmäntel tragen.<sup>213</sup> Als implizit können solche Überzeugungen bezeichnet werden, da sie nie explizit gefasst wurden, sondern unmittelbar aus den übrigen Überzeugungen der Person folgen würden.<sup>214</sup> Es ist aber äußerst schwierig festzulegen, was es genau bedeutet, dass sie unmittelbar aus den anderen Überzeugungen folgt. Beispielsweise müssten die Negationen sehr absurder oder offensichtlich falscher Propositionen jeder Person zugeschrieben werden, was zu der unplaublichen Konklusion führt, dass jeder unendlich viele Überzeugungen hat.<sup>215</sup> Wenn Schellenberg sagt,

„If that were not the case – if belief were restricted to conscious episodes – then for some time now (that period of time in which I have not thought of what these

---

<sup>211</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 47; 50. In der ersten Definition wird die Aussage relativiert durch ein „normally“. Die genauen Randbedingungen legt er nicht fest. Dies trifft auch auf Cohen zu, vgl. COHEN, An Essay on Belief and Acceptance, 4.

<sup>212</sup> Genau genommen handelt es sich bei dem ersten Auftreten der bewussten Überzeugung nicht um eine *manifestation*, da man von einer Disposition dieser Lesart zufolge erst nach diesem Auftreten sprechen kann. R. Audi vertritt beispielsweise die Auffassung, dass man von dispositionellen Überzeugungen nur sprechen kann, wenn die Überzeugung bereits einmal bewusst gefasst wurde: „This distinction is important; but it can cause trouble if taken to indicate *kinds* of belief, as opposed to two ways beliefs may be held: roughly, actively in mind as opposed to being just in memory.“ AUDI, Robert, Belief, Faith and Acceptance, in: International Journal for Philosophy of Religion 63 (2008), 87-102, 89.

<sup>213</sup> Das Beispiel stammt von D. Dennett, vgl. DENNETT, Daniel C., A Cure for the Common Code?, in: Ders., Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology, Cambridge 1978, 90-108, 104.

<sup>214</sup> Vgl. DENNETT, Daniel C., Brain Writing and Mind Reading, in: Ders., Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology, Cambridge 1978, 39-50. LYCAN, William G., Tacit Belief, in: BOGDAN, Radu J. (Hg.), Belief: Form, Content and Function, Oxford 1986, 61-82, 66f. Auch Cohen lässt beide Arten von dispositionellen Überzeugungen zu, vgl. COHEN, An Essay on Belief and Acceptance, 5f.

<sup>215</sup> Vgl. BAUMANN, Peter, Erkenntnistheorie, Stuttgart <sup>3</sup>2015, 123.

propositions report) I have not believed that I exist or that the earth is round, and this is absurd.“<sup>216</sup>

legt das nahe, dass es sich um Überzeugungen handelt, die dem Subjekt bereits bewusst geworden sind. Andernfalls wäre die Einschränkung, die Überzeugungen sonst lediglich für *eine bestimmte Zeit* nicht gehabt zu haben, unverständlich. Klarer tritt diese Tendenz hervor, wenn man sich auf die Passagen über *religiöse* Überzeugungen konzentriert. Ein erster Hinweis zugunsten der *dispositionellen* Auffassung ist die Forderung, die an den religiösen Glauben gestellt wird: Zwar könnten auch Personen religiöse Überzeugungen haben, die kein religiöses Leben führen („without having made the commitment“<sup>217</sup>); dennoch müssten diese Personen jenen, die ein religiöses Leben führen, in relevanter Hinsicht ähnlich sein, insofern ihre Überzeugungen „at least appropriate of conducive to the practice of religion [...]“<sup>218</sup> sein müssen. Es ist aber schwer zu sehen, wie eine nur implizite Überzeugung, die noch nie bewusst geworden ist, diesem Kriterium genügen kann. Auch die Bedingung (4) in der Definition der religiösen Überzeugung weist in diese Richtung: „*S* recognizes the religious character of her belief.“<sup>219</sup> Einer Überzeugung, die noch nie bewusst geworden ist, kann man eine solche reflexive Eigenschaft nicht zuschreiben. Am deutlichsten zugunsten der dispositionellen Lesart sprechen aber die Auswirkungen, die religiöse Überzeugungen laut Schellenberg auf das doxastische System des Überzeugten regelmäßig haben. Da das *Ultimate* gemäß der Überzeugung von Gläubigen unmittelbar auf alles in der Welt wirkt, würde man im Lichte der Überzeugung seiner Existenz auch die gesamte Welt anders sehen:

„They [religious beliefs] will, the more deeply they become embedded in the believer’s doxastic system (and of course they will tend – especially in the lives of the religious – to become very deeply embedded), penetrate and affect the color of ever more of what she believes on other matters given her implicit or explicit awareness of the relevant entailment relations.“<sup>220</sup>

Ein solcher Einfluss auf die Weltanschauung der Überzeugten ist nur denkbar, wenn die Überzeugung schon einmal gefasst wurde. Trotz der Uneindeutigkeit einer Vielzahl von Textstellen sprechen die zuletzt genannten Überlegungen dennoch für eine Interpretation im

---

<sup>216</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 41.

<sup>217</sup> Ebd., 76.

<sup>218</sup> Ebd.

<sup>219</sup> Ebd., 81.

<sup>220</sup> Ebd., 82.

Sinne des dispositionellen Verständnisses, sodass dieses im Folgenden zugrunde gelegt werden kann.

### 3.2 Phänomenologie der Überzeugung

Der Hauptteil der Analyse des Überzeugungsbegriffs beschäftigt sich mit der Phänomenologie der Überzeugung. Damit rechnet sich Schellenberg keiner bestimmten philosophischen Tradition zu, sondern bezeichnet so das Vorgehen, aus der 1. Person-Perspektive etwas über einen mentalen Status zu sagen: „In formulating my answers to these questions, I focus on certain matters related to *how it feels from the inside* to be a believer.“<sup>221</sup>

#### 3.2.1 Das Objekt der Überzeugung

Die erste These Schellenbergs über die Phänomenologie der Überzeugung lautet, dass die Objekte der Überzeugung *Sachverhalte* und keine *Propositionen* sind. Grundlage dafür, Überzeugungen zu haben, ist nach Schellenberg die Fähigkeit der mentalen Repräsentation: „There is, to begin, our ability as humans mentally to put (or else involuntarily to view) things or possible things in various possible arrangements and thus to represent to ourselves (or have represented to us) ,states of affairs.“<sup>222</sup> Eine Weise, einen Sachverhalt mental zu repräsentieren, ist dabei die Überzeugung. Dass es sich hierbei um die Repräsentation eines Sachverhaltes und nicht einer Proposition handelt, versteht Schellenberg folgendermaßen:

„What one is thinking of here, what one’s mind is directed to, is a possible arrangement of things, not a proposition indicating or representing or reporting that arrangement. When, upon hearing the dog bark, I have the thought that a car is turning into my driveway, I am thinking of a car turning into my driveway, not of the proposition ,a car is turning into my driveway.“<sup>223</sup>

Das bedeutet aber nicht, dass Propositionen überhaupt keine Funktion haben. Auch wenn man bei Überzeugungen nicht auf Propositionen gerichtet ist, so drücken diese dennoch den Gehalt der Überzeugung aus: “That proposition, we may say, *expresses* my thought, and I may think of it when, at another time, I think of the thought; we can also say it gives the *content* of my thought [...].“<sup>224</sup> Und genau deshalb sind Propositionen nichtsdestoweniger

---

<sup>221</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 41.

<sup>222</sup> Ebd.

<sup>223</sup> Ebd., 42.

<sup>224</sup> Ebd., 42f.

von Bedeutung im mentalen Leben der Menschen. Wenn man sich auf seine eigenen Gedanken bezieht, müsste man notwendigerweise auch über deren Gehalt nachdenken. Und in diesem Fall sind dann tatsächlich auch Propositionen die intentionalen Objekte des Gedankens:

„To think about a proposition in the most commonly used sense of that phrase involves giving reflective attention over a period of time to various facts or apparent facts concerning it – such as the fact (if it is a fact) that I believe that proposition, or the apparent fact that it is true or that it has such-and-such a probability – and obviously this involves more than just the coming to mind of the state of affairs reported by that proposition. Also, it cannot occur without one's thinking of the proposition: that is, without *the proposition* being at some point the object of one's attention.“<sup>225</sup>

Diese Unterscheidung, die Schellenberg zwischen Objekt und Gehalt und dementsprechend zwischen Sachverhalt und Proposition zieht, ist nicht unmittelbar einleuchtend. Im Folgenden sollen verschiedene Möglichkeiten der Interpretation diskutiert werden.

### 3.2.1.1 Überzeugungen ohne Gegebenheitsweisen

Wenn Schellenberg behauptet, dass eine Überzeugung auf Sachverhalte und nicht auf Propositionen bezogen ist, liegt es nahe, durch Analyse dieser Begriffe zu einem besseren Verständnis zu gelangen. Die Diskussion über diese metaphysischen Konzepte ist unüberschaubar, sodass hier nicht der Anspruch erhoben werden kann, auch nur annähernd einen erschöpfenden Überblick über die verschiedenen Auffassungen und Problemfelder zu geben. Es soll vielmehr nur ein kurzes Schlaglicht auf die Unterschiede dieser Typen von Entitäten geworfen werden. Dabei konzentriere ich mich auf den m. E. hier relevanten Gesichtspunkt, dass Propositionen Gegebenheitsweisen sind, während das auf Sachverhalte nicht zutrifft.<sup>226</sup> Der Frage, was Propositionen<sup>227</sup> sind, nähert man sich am besten ausgehend von Behauptungssätzen. In Sätzen wie „*S* behauptet, dass Regensburg der Regierungssitz der Oberpfalz ist“, stellt sich die Frage, was das Objekt der Behauptung von *S* ist, also was durch den von „dass“ eingeleiteten Nebensatz ausgedrückt wird.<sup>228</sup> Realisten im Hinblick auf Propositionen argumentieren dafür, dass das Objekt nicht einfach der konkret geäußerte (schriftliche oder

---

<sup>225</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 43.

<sup>226</sup> Vgl. ALSTON, William P., A Realist Conception of Truth, New York 1996, 17-22.

<sup>227</sup> Propositionen sind hier im Fregeschen Sinn zu verstehen, Russellsche Propositionen dagegen werden als Sachverhalte aufgefasst, vgl. WATZKA, Heinrich, Sprachphilosophie, Stuttgart 2014, 32-38.

<sup>228</sup> Vgl. WATZKA, Sprachphilosophie, 29f.

mündliche) Satz sein kann. Dies wird unter anderem dadurch deutlich, dass es plausibel zu sein scheint, dass zwei Personen dasselbe behaupten können, selbst wenn sie verschiedene Sprachen sprechen. Weil das, was ausgesagt ist, dann nicht einfach der konkrete Satz sein kann, muss der Gehalt eine andere Existenzweise haben. Dabei handelt es sich den Realisten zufolge um Propositionen als abstrakte, geistunabhängige Entitäten. Sie sind Objekte von propositionalen Einstellungen und die primären Wahrheitswertträger. Aussagesätze können demzufolge wahr oder falsch sein, weil sie Propositionen ausdrücken.<sup>229</sup>

Ein Dass-Satz drückt aber nicht nur eine Proposition aus, sondern auch einen Sachverhalt. „Dass Regensburg der Regierungssitz der Oberpfalz ist“, kann sowohl die wahre Proposition als auch den entsprechenden bestehenden Sachverhalt zum Ausdruck bringen.<sup>230</sup> Das enge Verhältnis von Sachverhalten und Propositionen ist nicht nur sprachlicher Natur, sondern ontologisch fundiert. Propositionen sind als Wahrheitswertträger bezeichnet worden; damit stellt sich natürlich die Frage, wodurch Propositionen ihren Wahrheitswert erhalten, was sie also wahr bzw. falsch macht. D. Armstrong hat auf folgende Problematik hingewiesen: Weder allein das Einzelding, noch die Eigenschaft, noch die Summe der beiden reichen aus, um eine Proposition wahr zu machen. Es muss eine robuste Verbindung zwischen Einzelding und Eigenschaft geben, welche die Wahrheit der Proposition garantieren kann. Nur der Sachverhalt, der das Einzelding und die Eigenschaft verbindet, kann die Wahrheit einer Proposition garantieren und ist demzufolge als *truth-maker* geeignet.<sup>231</sup> Es ist zwar zutreffend, dass ein Sachverhalt besteht, wenn die betreffende Proposition wahr ist; entsprechend ist eine Proposition wahr, wenn der betreffende Sachverhalt besteht. Dies darf jedoch nicht über die Asymmetrie dieser Beziehung hinwegtäuschen. Eine Proposition ist deshalb wahr, *weil* ein Sachverhalt besteht. Die Umkehrung gilt jedoch nicht: ein Sachverhalt besteht nicht, *weil* die entsprechende Proposition wahr ist.<sup>232</sup> Im Unterschied zu Sachverhalten bestehen Propositionen nicht aus Individuen und Eigenschaften, sondern aus den entsprechenden Gegebenheitsweisen.<sup>233</sup> Deshalb sind Propositionen auch feiner individuiert als Sachverhalte. Beispielsweise drücken die Sätze „Der Abendstern ist der hellste Stern am Himmel“ und „Der Morgenstern ist der hellste Stern am Himmel“ verschiedene Propositionen, aber nur einen Sachverhalt aus. Beide singulären Termini referieren nämlich auf dasselbe Individuum.<sup>234</sup>

---

<sup>229</sup> Vgl. LOUX, Michael, J. / CRISP, Thomas M., Metaphysics: A Contemporary Introduction, New York 42017, 118-146.

<sup>230</sup> Vgl. MEIXNER, Uwe, Einführung in die Ontologie, Darmstadt 2004, 114.

<sup>231</sup> ARMSTRONG, David Malet, A World of State of Affairs, Cambridge 1997, 117. Ich übergehe hier die Frage, inwiefern sich Sachverhalte nochmals von Fakten unterscheiden.

<sup>232</sup> Vgl. ebd., 115.

<sup>233</sup> Vgl. WATZKA, Sprachphilosophie, 36f; SCHIFFER, The Things We Mean, 21f.

<sup>234</sup> Vgl. MEIXNER, Einführung in die Ontologie, 113-117.

Wenn man von verschiedenen Gegebenheitsweisen ausgeht, in denen Sachverhalte dem Subjekt zugänglich sind, ist es völlig unproblematisch zu erklären, warum

(1) „*S* glaubt vernünftigerweise, dass der Morgenstern der hellste Stern am Himmel ist und dass der Abendstern nicht der hellste Stern am Himmel ist.“

wahr sein kann, während dies bei

(2) „*S* glaubt vernünftigerweise, dass der Morgenstern der hellste Stern am Himmel ist und dass der Morgenstern nicht der hellste Stern am Himmel ist“

nicht der Fall ist. *S* kann schlicht in Unkenntnis darüber sein, dass Morgenstern und Abendstern identisch sind, sodass (1) nicht an *S*' Vernünftigkeit zweifeln lässt, während dies bei (2) durch den offenen Widerspruch durchaus der Fall ist. Wenn man dagegen nur von Sachverhalten ausgeht, ist der Unterschied zwischen den beiden Sätzen deutlich schwerer zu erklären, da sich die Nebensätze jeweils zweimal auf den gleichen Sachverhalt beziehen und der Wahrheitwert deshalb identisch ist.<sup>235</sup>

Es ist jedoch nicht plausibel, dass Schellenberg mit der Bestreitung von Propositionen als Objekte der Überzeugung darauf abheben will, dass die Sachverhalte dem Überzeugungssubjekt nicht verschieden gegeben sein können. Zum einen ist an keiner Stelle erkennbar, dass er bemüht ist, die sich daraus ergebenden Probleme zu lösen (etwa den Unterschied zwischen (1) und (2)). Zum anderen legt sein Vorgehen nahe, dass es ihm gar nicht um diese Fragestellung geht. Beim Streit um den Status von Propositionen geht es um die theoretische Erklärung von Überzeugungszuschreibungen: Welche Entitäten müssen postuliert werden, um unsere übliche Praxis der Überzeugungszuschreibung zu erklären? Schellenberg ist es in seinem phänomenologischen Vorgehen aber nicht darum zu tun, theoretische Erklärungen zu liefern, sondern aufzudecken „*how it feels from the inside*.“<sup>236</sup> Aus dieser Perspektive macht es keinen Unterschied, ob man für eine Erklärung des eigenen Zustandes auf Propositionen als abstrakte Gegebenheitsweisen zurückgreifen muss oder nicht.<sup>237</sup>

---

<sup>235</sup> Vgl. SCHIFFER, The Things We Mean, 20. Zu den *Russelschen* Versuchen, dieses Problems Herr zu werden, vgl. ebd., 33-46.

<sup>236</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 41.

<sup>237</sup> Zu diesem Urteil kommt R. Chisholm im Bezug auf *De Re* und *De Dicto* Überzeugungen „If, instead of considering the language we might use in talking about *S* and *x*, we restrict ourselves to descriptive psychology, or ‚phenomenology‘, and just consider our own doxastic states, then, it would seem, there is no obvious difference between *de re* and *de dicto* belief.“ CHISHOLM, Roderick M., Knowledge and Belief: „*De Dicto*“ and „*De Re*“, in: Philosophical Studies 29 (1976), 1-20, 6.

### 3.2.1.2 Fehlender Begriff der Proposition

Diesen Unterschied zwischen Innen- und Außenperspektive macht sich A. Chignell zu Nutze, um gegen die Behauptung Schellenbergs zu argumentieren, dass die Überzeugung keine Proposition sei:

„When they speak of taking an attitude ‚towards‘ a proposition, or of a proposition as an ‚object‘ of our attitudes, philosophers typically mean that the *content* of the proposition is the object (or, if you prefer, the content) of the attitude. Belief that p, in other words, is just a positive attitude of some sort towards the *truth* of p – towards the corresponding-to-fact-ness, so to speak, of p’s content.“<sup>238</sup>

Phänomenologisch würde demzufolge das Subjekt nur des *Gehaltes* der Proposition und nicht der Proposition *als* Proposition gewahr, wenn es eine Überzeugung hat.<sup>239</sup> Das Bewusstsein der Proposition *als* Proposition scheint Schellenberg ausschließen zu wollen, wenn er bestreitet, dass man im Akt der Überzeugung nochmals auf seine Überzeugung bezogen sei: „[C]onscious believing is not *self*-conscious in the way it would be if one were taking note of the fact that what one was thinking of could be represented by a proposition [...].“<sup>240</sup> Die Proposition ist also lediglich der Gehalt, der betreffende Sachverhalt aber das Objekt der Überzeugung.<sup>241</sup> In seiner Antwort gibt Schellenberg Chignell recht: „I think he’s right that one might regard belief as directed to propositions even where it is not assumed that the latter are, at the time of occurrent belief, consciously being represented as propositions.“<sup>242</sup> Damit scheint er einzuräumen, dass sein Insistieren darauf, dass *Sachverhalte* und nicht *Propositionen* die Objekte der Überzeugungen sind, letztlich auf einer Ungenauigkeit seinerseits beruht: Wenn man sich auf Propositionen beziehen kann, ohne sich dessen bewusst zu sein, hat er nichts gegen die Position einzuwenden, dass das Objekt der Überzeugung Propositionen sind. Dass man eine Überzeugung haben kann, ohne über den Begriff der *Proposition* zu verfügen (was nötig wäre, wenn man sie selbst zum Gegenstand der Bezugnahme machte), sollte unstrittig sein.

---

<sup>238</sup> CHIGNELL, Andrew, Prolegomena to Any Future Non-Doxastic Religion, in: Religious Studies 49 (2013), 195-207, 201.

<sup>239</sup> Dazu G. E. M. Anscombe hinsichtlich des Verbes *enjoy*: „When I, say, enjoy talking to people, or again enjoy being away from everybody, I don’t enjoy a *proposition*!“ ANSCOMBE, Getrude Elizabeth Margaret, On the Grammar of „Enjoy“, in: Dies., Metaphysics and The Philosophy of Mind, Oxford 1981, 94-100, 94.

<sup>240</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 44.

<sup>241</sup> Vgl. CRANE, Tim, Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind, New York 2001, 28f.

<sup>242</sup> SCHELLENBERG, Replies to My Colleagues, 259.

Wenn es jedoch nur darum geht, wird unverständlich, warum Schellenberg Sachverhalte anders behandelt. Wenn man sich einer Überzeugung bewusst sei gelte: „I am not, one wants to say, thinking of a proposition and under the impression that it is true; rather, I am thinking of a state of affairs and under the impression that it obtains.“<sup>243</sup> Aber es ist nicht einsichtig, warum es sich bei Sachverhalten in dieser Hinsicht anders verhalten sollte als bei Propositionen: Auch Sachverhalte erscheinen dem Subjekt nicht *als* Sachverhalte, wenn es in einer Überzeugung auf einen bestimmten Gehalt bezogen ist. Auch muss man nicht über den Begriff des Sachverhaltes verfügen, um gewöhnliche Überzeugungen über die Welt zu haben. Zudem muss beachtet werden, für welche Zwecke Schellenberg Propositionen als unverzichtbar erachtet. Wenn man über eine Überzeugung nachdenkt, überlegt, was für und gegen sie spricht etc., ist nach seinem Bekunden die Proposition das Objekt der Überzeugung.<sup>244</sup> Wiederum ist aber nicht verständlich, warum dies anders zu analysieren sein sollte als eine unreflektierte Überzeugung. Über den Gehalt einer Überzeugung kann man zweifellos nachdenken, ohne zu thematisieren, dass es sich dabei um den Gehalt einer *Proposition* handelt. Auch muss man keineswegs über den Begriff der Proposition verfügen, um über seine Überzeugungen nachzudenken. Ansonsten wären nur Philosophen in der Lage, ihre Überzeugungen zum Gegenstand des Nachdenkens zu machen, was zweifellos falsch ist.

### 3.2.1.3 Objekt als begleitendes Bild

Bei Schellenbergs Unterscheidung zwischen Objekt und Gehalt scheint es also nicht darum zu gehen, dass man zwar auf den Gehalt, nicht aber auf die Proposition *als* Proposition bezogen sein kann. Und tatsächlich sagt Schellenberg an einer Stelle explizit, dass man bei einer Überzeugung auch nicht auf den *Gehalt* einer Proposition bezogen ist: „And this ‚thinking of‘ does not involve thinking about or forming any belief about the propositional content of the thought.“<sup>245</sup> Doch wenn sich das Subjekt bei der Überzeugung auch nicht auf einen Gehalt, durch den der Sachverhalt repräsentiert wird, bezieht, stellt sich die Frage, wodurch eine solche Repräsentationsbeziehung zustande kommt.<sup>246</sup> Es spricht vieles dafür, dass sich für Schellenberg Gedanken dadurch auf Sachverhalte beziehen, dass diese durch bildliche Ähnlichkeit repräsentiert werden. So schreibt er über die Möglichkeit der Fehlre-

---

<sup>243</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 44.

<sup>244</sup> Vgl. ebd., 43.

<sup>245</sup> Vgl. ebd.

<sup>246</sup> Vgl. PAUEN, Michael, Grundprobleme der Philosophie des Geistes: Eine Einführung, Frankfurt a. M. 2001, 218f.

präsentation: „Individuals and states of affairs may also be *incorrectly* represented or represented in a *distorted* way by our thoughts: for example, I may picture my cousin as short when in fact she is tall [...].“<sup>247</sup> Hier scheint das Subjekt gedanklich auf die Cousine Bezug zu nehmen, indem es sich sie bildlich vorstellt. Diese Vorstellung kann dem Objekt dabei mehr oder weniger ähnlich sein.<sup>248</sup> Als Proposition dagegen bezeichnet Schellenberg den *sprachlichen* Ausdruck von Überzeugungen. „That proposition, we may say, *expresses* my thought, and I may think of it when, at another time, I think of the thought; [...] (after all, it is a correct description which says that I had the thought ‚A car is turning into my driveway‘).“<sup>249</sup> Aus diesem Beispiel (vor allem durch die Bemerkung in Klammern) geht klar hervor, dass es sich hierbei um Sätze handelt. Durch sie kann man demzufolge seine Überzeugungen ausdrücken und auch mitteilen.

Schellenberg ist also einer Konzeption zuzuordnen, die P. Carruthers *Imagism* nennt. Dieser zeichnet sich dadurch aus, dass Gedanken „their semantic properties from the representative powers of the images that constitute them“<sup>250</sup> erhalten. Der sprachliche Ausdruck der Überzeugung ist etwas, das sekundär zur Überzeugung hinzutritt und gewisse Funktionen erfüllt. Diese Funktionen beschreibt Schellenberg als Benennung des Gehalts der Überzeugungen und Mitteilung dieses Gehaltes. In dieser Hinsicht scheint Schellenberg einer Tradition nahe zu stehen, die als *Mentalismus* bezeichnet werden kann.<sup>251</sup> In diesem Paradigma ist das Denken ein innerer Vorgang, für den die Sprache nicht notwendig ist. Die Sprache hat vorwiegend die Funktion, seinen Mitmenschen die eigenen Gedanken mitzuteilen. Wie Th. Hobbes, einer der prominenten Vertreter dieser Strömung, es ausdrückt: „Der allgemeine Gebrauch der Sprache besteht darin, unsere geistigen Überlegungen in verbale zu übertragen oder die Kette unserer Gedanken in eine Kette von Worten [...].“<sup>252</sup>

---

<sup>247</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 41, Fn 4.

<sup>248</sup> Auch sehr deutlich ist: „The sort of switch that occurs here can even be visually represented – it may, for example, be a switch from mentally beholding the state of affairs someone might describe by saying ‚Regina is painting‘ to mentally beholding one expressible as ‚Regina is painting‘ is extremely probable.“ Ebd. 55f. Und: „Might not such an individual for all of that be quite able to form a mental picture of how things are, and would we not be inclined to apply the concept of belief in understanding this capacity?“ Ebd., 60.

<sup>249</sup> Ebd., 42.

<sup>250</sup> CARRUTHERS, Peter, Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology, Cambridge 1997, 32.

<sup>251</sup> Vgl. WATZKA, Sprachphilosophie, 65.

<sup>252</sup> HOBBES, Thomas, Leviathan, I, 4. Vgl. dazu auch HACKING, Ian, Die Bedeutung der Sprache für die Philosophie, Königsstein 1984, 21-29. Hobbes unterscheidet bei den Funktionen der Sprache zwischen Merkzeichen und Anzeichen: Sprachliche Ausdrücke als Merkzeichen dienen dazu, sich selbst an seine Gedanken zu erinnern; sprachliche Ausdrücke als Anzeichen dienen dazu, seine eigenen Gedanken Anderen mitzuteilen, vgl. dazu HACKING, Die Bedeutung der Sprache für die Philosophie, 23. Neben der Funktion des *Anzeichens*, im Sinne der Benennung des Gehalts, hat Schellenberg sich offenbar auch die Funktion des *Merkzeichens* zu eigen gemacht; er sagt nämlich, dass man sich auf eine Proposition beziehe, wenn man zu einem späteren Zeitpunkt auf einen früheren Gedanken zurückkomme; vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 42f.

Carruthers hat auf gravierende Schwierigkeiten der Auffassung des *Imagism* hingewiesen, die nicht nur auftreten, wenn man mentale Bilder als Vehikel von Denkprozessen postuliert. Schon die Bezugnahme auf die Außenwelt allein durch solche Bilder ist höchst problematisch. So könnten etwa logische Begriffe nicht bildlich dargestellt werden. Zudem ist unklar, wie Sachverhalte, deren äußere Erscheinung nicht ihre Funktion anzeigt (Carruthers nennt als Beispiel eine Bushaltestelle), durch ein Bild, das sich lediglich auf diese Erscheinung bezieht, repräsentiert werden können.<sup>253</sup> Doch auch Sachverhalte, die prinzipiell bildlich dargestellt werden können, werfen Schwierigkeiten auf. Der Satz (um ein Beispiel Schellenbergs zu verwenden) „Ein Auto fährt in meine Einfahrt“ hat keinen reicherer Gehalt als die entsprechende Proposition. Um sich diesen Sachverhalt aber bildlich vorzustellen, muss er viel detaillierter sein. So muss man sich beispielsweise vorstellen, welches Auto in die Einfahrt fährt, wie schnell es fährt etc.<sup>254</sup> Die Auffassung, man beziehe sich bei einer Überzeugung durch ein mentales Bild auf den Sachverhalt, kann also an sich nicht überzeugen.<sup>255</sup> Dazu kommt bei Schellenberg ein weiteres Problem. Wenn man über eine Überzeugung nachdenke, müsse man Propositionen zum Objekt des Nachdenkens machen. Folglich ist bei ihm auch das Denken sprachlich verfasst. Und auch der Gehalt kann nur sprachlich angegeben werden. Damit überhaupt eine Überzeugung mit wohlbestimmtem Gehalt vorliegt, die von anderen klar unterscheidbar ist und über die man auch nachdenken kann, wird also auch nach Schellenbergs Auffassung Sprache benötigt. Dann stellt sich aber die Frage, was unter dem Objekt der Überzeugung noch zu verstehen ist, in welcher Hinsicht dieses unmittelbare Erscheinen des Sachverhaltes überhaupt zur Überzeugung gehört. Wenn dieses vermeintliche Objekt der Überzeugung die Überzeugung nicht bestimmen kann und auch kein Bestandteil des kognitiven Umgangs mit dieser ist, dann scheint es sich um kein wesentliches Element der Überzeugung zu handeln. Vielmehr ist das, was Schellenberg das Objekt der Überzeugung nennt, nichts anderes, als ein subjektiv begleitendes Phänomen der Überzeugung. Es sind die bildlichen Assoziationen, die ein Subjekt beim Auftreten einer bestimmten Überzeugung hat. Als solche aber sind die Objekte der Überzeugung für die philosophische Analyse und epistemische Beurteilung unerheblich.

---

<sup>253</sup> Vgl. CARRUTHERS, Language, Thought and Consciousness, 31f.

<sup>254</sup> Vgl. ebd., 38.

<sup>255</sup> Wittgenstein verdeutlicht das Problem nicht-sprachlichen Denkens an einem Beispiel: „Sprich einen Satz [...]; sprich ihn mit Verständnis! – und nun sprich ihn nicht, und tu nur das, womit du ihn beim verständnisvollen Sprechen begleitet hast! – (Sing dies Lied mit Ausdruck! Und sing es nicht, aber wiederhole den Ausdruck!)“ WITTGENSTEIN, Ludwig, Philosophische Untersuchungen, § 332.

### 3.2.2 Der Charakter der Überzeugung

Im Hinblick auf den besonderen Charakter der Überzeugung bekennt bereits Hume:

„This operation of the mind, which forms the belief of any matter of fact, seems hitherto to have been one of the greatest mysteries of philosophy; [...] For my part I must own, that I find a considerable difficulty in the case; and that even when I think I understand the subject perfectly, I am at a loss for terms to express my meaning.“<sup>256</sup>

Nach A. Plantinga röhrt die große Schwierigkeit, das Phänomen des Überzeugtseins zu beschreiben, daher, dass man so vertraut damit ist.<sup>257</sup> Auch Schellenberg ringt darum, eine verständliche Auffassung von der Besonderheit dieser Einstellung zu entwickeln („what it is that makes a believing thought a *believing* thought.“<sup>258</sup>). Durch den gesamten Abschnitt zieht sich das Bestreben, Überzeugungen als unvermitteltes Erleben zu charakterisieren, wovon vor allem jeder Einfluss des Willens ausgeschlossen werden soll. Zunächst schließt Schellenberg alle Erklärungen der spezifischen Überzeugungseinstellung aus, die nach seinem Bekunden nur Umschreibungen des Überzeugungsbegriffs sind (wie „being under the impression“, „having one’s mind filled with a sense of its facticity“, „taking it to obtain“<sup>259</sup>). Um jeden willentlichen Einfluss (und damit jeden Urteilsakt, der für Schellenberg zu sehr dem Willen unterliegt) ausschließen zu können, legt es sich nahe, die Art und Weise, wie ein Sachverhalt wahrgenommen wird, als das Charakteristikum des Überzeugtseins zu bestimmen. Aber auch davon distanziert sich Schellenberg. Der entscheidende Schritt sei, nicht danach zu suchen, *wie* ein Gedanke wahrgenommen werde, sondern *was* in einem Gedanken wahrgenommen werde.<sup>260</sup> Damit vertritt er die gegenteilige Position zu Hume, der im Hinblick auf das Spezifikum von *belief* formuliert: „[T]his difference lies not in the parts or composition of the idea which we conceive; it follows, that it must lie in the *manner* in which

---

<sup>256</sup> HUME, A Treatise of Human Nature, I, 3, 7.

<sup>257</sup> Vgl. PLANTINGA, Alvin, Warrant and Proper Function, New York 1993, 190-192. Eklund gibt den Versuch, eine allgemeingültige Phänomenologie davon zu geben, gar ganz auf: „Perhaps there is not much more essential to the phenomenology of belief besides the aiming at truth, while some persons may also experience certain feelings when they believe.“ EKLUND, Dan-Johan, Is Non-Evidential Believing Possible?, in: Religious Studies 50 (2014), 309-320, 310.

<sup>258</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 45.

<sup>259</sup> Vgl. ebd. Darüber hinaus lehnt er es ab, Überzeugungen als Gefühl der *confidence* zu verstehen, als Handlungsdisposition, sowie als kontrastive Einstellung im Sinne von Swinburne.

<sup>260</sup> „In any case, a simpler and more illuminating account emerges when we set aside thinking about *how* something comes to mind in the experience of belief and instead think a little more deeply about *what* comes to mind [...].“ Ebd., 46.

we conceive it.“<sup>261</sup> Dies lege sich allein deshalb nahe, weil man die Überzeugung einer Person, die man nicht teilt, nichtsdestoweniger verstehen könne. Der Inhalt, so könnte man sagen, bleibt in beiden Fällen der gleiche. Für Schellenberg besteht der Unterschied aber genau im Inhalt. Beim bloßen Gedanken sei der Inhalt „*what it would be like if the relevant arrangements of things were real*“, während es bei der Überzeugung um einen Gedanken „*of the relevant arrangement of things being actual*“<sup>262</sup> handele. Die Erklärung, dass man beim Überzeugtsein davon ausgeht, dass der Sachverhalt real ist, erscheint allerdings trivial. Hierbei handelt es sich, um Schellenbergs Vorwurf gegen ihn selbst zu verwenden, tatsächlich lediglich um „*a disguised (and vague) reference to belief, and so we are no further ahead.*“<sup>263</sup> Daneben versucht Schellenberg das Überzeugtsein über den Begriff des *thick state of affairs* zu erläutern (bei gedanklichen Bezugnahmen, die nicht Überzeugungen sind, handle es sich dagegen um *thin state of affairs*). So erklärt er das Spezifikum einer Überzeugung als:

„*S* has a disposition such that (normally) it is only in the thick sense that the state of affairs reported by *p* comes to mind for *S*.“<sup>264</sup>

Als Erläuterung fügt er an, bei der Überzeugung sei das Subjekt „*simply thinking of the world.*“<sup>265</sup> Diese Aussage könnte dazu veranlassen, Schellenberg die sogenannte *Idee der Transparenz* zuzuschreiben. Gemäß dieser Idee bemüht man, wenn man der eigenen mentalen Zustände gewahr werden will, nicht die Introspektion, sondern richtet seine Aufmerksamkeit auf die Welt.<sup>266</sup> Im Bezug auf Überzeugungen bedeutet das, „*daß wir die Frage „Glaubst du, daß *p*?“ beantworten, indem wir die Frage „Ist *p* der Fall?“ beantworten.*“<sup>267</sup> Die zitierte Formulierung Schellenbergs darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, dass es ihm nicht darum geht, aufzuzeigen, wodurch sich das Subjekt seine Überzeugungen bewusst machen kann. Er macht von Anfang an klar, worüber man Zugang zu seinen Überzeugungen hat: „*we all seem to have immediate access to such beliefs through introspection.*“<sup>268</sup> Und

---

<sup>261</sup> HUME, A Treatise of Human Nature, I, 3, 7. Diese besondere Weise charakterisiert Hume folgendermaßen: „*a lively idea related to or associated with a present impression.*“ Ebd.; Ähnlich fasst es auch Swinburne auf: „*[T]o believe something is to have a „lively“ idea of it when you have an idea of it at all.*“ SWINBURNE, Richard, The Evolution of the Soul, Oxford 1990, 123.

<sup>262</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 46.

<sup>263</sup> Ebd., 45.

<sup>264</sup> Ebd., 47.

<sup>265</sup> Ebd. „*We may again note that, on the view I have here developed, a believing disposition is activated whenever one thinks of the world.*“ Ebd., 50.

<sup>266</sup> BARZ, Wolfgang, Die Transparenz des Geistes, Berlin 2012, 22f.

<sup>267</sup> Ebd., 106.

<sup>268</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 40.

durch seine Analyse will er gerade aufdecken, wie dem Subjekt sein eigener mentaler Zustand durch die Introspektion erscheint.<sup>269</sup> Doch worin besteht dann dieser introspektiv zugängliche phänomenologische Unterschied zwischen *thick* und *thin state of affairs*? A. Chignell bietet einen Interpretationsvorschlag. Die beiden Termini beziehen sich demnach auf metaphysische Konzepte: *thin states of affairs* seien abstrakte Entitäten, die nicht notwendigerweise realisiert seien. *Thick states of affairs* dagegen seien Sachverhalte bzw. Fakten gemäß der Auffassung von D. Armstrong bzw. B. Russell: „an actually obtaining arrangement of things bearing various properties and relations.“<sup>270</sup> Es ist jedoch kaum überzeugend, den Unterschied zwischen einer Überzeugung und dem sonstigen geistigen Bezugnehmen auf einen Sachverhalt auf diese Weise aufzufassen. Entweder verlangt dieser Vorschlag, dass Personen, die Überzeugungen haben, über die Begriffe von verschiedenen Sachverhaltskonzeptionen verfügen. Dass dies nicht der Fall ist (dass vielmehr nur wenige über diese Unterscheidung verfügen), dürfte kaum bezweifelt werden. Oder man versteht es als Umschreibung des Urteils, dass ein bestimmter Sachverhalt besteht. Zum einen ist dies aber wiederum eine relativ uninformative Aussage. Zum anderen will Schellenberg ja zeigen, dass sich das Überzeugtsein nicht an einem Urteilsakt manifestieren muss.

Schellenbergs zweiter Versuch der Explikation besteht darin, das Überzeugtsein über den Begriff der Realität (*concept of reality*) zu bestimmen. Diese mentale Kategorie wird dem entgegengesetzt, was nicht real, „just pretend“<sup>271</sup>, ist. Der Begriff der Realität strukturiere jede menschliche Erfahrung von Anfang an, sie „begins with primitive awareness about ourselves and our immediate surroundings and sensations when we are very young [...].“<sup>272</sup> Erst später komme die Fähigkeit dazu, den Begriff akkurate einzusetzen und von dem abzugrenzen, was nicht real ist. Wenn man erkenne, dass nicht alles Mögliche auch realisiert wurde, erwerbe man das dünne (*thin*) Verständnis von Sachverhalten. So sei man beständig damit beschäftigt (ob bewusst oder unbewusst) Propositionen zu beurteilen und Sachverhalte als realisiert oder nicht realisiert zu erleben. Das klingt zunächst so, als beschreibe Schellenberg wiederum nichts anderes als das Urteil darüber, ob ein Sachverhalt besteht oder nicht. Er aber betont, dass man sich dieser Zuschreibung im Augenblick der Überzeugung nicht bewusst ist:

---

<sup>269</sup> Deshalb ist dieser Ansatz auch keine Art von *Disjunktivismus*, dem es darum geht, trotz subjektiver Ununterscheidbarkeit an der Unterschiedenheit veridischer und nicht-veridischer Bezugnahmen festzuhalten, vgl. WILLASCHEK, Marcus, Der mentale Zugang zur Welt: Realismus, Skeptizismus und Intentionalität, Frankfurt a. M. 2003, 220f. Schellenberg geht es nur darum, wie ein Gehalt dem Subjekt erscheint.

<sup>270</sup> CHIGNELL, *Prolegomena to Any Future Non-Doxastic Religion*, 200f.

<sup>271</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 48.

<sup>272</sup> Ebd.

„having a propositional thought so colored by the concept of reality, one whose subjective phenomenology is so completely determined by the concept of reality, that it does not occur to the thinker at the time that the state of affairs with which she is communing in thought could be anything but realized.“<sup>273</sup>

Dass es sich dabei um ein *concept of reality* handelt, wird dabei also lediglich als eine nachträgliche Reflexion darauf verstanden und ist nicht Teil der Phänomenologie des Überzeugtseins. Damit scheint es aber dennoch wieder die Art und Weise zu sein, wie ein Sachverhalt wahrgenommen wird, die die Bezugnahme zur Überzeugung macht; was Schellenberg aber eigentlich vermeiden wollte. Alternativ bietet es sich an, das Spezifikum dennoch als Urteil aufzufassen, wie es folgende Behauptung nahe legt: „For we may say that conscious believing amounts to thinking of a certain way things might be or might be said to be (a state of affairs in the thin sense) as belonging to that category [...].“<sup>274</sup> Beide Erklärungsmodelle abzulehnen scheint aber schwer umzusetzen zu sein.

Wie schon beim Begriffspaar *thin state of affairs – thick state of affairs*, gelingt es Schellenberg auch hier nicht, das Spezifikum des Überzeugungsaktes phänomenologisch aufzuklären. Entweder er bekennt sich dazu, dass sich Überzeugungen in Urteilsakten äußern; oder es ist die spezifische Art und Weise, wie ein Sachverhalt dem Subjekt bewusst wird, die diesen mentalen Akt zur Überzeugung macht. Dass dieses Spezifikum von Überzeugungen aber weder daran noch am Vorliegen eines Urteilsaktes festgemacht werden kann, ist schlicht unmöglich. Man kann sich diese Unklarheit vielleicht erklären, wenn man sich das Ergebnis des letzten Abschnittes in Erinnerung ruft: Wie gezeigt worden ist, handelt es sich beim vermeintlichen Objekt der Überzeugung nicht eigentlich um einen wesentlichen Bestandteil derselben, sondern lediglich um eine begleitende, bildliche Assoziation. Möglicherweise kann eine solche Assoziation im Falle einer Überzeugung anders erlebt werden, als wenn sie bei einem bloßen Gedanken auftritt. Dies mag aus psychologischer Sicht zwar ein interessanter Forschungsgegenstand sein; für die philosophische Entwicklung und Beurteilung des Begriffs der Überzeugung hingegen ist es von geringem Interesse.

---

<sup>273</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 49

<sup>274</sup> Ebd., 48.

### 3.3 Die willentliche Kontrolle von Überzeugungen

Bereits in der Ablehnung jedes Urteilsakts im Vorgang der Überzeugung ist deutlich geworden, dass Schellenberg jede Form von direkter Einflussnahme des Willens von der Überzeugungsbildung fernhalten will. Darüber hinaus lehnt er nochmals explizit eine Auffassung ab, die als *doxastischer Voluntarismus* bezeichnet wird. Schellenberg vertritt die These, „which I interpret as the view that belief is not under our direct voluntary control, that one's beliefs cannot be changed just by trying.“<sup>275</sup> Begründet wird diese Auffassung schlicht mit dem Hinweis, man möge den Versuch unternehmen, Überzeugungen willentlich zu bilden oder abzulegen.<sup>276</sup> Wären Überzeugungen willentlich bildbar, dann müsste dies nämlich funktionieren. Im Anschluss an W. Alston betrachtet Schellenberg also die Tatsache, dass Überzeugungen nicht willentlich gebildet werden können, als rein psychologische, und nicht etwa logische (konsequenterweise gibt Alston deshalb auch zu, dass es Menschen geben könnte, die solches Zustände brächten; er bezweifelt aber sehr, dass es tatsächlich solche Menschen gibt).<sup>277</sup> Ein zusätzliches Argument meint Schellenberg aus den vielen Fällen zu gewinnen, in denen religiöse Menschen ihren Glauben verlieren. Weil dieser Verlust oft als schmerhaft empfunden werde, würden viele ihren Glauben vermutlich willentlich wieder annehmen, wenn dies möglich wäre. Weil dies aber nicht geschieht, könne man von der Unmöglichkeit dieses Unterfangens ausgehen.<sup>278</sup> Diese Unmöglichkeit beziehe sich nicht nur auf absolut gewisse Überzeugungen, sondern auch auf solche, die weniger sicher seien.

Schellenberg bezieht sich bei seiner Ablehnung der Willensbeteiligung bei der Überzeugungsbildung allerdings lediglich auf dessen direkten Einfluss.<sup>279</sup> Was er dagegen einräumt,

---

<sup>275</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 65. Vgl. die Fälle, die Feldman als dennoch dem Willen unterworfen ansieht: FELDMAN, Richard, The Ethics of Belief, in: CONEE, Earl / FELDMAN, Richard, Evidentialism: Essays in Epistemology, Oxford 2004, 166-195, 170f. Überzeugungen, die sich auf Sachverhalte beziehen, die wir unter willentlicher Kontrolle haben, können wir dadurch willentlich erzwingen, dass wir die Sachverhalte herbeiführen.

<sup>276</sup> „One can check this impossibility through experimentation. If belief were voluntary in the suggested sense, then we should be able to drop or add any beliefs we liked just like that – but we cannot.“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 65.

<sup>277</sup> Vgl. ALSTON, William P., The Deontological Conception of Epistemic Justification, in: TOMBERLIN, James E. (Hg.), Philosophical Perspectives, Bd. 2: Epistemology, Atascadero 1988, 261-299, 263.

<sup>278</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 65f. Th. Grundmann nennt ein weiteres Argument für die Unmöglichkeit der willentlichen Bildung von Überzeugungen: In diesem Fall müssten die Überzeugungen als Handlungen aufgefasst werden. Handlungen bestehen aber aus einem Wunsch und einer Überzeugung. Diese Überzeugung wäre wieder eine Handlung, weshalb der Regress nicht aufzuhalten wäre, vgl. GRUNDMANN, Thomas, Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie, Berlin 2008, 243f. Für Cohen ist eine Überzeugung eine Disposition zu einem bestimmten Gefühl, nicht zu einer Handlung, weshalb er die Unwillentlichkeit postuliert; vgl. COHEN, An Essay on Belief and Acceptance, 21.

<sup>279</sup> Alston unterscheidet in Bezug auf die direkte Kontrolle des Willens noch einmal zwischen basaler und nicht-basaler Kontrolle. Der direkten basalen Kontrolle des Willens unterliegen Handlungen, die durch einen einzigen Willensakt vollzogen werden können (wie das Heben der eigenen Hand). Der direkten nicht-basalen Kontrolle des Willens unterliegen Handlungen, die durch verschiedene Einzelhandlungen vollzogen werden müssen und von weiteren Bedingungen abhängen, vgl. ALSTON, The Deontological Conception of Epistemic Justification, 268f.

ist die langfristige Änderung von Überzeugungen durch den Willen, etwa durch „focusing only on evidence against some of these propositions, and by consorting only with persons who disbelieve, and by employing certain other, more colorful strategies that come to mind (such as hypnotism) [...].“<sup>280</sup> Alston, den Schellenberg als Gewährsmann für diese Art der Überzeugungsbeeinflussung nennt, hält diese indirekte willentliche Kontrolle von Überzeugungen aber deshalb für ungeeignet, da nicht verlässlich vorausgesagt werden kann, welche Überzeugung sich einstellt.<sup>281</sup> Mit dieser Art der Beeinflussung hängt das Phänomen der Selbstdäuschung zusammen: „[I]t seems rather to be because we lack such straightforward control that the complexities of self-deception are (sometimes) entered into.“<sup>282</sup> Am Beispiel des durch Selbstdäuschung wiedergewonnenen Glaubens an Gott deutet er an, inwiefern sich dieser komplexe Prozess von direkter willentlicher Kontrolle unterscheidet: Man solle dieses Phänomen nicht so analysieren, dass unliebsame Überzeugungen über Evidenzen abgelegt und die ursprüngliche Überzeugung wieder angenommen werde; es sei auch denkbar, dass die ungewollten Überzeugungen ins Unterbewusstsein verdrängt würden und lediglich die Überzeugung angenommen werde, dass man vom Theismus überzeugt sei.<sup>283</sup> Doch auch wenn Selbstdäuschung auf diese Weise erklärt werden kann, müsste Schellenberg allerdings die Frage beantworten, inwiefern diese (falsche) Metaüberzeugung über die eigene Überzeugung nicht auch willentlich angenommen würde.

Neben der Auffassung, dass es psychologisch unmöglich ist, Überzeugungen willentlich zu ändern, gibt es die stärkere These, dass dies aus logischen Gründen ausgeschlossen sei. Prominent vertreten wurde dies von B. Williams. Dieser geht in seiner Argumentation davon aus, dass *belief* begrifflich auf Wahrheit ausgerichtet sei. Wenn man *belief* aber einfach aufgrund eines Willensaktes bilden könnte, dann könnte man es ohne Rücksicht auf die Wahrheit bilden: Die notwendige Verbindung mit der Wahrheit wäre also aufgelöst. Deshalb könnte man das Ergebnis dieses Prozesses nicht für eine Überzeugung halten.<sup>284</sup> Schellenberg verweist zwar auf diese These (er nennt es „interesting argument“<sup>285</sup>), schließt sich ihr

---

<sup>280</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 65.

<sup>281</sup> Vgl. ALSTON, The Deontological Conception of Epistemic Justification, 276.

<sup>282</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 66.

<sup>283</sup> Vgl. ebd.

<sup>284</sup> Vgl. WILLIAMS, Bernard, Deciding to Believe, in: Ders., Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972, Cambridge 1973, 136-151, 148. Ähnlich auch Swinburne: „If I chose at will to believe that I now see a table, then I would realize that this belief originated from my will and so had no connection with whether or not there was a table there, and so I would know that I had no reason for trusting my belief, and so I would not really believe.“ SWINBURNE, Faith and Reason, 25.

<sup>285</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 67, Fn. 30. Neben Williams führt er SWINBURNE, Richard, Responsibility and Atonement, Oxford 1989, 165f., an.

jedoch nicht an. Er bleibt also dabei, dass die Unmöglichkeit, Überzeugungen willentlich zu bilden, ein rein psychologisches Faktum ist.

### 3.4 *disbelief*

Die Einstellung des *disbelief* wird von Schellenberg nicht eigens behandelt,<sup>286</sup> da es sich lediglich um die Negation von *belief* handelt. Im Hinblick auf religiösen Unglauben bemerkt Schellenberg dazu: „The notion of religious disbelief is derivative – defined by what it opposes.“<sup>287</sup> Da Schellenberg *belief* unter anderem als *Fallen unter den Begriff der Realität* bestimmt hat, wäre es vorstellbar, *disbelief* als das Gegenteil davon ebenfalls einem Begriff zuzuordnen, unter den der betreffende Sachverhalt fallen könnte. Im Abschnitt über den Begriff der Realität deutet Schellenberg diese Richtung auch an, wenn er sagt, dass der Begriff der Realität als Gegenbegriff zu dem gebildet wird, was nicht real ist.<sup>288</sup> Dieser Linie folgend wäre *disbelief* analog zum *belief* als unmittelbares Erleben zu verstehen, dass ein Sachverhaltes unter einen Begriff fällt (selbstredend mit denselben Schwierigkeiten verbunden, die bereits im Abschnitt über *belief* namhaft gemacht wurden). Während man diese Vorstellung im Falle von *belief* noch damit erklären kann, dass es sich dabei um eine besonders lebhafte Vorstellung eines Sachverhaltes handelt, kann dies im Hinblick auf dessen Gegenteil allerdings kaum überzeugen: Das unmittelbare, nicht durch einen Urteilsakt vermittelte, Erlebnis des Nicht-Bestehens eines Sachverhaltes ist gänzlich unverständlich. Dementsprechend hat *disbelief* auch nicht die Form:

$\neg b (p)$

Wenn man bezüglich eines Sachverhaltes *disbelief* hat, dann hat man die Überzeugung, dass der Sachverhalt nicht besteht. So hat diese Einstellung die Form

$b (\neg p)$

Eine Überzeugung ist also sowohl bei *belief* als auch bei *disbelief* vorhanden („believers and disbelievers in their different ways hold beliefs.“<sup>289</sup>) So kann über diese Einstellung im Grunde alles gesagt werden, was auch für *belief* gilt (so auch, dass  $\neg p$  unter das Konzept der

---

<sup>286</sup> Es gibt aber einen Abschnitt über *religious disbelief*, vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 88-91.

<sup>287</sup> Ebd., 88.

<sup>288</sup> Vgl. ebd., 47f.

<sup>289</sup> Ebd., 95.

Realität fällt<sup>290</sup>). Auch die Probleme, die dort aufgetreten sind, wiederholen sich beim *disbelief*; sie treten sogar noch deutlicher hervor. Im Hinblick auf das Nicht-Bestehen eines Sachverhaltes sind Schellenbergs Ausführungen zum Objekt und dem spezifischen Charakter der Überzeugung noch weniger hilfreich. Es ist weder verständlich, wie ein nicht-bestehender Sachverhalt sprachlich unvermittelt zu Bewusstsein kommen kann, noch, wie die Tatsache des Nicht-Bestehens (wiederum unvermittelt) als realisiert gedacht werden sollte.

### 3.5 Zweifel

Zweifel (*doubt*) wird von Schellenberg in einer vom Alltagsgebrauch abweichenden Form verwendet. Der Terminus spielt in diesem Zusammenhang nur insofern eine Rolle, als hinsichtlich einer Proposition *p* weder *belief* noch *disbelief* gegeben sei. Zweifel hat also die Form

$\neg b(p)$

Dies treffe z. B. auf die Verwendung im Satz „I am in doubt about the existence of God“ zu. In anderen Sätzen, z. B. „I doubt that God exists“, werde das Wort dagegen im Sinne von *disbelief* gebraucht.<sup>291</sup>

Da sich dieser Zweifel, ebenso wie *belief* und *disbelief*, unwillentlich einstellt, wird er passiver Zweifel genannt.<sup>292</sup> Allein die Tatsache, dass *S* weder *belief* noch *disbelief* im Hinblick auf eine Proposition hat, spezifiziert den Zweifel allerdings noch nicht hinreichend: Alle Propositionen, über die *S* noch nie nachgedacht hat, würde *S* demzufolge bezweifeln, da es weder von ihnen noch von deren Gegenteil überzeugt ist.<sup>293</sup> Doch Schellenberg gibt Hinweise darauf, dass noch weitere Bedingungen erfüllt sein müssen:

„Doubt or uncertainty with respect to a proposition *p*, on the other hand, involves a complete absence of confidence with respect to *p* and also the absence of belief

---

<sup>290</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 88.

<sup>291</sup> Vgl. ebd., 96. Mit Zweifel ist also nicht lediglich gemeint, was M. Striet darunter versteht: „Das Erschrecken davor, dass da doch kein Gott sein könnte.“ STRIET, Magnus, Skepsis im Glauben: Warum der Zweifel unvermeidlich ist, in: Herder Korrespondenz Spezial (2014), 50-53, 53; D. Howard-Snyder versteht Zweifel deutlicher in Richtung *disbelief* tendierend: „For one to *have doubts* about whether *p* – note the ‚s‘ – is for one to have what appear to one to be grounds to believe not-*p* and, as a result, for one to be at least somewhat inclined to disbelieve *p*.“ HOWARD-SNYDER, Daniel, Propositional Faith: What It Is and What It Is Not, in: American Philosophical Quarterly 50 (2013), 357-372, 359; vgl. auch ZIMMERMANN, Gunter, „An Gott zweifeln“ – eine logische Untersuchung, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 48 (2006), 305-320.

<sup>292</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 102.

<sup>293</sup> Vgl. BERGMANN, Michael, Defeaters and Higher-Level Requirements, The Philosophical Quarterly 55 (2005), 419-436, 421.

that  $p$ , given what appears to the doubter to be inconclusiveness in the relevant evidence. And precisely because of this apparent inconclusiveness, we do not find the belief that  $\neg p$  being substituted for the belief that  $p$ .“<sup>294</sup>

Man kann daraus einerseits schließen, dass das Subjekt die Proposition  $p$  schon bedacht haben muss.<sup>295</sup> Ohne dass  $S p$  bewusst ist, könnten ihm nicht bewusst sein, dass die Evidenzen uneindeutig sind. Andererseits scheint es möglich zu sein, dass die Evidenzen objektiv *belief* oder auch *disbelief* stützen. Es muss allein dem Subjekt so erscheinen, als würden die Evidenzen nicht für die eine oder andere Einstellung sprechen. Darüber hinaus ist Schellenberg im Hinblick auf den Zweifel strenger als bei *belief* oder *disbelief*. Beide Einstellungen sind möglich, obwohl dem Subjekt bewusst ist, dass sie nicht von den Evidenzen gestützt werden (wenngleich sie auch nicht willentlich hervorgerufen werden können). Beim Zweifel dagegen scheint der Zusammenhang zwischen der Wahrnehmung der Evidenzen und der entsprechenden Einstellung enger zu sein: Nur wenn die Evidenzen dem Subjekt *inconclusive* erscheinen, kann es an der Proposition zweifeln.

### 3.5.1 Aktiver Zweifel

Obwohl Schellenberg den *doxastischen Voluntarismus* strikt ablehnt, sind *beliefs* für ihn keineswegs notwendige Folge des Gewahrwerdens der evidentialen Situation durch das Subjekt. Es kann vielmehr auch der Fall sein, dass ein Subjekt erkennt, dass ein *belief*, den es unterhält, evidential nicht ausreichend gestützt ist:

„Perhaps in one part of himself (or at some times) he recognizes uncritical tendencies and sees that the belief is responsive to something other than objectively ‘good evidence’ and so ought not to exist – imagine someone who finds himself believing for no good reason that there is intelligent life on other planets.“<sup>296</sup>

Da das Subjekt sich aber nicht einfach durch einen Willensentschluss in den Zustand versetzen kann, den es als den Evidenzen angemessen erachtet, muss es deshalb auf den *aktiven* Zweifel zurückgreifen, um das zu erreichen. Dabei handelt es sich um eine Disposition zum

<sup>294</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 96. Ähnlich: „For one to be *in doubt* about whether  $p$  is for one neither to believe nor disbelieve  $p$  as a result of one’s grounds for not- $p$ .“ HOWARD-SNYDER, Propositional Faith, 359.

<sup>295</sup> Price spricht von *entertaining a proposition*, vgl. PRICE, Belief, 190. So versteht etwa auch A. Flew die Haltung des Agnostikers, der jemand ist, „who, having entertained the proposition that God exists, now claims not to know either that it is or that it is not true.“ FLEW, Antony, The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality, London 1976, 14. Zweifel im Sinne einer Suchbewegung, nicht der Indifferenz, versteht HOFFMANN, Veronika, Zweifel, Säkularität und Identität, in: HOFFMANN, Veronika (Hg.), Nachdenken über den Zweifel: Theologische Perspektiven, Ostfildern 2017, 21-35, 29-32.

<sup>296</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 102.

kritischen Umgang mit seinen Überzeugungen, die sich in einem Verhalten äußert, das sowohl öffentliche als auch private Aspekte aufweist. Dazu zählen:

„[S]eeking to avoid (or else canceling) oral or mental endorsements on either side of the relevant issue; expressing a desire to look further into the issue when asked about it; better acquainting oneself with evidence contrary to the view one finds (intellectually or otherwise) most attractive, and so on – in general, a voluntary and persistent distancing of oneself from acquiescence in opinion.“<sup>297</sup>

Damit handelt es sich um eine Art der indirekten willentlichen Kontrolle<sup>298</sup>, die auch Schellenberg für möglich hält.<sup>299</sup> Ziel dieser Bemühungen ist es, dass die eigenen Überzeugungen im Einklang mit den Evidenzen stehen, die dem Subjekt zur Verfügung stehen. Wenn es also Kenntnis davon nimmt, dass seine Überzeugungen nicht ausreichend gestützt sind, sollte es durch *aktiven Zweifel* versuchen, *passiven Zweifel* (wie er im letzten Abschnitt erläutert wurde) hervorzubringen. Mit anderen Worten sollte es „seeking to induce the doubt she sees as appropriate.“<sup>300</sup>

### 3.6 Affektive Überzeugung

Obwohl Affektivität im religiösen Leben Vieler eine wichtige Rolle spielt, ist sie laut Schellenberg kein essentieller Bestandteil der Religion.<sup>301</sup> Weder *faith in*<sup>302</sup> noch *belief that*<sup>303</sup> haben notwendigerweise eine affektive Komponente. In vielen Fällen aber, in denen man von *belief in* spreche, könne man dies nicht allein auf eine propositionale Überzeugung reduzieren, so Schellenberg. In diesem Fall spreche man von *affective belief*.<sup>304</sup> Diese Einstellung zeichne sich durch zwei Elemente aus: zum einen wird der Gehalt positiv bewertet; zum anderen müssten Emotionen angenommen werden. Einen solchen Glauben an einen positiven Gehalt ohne daraus folgende Emotionen könnte man immer noch rein propositional interpretieren.<sup>305</sup> Bei der Bestimmung der zusätzlich notwendigen Emotionen bleibt

<sup>297</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 102.

<sup>298</sup> Vgl. ALSTON, The Deontological Conception of Epistemic Justification, 276.

<sup>299</sup> Vgl. III.3.3.

<sup>300</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 104.

<sup>301</sup> Vgl. ebd., 86.

<sup>302</sup> „[S]ince its defining features do not include what religion typically does include: namely, emotional dispositions“ Ebd., 125.

<sup>303</sup> „Believing is indeed [...] a matter how one *sees* the world, not of how one *feels* about it [...].“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 52.

<sup>304</sup> Vgl. PRICE, Belief, 426-454. Vgl. dazu auch SCHÄRTL, Glaubens-Überzeugungen, 190-192; vgl. zum Verhältnis zwischen *glauben dass* und *glauben an*, LOICHINGER, Ist der Glaube vernünftig?, 363-366.

<sup>305</sup> Diese Möglichkeit der Reduktion führt Schellenberg nicht aus, vgl. zu dieser (vorläufigen) Möglichkeit der Reduktion die präzise Analyse von PRICE, Belief, 442-452.

Schellenberg jedoch ziemlich vage: „This later [emotional] state appears in all cases of belief-in to involve the emotion that typically *attends* approval or a positive evaluative belief [...] blended with such emotions as one commonly finds in connection with trust and loyalty.“<sup>306</sup> Des Weiteren ist Schellenberg bemüht, die Einstellung des *belief in* von *faith in* abzugrenzen. Wie gezeigt worden ist, verlangt *faith in* nach Schellenberg keine emotionale Reaktion.<sup>307</sup> Auf der anderen Seite würden sprachliche Erwägungen nahelegen, dass *belief in* keine Handlungsdisposition beinhaltet.<sup>308</sup>

Obwohl Schellenberg dem religiösen *belief in* ein eigenes Kapitel widmet<sup>309</sup> (und auch der gegenteiligen Entsprechung, *affective religious disbelief*)<sup>310</sup> ist das systematische Gewicht dieser Einstellung äußerst gering: Weder für die Beurteilung theoretischer religiöser Überzeugungen noch für die der religiösen Lebensform ist es von entscheidender Relevanz.

### 3.7 Religiöse Überzeugungen

Schellenbergs Auffassung über religiöse Überzeugungen sollte sich relativ einfach aus den entsprechenden Ausführungen zum Wesen von Überzeugungen sowie dem Abschnitt über Religion entwickeln lassen. Dennoch findet sich in den *Prolegomena* ein gesonderter Abschnitt über die besondere Art der Überzeugung.<sup>311</sup> S hat demzufolge genau dann eine religiöse Überzeugung, wenn:

- „(1) *S* is disposed to apprehend the state of affairs reported by a certain proposition *p*, when the state of affairs comes to mind, under the concept *reality*.
- (2) *p* entails the existence of an ultimate and salvific reality.
- (3) *p* is independently capable of informing a religious practice.
- (4) *S* recognizes the religious character of her belief.“<sup>312</sup>

---

<sup>306</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 69.

<sup>307</sup> Vgl. III.2.2.

<sup>308</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 70f.

<sup>309</sup> Vgl. ebd., 85-87.

<sup>310</sup> Vgl. ebd., 91-94.

<sup>311</sup> Vgl. ebd., 75-85.

<sup>312</sup> Ebd., 81. Die entsprechende Einstellung des religiösen *disbelief* liegt genau dann vor, wenn:

- „(1) *S* is disposed to apprehend the state of affairs reported by a certain proposition *p*, when that state of affairs comes to mind, under the concept *reality*.
- (2) *p* entails the nonexistence of an ultimate and salvific reality.
- (3) *S* recognizes the nonreligious character of her belief.“

Ebd., 88.

Erstaunlich ist an dieser Definition zunächst (3). Im Abschnitt zum Wesen der Überzeugungen war Schellenberg nämlich noch bemüht, eine Handlungsdisposition nicht als wesentlichen Bestandteil der Einstellung zu betrachten und ihr einen ausschließlich theoretischen Charakter zu verleihen. Doch bei religiösen Überzeugungen scheint der Handlungsaspekt eine wesentliche Rolle zu spielen, wenngleich auch nur in der Form, dass der *Gehalt* der entsprechenden Proposition solcherart sein muss, dass eine religiöse Lebensform dadurch Gestalt gewinnen kann. Der Grund dafür ist, dass Schellenberg Religion primär von der entsprechenden Praxis her zu verstehen sucht: Weil eine Überzeugung einer religiösen Praxis zuträglich ist, wird jene religiöse genannt.<sup>313</sup> Das darf aber nicht dahingehend missverstanden werden, dass lediglich Personen religiöse Überzeugungen haben können, die auch in praktischer Hinsicht religiös sind.<sup>314</sup> Nur sollten religiöse Überzeugungen in jedem Fall den Überzeugungen jener in relevanter Hinsicht ähnlich sein: „*Religious believers, in other words, even when they are not actually religious themselves, may nonetheless be expected in some way or some respect to see things as a religious person *qua* religious person would or might see them.*“<sup>315</sup> Formal kann Schellenberg hier der gleiche Vorwurf gemacht werden, wie bei der Unterscheidung zwischen *personaler* und *institutioneller* Religion: Was eine religiöse Praxis ist, wird wesentlich durch die zugrunde liegenden Überzeugungen bestimmt.<sup>316</sup> Deshalb hängt das Verständnis einer Praxis als religiös davon ab, ob die zugrundeliegende Überzeugung religiös ist; nicht umgekehrt. Inhaltlich stellt Schellenberg allerdings keine allzu hohen Forderungen daran. Verhindert werden sollen damit lediglich Überzeugungen wie „*God exists and I hate God*“ oder „*God exists and I don't care.*“<sup>317</sup> Damit eine Überzeugung als religiös bezeichnet werden kann, muss sie also keine ausgearbeitete Soteriologie oder praktischen Richtlinien enthalten. Die simple Überzeugung, dass der *generische Ultimismus* wahr ist (also die Überzeugung, dass es eine metaphysisch und axiologisch ultimative Realität gibt, die rettend ist) ist durchaus auch in der Lage, eine (wie auch immer geartete) religiöse Praxis zu motivieren und kann deshalb als religiös gelten.<sup>318</sup>

---

<sup>313</sup> „Even so, of course, it may plausibly be claimed that it is because the beliefs of the latter set of individuals are at least *appropriate or conducive* to the practice of religion – such as *do* guide the behavior of those who pursue a religious way – that we are inclined to call them religious beliefs.“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 76.

<sup>314</sup> Vgl. ebd.

<sup>315</sup> Ebd.

<sup>316</sup> Vgl. III.2.

<sup>317</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 78.

<sup>318</sup> „Such beliefs will of course include beliefs to the effect that there *is* an ultimate and salvific reality [...].“ Ebd., 81. In *The Will to Imagine*, 30-52, versucht Schellenberg darüber hinaus ausführlich zu zeigen, dass der *generische Ultimismus* ausreicht, um eine religiöse Praxis zu etablieren.

(4) könnte problematisch erscheinen, da nicht unmittelbar klar ist, über welchen Begriff von Religion das Subjekt verfügen muss. Dass alle religiösen Subjekte ihre Einstellung *als* religiös erkennen, kann insbesondere in Gesellschaften angezweifelt werden, in denen es keinen abgegrenzten Bereich der Religion und dementsprechend auch keinen Begriff dafür gibt. Aber wie Schellenberg an einer Bemerkung erkennen lässt, ist nicht der Bezug zu *Religion* anzuerkennen notwendig, sondern der Bezug der Überzeugung zum *Ultimate* muss dem Subjekt bewusst sein: „[I]t seems that the belief's connection to the idea of an ultimate and salvific reality must at some level be recognized or acknowledged by the believer.“<sup>319</sup> Doch kann man von dieser Interpretation ausgehend fragen, wie in dieser Weise die in (2) behauptete Implikation der Existenz des *Ultimates* verstanden werden soll; muss die Existenz des *Ultimates* nur objektiv impliziert werden oder muss dem Subjekt dieser Sachverhalt auch bewusst sein? Bereits bei der Entwicklung des Religionsbegriffs ergreift Schellenberg unzweideutig Partei für zweiteres. Zwar verfüge nicht jeder über die entsprechenden *Worte*; den *Begriffen* nach aber glaubten beispielsweise Theisten, dass es ein *Ultimate* gebe:

„[I]t is perfectly appropriate to say of her that she takes God to be a reality that is ultimate in both senses and that she supposes an ultimate good to be attainable in relation to God, even if these words and this configuration of words are not part of her vocabulary, since she clearly possesses the *concepts* denoted by these terms and considers them to be realized.“<sup>320</sup>

Doch dies scheint eine zu weitreichende Forderung zu sein. Selbst wenn man annimmt, dass (um beim Beispiel zu bleiben) „Gott“ ein Begriff und kein Eigenname ist,<sup>321</sup> kann nicht angenommen werden, dass jedes Mitglied einer Religionsgemeinschaft, die auch Schellenberg als *ultimistisch* bezeichnen würde, über alle erforderlichen Begriffe verfügt – etwa über jene, um verständlich zu machen, was *metaphysische Ultimativität* bedeutet. Auch wenn Schellenberg durch seinen Ausgangspunkt bestrebt ist, die gelebte religiöse Praxis zum Maßstab seiner religionsphilosophischen Reflexion zu machen, drohen religiöse Überzeugungen

---

<sup>319</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 79.

<sup>320</sup> Ebd., 26. Im gegenwärtig diskutierten Zusammenhang weist Schellenberg darauf nochmal hin, vgl. ebd., 80, Fn. 4.

<sup>321</sup> Vgl. KREINER, Das wahre Antlitz Gottes, 21-28; selbst wenn man annimmt, dass „Gott“ ein Eigenname ist und die Referenz durch einen Taufakt festgelegt wird, ist es plausibel anzunehmen, dass der Referent gewissen Erfordernissen genügen muss (etwa ein vollkommenes Wesen zu sein), damit die Bezugnahme gelingt, vgl. GELLMAN, Jerome I., The Name of God, in: *Nous* 29 (1995), 536-543, 542; weiterführend zur Frage begrifflicher Zusammenhänge vgl. MÜLLER, Tobias, Eigenverständnis, Fremdverständnis und wissenschaftliche Begriffsbestimmung von Religion. Über die Möglichkeit eines allgemeinen Religionsbegriffs, in: Ders. / SCHMIDT, Thomas M. (Hgg.), *Was ist Religion?: Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, Paderborn 2013, 157-177, 169-172.

durch diese Bedingung zum Privileg einer intellektuellen Elite zu werden. Dann sind nicht mehr religiöse Überzeugungen im herkömmlichen Sinne maßgeblich für die rationale Beurteilung in seinem Projekt, sondern die metaphysischen Spekulationen von Religionsphilosophen.

### 3.8 Fazit

Die Konzeption der Einstellungen des *faith in* und des *belief that* ist deutlich geprägt von einer jeweiligen Grundidee. *faith in* (oder Vertrauen) konzipiert Schellenberg dabei so, dass das Vorliegen desselben essentiell von der Freiheit des Einzelnen abhängt. So schließt er jede emotionale Komponente aus, die zu einer größeren Abhängigkeit von nicht kontrollierbaren Faktoren führen würde. Als wesentlich wird stattdessen erachtet, dass das Subjekt bereit ist, seiner Erwartung entsprechend zu handeln, sodass es sich frei dazu entschließen kann. Der Begriff des *faith in* hat sich dabei als weit genug erwiesen, um eine Vielzahl relevanter Formen religiösen Lebens zu erfassen. Lediglich die Identifikation von *faith in* mit Vertrauen führt dazu, dass die Besonderheit der Vertrauenshaltung eingeebnet wird.

Während also bei *faith in* die Betonung auf der Freiheit des Einzelnen liegt, ist bei *belief that* die gegenläufige Tendenz erkennbar. Hier soll jeder mögliche Einfluss des Willens ausgeschlossen werden, wodurch die Unmittelbarkeit von Überzeugungen akzentuiert wird. Darüber hinaus wird aber auch hier eine affektive Komponente ausgeschlossen. Diese beiden Restriktionen gehen jedoch so weit, dass es sowohl hinsichtlich des Objektes als auch hinsichtlich des spezifischen Charakters der Überzeugung zu großen Unklarheiten kommt. Das von Schellenberg postulierte Objekt der Überzeugung ist verschieden vom Gehalt derselben. Das führt dazu, dass dieses Objekt weder in Denkprozessen noch in der Kommunikation mit anderen irgendeine Rolle spielt. Für diese Zwecke muss dagegen auf den Gehalt zurückgegriffen werden, der durch Propositionen ausgedrückt werden kann. Damit ist die Rolle des Objekts der Überzeugung aber insgesamt unklar; am besten interpretiert man das Objekt als bildliche Assoziation mit der Überzeugung, die für die philosophische Analyse recht bedeutungslos ist. Selbiges gilt für den spezifischen Charakter der Überzeugung. Auch hier gelingt Schellenberg keine kohärente Konzeption; er changiert zwischen der Auffassung, dass sich Überzeugungen in Urteilen manifestieren und jener, dass die besondere Weise des Erscheinens des Sachverhalts die Überzeugung ausmacht. Da er beide aber zugleich ablehnt, bleibt im Dunklen worauf er letztlich hinaus will. *Disbelief* und Zweifel ergeben sich in diesem Sinne organisch aus *belief*, dass jenes einfach als *belief that ~p*, dieses aber als Fehlen beider Einstellungen infolge der evidentiellen Unentscheidbarkeit zu verstehen ist. *Affective belief*

ist zwar relativ ausführlich behandelt, spielt aber für das weitere Vorgehen keine Rolle. Schellenberg verschiebt alle Affektivität, die er aus den wesentlichen Elementen der Religiosität (für die er auch weitere Verwendung in seiner skeptischen Religion hat) ausschließt, in eine gesonderte Einstellung und gibt ihr somit ein gewisses Eigenrecht, ohne sie im Nachgang jedoch weiter zu verwenden.

Im Hinblick auf die willentliche Kontrolle von Überzeugungen muss festgehalten werden, dass Schellenberg diese nur aus psychologischen, nicht aber aus logischen Gründen ablehnt. Eine gewisse Spannung, die bereits bei der Entwicklung des Religionsbegriffs festgestellt wurde, tritt auch im Hinblick auf religiöse Überzeugungen auf. Schellenberg ist bestrebt, diesen Begriff aus der tatsächlich vorkommenden Religion zu entwickeln – vor allem indem er jene Überzeugungen zum Maßstab erklärt, die zu einer religiösen Praxis führen. Durch die hohen intellektuellen Anforderungen, die er an das Vorkommen *ultimistischer* Überzeugungen stellt, drohen wirkliche religiöse Überzeugungen aber dennoch wieder eine Besonderheit von Spezialisten zu werden.

## 4 Das Wesen der Rechtfertigung

Schellenberg wird in seinen skeptischen *Modes* für die These argumentieren, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sein können. Bevor ich mich deshalb diesen Argumenten zuwende, ist es geboten, seine Auffassung über Rechtfertigung zu untersuchen. Diese wird gegen Ende seiner *Prolegomena* entwickelt, wo es um die Aufgaben der Religionsphilosophie geht. Da er sich im Kontext der *Modes* nicht ausführlich genug darüber äußert, worin genau die Rechtfertigung einer Überzeugung besteht, müssen diese Äußerungen hier zu Rate gezogen werden.

### 4.1 Textrekonstruktion

Im Folgenden werde ich die Ausführungen aussparen, in denen Schellenberg zunächst vier Arten der Verwendung von Rechtfertigung unterscheidet, um schließlich alle auf den *property sense* zurück zu führen, der lautet: „In a first relevant sense, justification is a certain positive property that may be possessed by various things, including religious beliefs.“<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 171. Der *state sense* versteht Rechtfertigung als Status des Gerechfertigtseins; im *reason sense* werden damit Gründe bezeichnet, die für eine Überzeugung sprechen; im *activity sense* bezeichnet es die Tätigkeit, eine Überzeugung zu rechtfertigen. Zu dieser Priorität auch W. P. Alston: „By justifying a belief one shows that it is justified.“, ALSTON, William P., *Beyond „Justification“: Dimensions of Epistemic Evaluation*, Ithaca 2005, 18.

Dies ist zunächst unkontrovers<sup>323</sup> und spielt für die Bewertung des Fortgangs der Ausführungen keine weitere Rolle.<sup>324</sup>

Weitreichender und interessanter sind hingegen Schellenbergs Thesen über das Wesen der Rechtfertigung. Ausgangspunkt für seine Überlegungen ist eine Konzeption der Religionsphilosophie, die Schellenberg *received view* nennt, weil sie seiner Ansicht nach sehr weit verbreitet ist.<sup>325</sup> Diesem Ansatz gemäß geht es in der Religionsphilosophie vor allem um *meaning and justification*. An diesen Ansatz stellt Schellenberg gleich drei Fragen, die die Darstellung strukturieren werden: „But the meaning of what? And the justification of what? And what are meaning and justification?“<sup>326</sup> Die Frage nach *meaning* wird sich als relativ einfach zu beantworten erweisen. Was dagegen Probleme bereitet, sind vor allem die Objekte der Rechtfertigung und, daraus resultierend, das Wesen der Rechtfertigung. Es zeigt sich nämlich, dass es mehr als ein Objekt gibt, das man einer Rechtfertigungsprüfung unterziehen kann, wodurch der Begriff unklar zu werden droht. Dagegen tritt Schellenberg mit dem Anspruch auf, trotz dieser offenkundigen Vielgestaltigkeit genau *einen* Begriff der Rechtfertigung finden zu können, der auf die verschiedenen Objekte angewandt werden kann.

Nach *meaning* könne man im Religiösen in Bezug auf den Gehalt religiöser Behauptungen (*claims*) oder Propositionen fragen. Diese Arbeit ist nach Schellenberg kein Selbstzweck, sondern dient der eigentlichen Aufgabe, der Evaluation des Rechtfertigungsstatus. Seien nämlich Behauptungen widersprüchlich, erübrige sich die Frage nach der Rechtfertigung; eine widersprüchliche Behauptung könne nicht gerechtfertigt sein.<sup>327</sup>

Dies führt unmittelbar zur zweiten Frage, welche die *Objekte* der Rechtfertigung sind. Wie bei der Bedeutung, so könne man auch im Hinblick auf die Rechtfertigung Behauptungen (*claims*) oder Propositionen als Objekt anführen. Ausgehend von einem Zitat von Swinburne, den er als einen der Hauptexponenten der Standardauffassung sieht, geht Schellenberg nun zu der mannigfaltigen Verwendung dieses Ausdrucks über: „The initial philosophical task is to see how far a clear meaning can be given to these doctrines; and the next task is to consider if there are any grounds for believing them true.“<sup>328</sup> Wenn hier Swinburne

---

<sup>323</sup> Für eine gegenteilige Auffassung vgl. LEITE, Adam, On Justifying and Being Justified, in: *Philosophical Issues* 14 (2004), 219-253.

<sup>324</sup> Zu diesen verschiedenen Verwendungsweisen von *Rechtfertigung* vgl. AUDI, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, New York<sup>2</sup>2002, 2f.

<sup>325</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 168.

<sup>326</sup> Ebd.

<sup>327</sup> Vgl. ebd.

<sup>328</sup> SWINBURNE, Richard, Art. Religion, Problems of the Philosophy of, in: HONDERICH, Ted (Hg.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995, 763-765, 765.

von *grounds for believing* spricht, dann scheint er das Spektrum der Objekte der Rechtfertigung auf Überzeugungen ausgeweitet zu haben, indem nicht mehr nur Behauptungen, sondern auch Überzeugungen einer Prüfung unterzogen werden können. Schellenberg konstatiert jedoch:

„One would not go far wrong, in this context, if one read ‚grounds for believing‘ as nothing more than an indirect way of referring to the doctrinal claims in question being true or probably true. And so we are back to claims or propositions, the justification of which appears to proceed by reference to truth-oriented criteria and rigorous standards of evidence and argumentation applied directly to the propositions themselves.“<sup>329</sup>

Im Grunde sind *beliefs* also dann gerechtfertigt, wenn auch die entsprechenden Behauptungen gerechtfertigt sind. Davon abweichen könnte der Rechtfertigungsstatus der Überzeugungen von dem der entsprechenden Propositionen nur, wenn Überzeugungen auch nicht-argumentativ (bespielsweise durch private Erfahrung) gerechtfertigt werden könnten. Als Beispiel nennt Schellenberg hier den Ansatz von A. Plantinga.<sup>330</sup>

An dieser Stelle kann zweierlei festgehalten werden: Zum einen ist die Stufe unterhalb von Propositionen in diesem Stadium noch allein durch *Überzeugungen* (verstanden als *types*) besetzt. Die einzige andere Antwortmöglichkeit (*faith that*) wird erst später in den Blick genommen. Zum anderen zeigt das längere Zitat deutlich, dass die Bewertung von Überzeugungen (für den Fall, dass nur evidentielle Rechtfertigung in Frage kommt) mit der Wahrheitsfrage zusammenfällt. Ein *belief, that p* ist, kann dann als gerechtfertigt bezeichnet werden, wenn *p* wahr ist bzw. gute Gründe dafür sprechen. Allein ausschlaggebend für diese Bewertung ist die Perspektive des Beobachters, der die Frage nach der Wahrheit der Proposition stellt. Die Perspektive eines möglichen Erkenntnissubjekts, dessen evidentielle Situation sich von der des Beobachters unterscheidet (und dessen Rechtfertigung in diesem Sinne geprüft wird), wird nicht in Betracht gezogen. Wenn man nur diese Sicht zugrunde legt, ist die Überzeugung von *S*, dass *p*, allein dadurch gerechtfertigt, dass *p* objektiv – d.h. in diesem Fall aus der Beobachterperspektive – wahr oder wahrscheinlich erscheint. Wenn *p* dem Beobachter als sehr wahrscheinlich erscheint, dann wäre ein Erkenntnissubjekt *S*, das die Überzeugung, dass *p*, völlig zufällig erwirbt, gerechtfertigt. Dies ist ein überraschendes Ergebnis,

---

<sup>329</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 169.

<sup>330</sup> Vgl. PLANTINGA, Alvin, Warranted Christian Belief, New York 2000.

da die Rechtfertigung einer Überzeugung seit Anbeginn der Erkenntnistheorie bei Platon im Gegensatz zum Zufall steht (*Wissen* unterscheidet sich von zufälliger *wahrer Meinung*).<sup>331</sup> Ein drittes Objekt der Rechtfertigung kommt hinzu, wenn man Personen anstelle von Propositionen oder Überzeugungen als Objekt der Rechtfertigung in den Blick nimmt. Dabei würde man nun die konkrete Person bewerten. Die Bewertung der Person und die Bewertung der entsprechenden Überzeugung können dabei durchaus auseinanderfallen:

„To see this, notice that in the former case we at least *may* be assessing the merits of a certain *thought-disposition type* – here it is *the belief* that *p* that we have in mind – and need not presuppose that it is realized in anyone (even if its appropriateness to this or that mental or social context may be discussed), whereas in the latter we of course always accept that a *token* of the type is *held* – what we have in mind here is *his* or *her* belief that *p* – and evaluate the person who holds it by way of assessing his or her relevant dispositions and actions (the dispositions and actions involved in their coming to, or not ceasing to, hold the token belief in question).“<sup>332</sup>

Wenn man Personen bewertet, geht es also um den konkreten Fall (*token*), während man im Falle von Überzeugungen einen allgemeinen *type* bewertet. Man kann also festhalten, dass es drei Arten von Objekten gibt, in deren Hinsicht man von Rechtfertigung sprechen kann: Propositionen oder Behauptungen, Überzeugungen (*types*) und Personen (*tokens*).

Die Aufgabe, die Schellenberg sich nun stellt, ist aufzuzeigen, dass es sich beim Begriff der Rechtfertigung trotz der genannten Mannigfaltigkeit der Objekte um eine *notion*<sup>333</sup> bzw. *property*<sup>334</sup> handelt. Zunächst verortet Schellenberg den Begriff der Rechtfertigung in unserer evaluativen Praxis und versucht, den unterschiedlichen Objekten Eigenschaften zuzuordnen, die zu einer solchen positiven Bewertung führen.<sup>335</sup>

Propositionen würde man dann positiv bewerten, wenn sie die Eigenschaft „*certain truth or probability of truth*“<sup>336</sup> hätten. Doch man bewertet Propositionen laut Schellenberg nicht als solche („it would be odd to think of a proposition *as such* as good or bad“<sup>337</sup>), sondern im Hinblick auf ihre Eignung als Prämissen in einem Argument. Wenn Propositionen gewiss

---

<sup>331</sup> Vgl. BRENDEL, Elke, *Wissen*, Berlin – Boston 2013, 53-56.

<sup>332</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 170.

<sup>333</sup> Vgl. ebd., 173.

<sup>334</sup> Vgl. ebd., 174.

<sup>335</sup> Vgl. ebd. R. Chisholm bezeichnet *Rechtfertigung* ähnlich als „term of epistemic appraisal.“ CHISHOLM, Roderick M., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs <sup>3</sup>1989, 8.

<sup>336</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 175.

<sup>337</sup> Ebd.

oder wahrscheinlich wahr sind, dann sind sie gerechtfertigt und eignen sich somit als Prämissen in einem Argument. Die Behauptung, dass es seltsam sei, eine Proposition an sich als gut (und damit wahr) zu bezeichnen, ist jedoch unverständlich: hat doch die Erkenntnis der Wahrheit einen intrinsischen und nicht nur instrumentellen Wert (beispielsweise als Prämissen). Sie kann sogar als Ziel allen Erkenntnisstrebens bezeichnet werden: „Acquisition, retention, and use of true beliefs about matters that are of interest and/or importance is the most basic and most central goal of cognition.“<sup>338</sup> Würde Schellenberg das bestreiten, dann wäre auch unklar, warum wahre Propositionen überhaupt als Prämissen in Argumenten wertvoll sein sollten – haben diese doch wiederum nur Propositionen als Ergebnis. Diese Einsichten scheinen für Schellenberg auch dort noch klar zu sein, wo er gegen pragmatische Erkenntnisgründe Stellung bezieht: „[C]ontemporary philosophers tend to restrict themselves to justificational considerations in some way bound up with the pursuit of truth and knowledge – with what is called *epistemic* justification.“<sup>339</sup>

Schwerer wiegt jedoch der zweite Einwand, der gegen diese Auffassung der Rechtfertigung von Propositionen vorgebracht werden muss. Wenn man von Rechtfertigung spricht, wäre zumindest ein Hinweis darauf zu erwarten, worin diese besteht. Die Behauptung, eine Proposition sei gerechtfertigt, wenn sie wahr oder wahrscheinlich erscheine, ist dafür nicht ausreichend. Was wahr oder falsch ist, ist endlichen Subjekten ja gerade ausschließlich über Rechtfertigung zugänglich, wie L. BonJour treffend anmerkt:

„If truth were somehow immediately and unproblematically accessible [...] then the concept of justification would be of little significance [...]. But we have no such immediate and unproblematic access to truth, and it is for this reason that justification comes into the picture.“<sup>340</sup>

Schellenberg scheint diesen Mangel zu bemerken, wenn er am Ende des Abschnitts über Propositionen schreibt: „So let us say that if a proposition actually is certainly true or probable, *given our information*, then it deserves a positive evaluation [...].“<sup>341</sup> Was einer Proposition eventuell Rechtfertigung verleiht, sind eben jene Informationen, auf die Schellenberg Bezug nimmt. In welcher Beziehung diese Informationen mit der Proposition stehen müssen und in welcher Beziehung das Erkenntnissubjekt zu diesen beiden Faktoren stehen muss, damit es gerechtfertigt ist, lässt Schellenberg wiederum offen. Klar ist aber, dass es

---

<sup>338</sup> ALSTON, Beyond „Justification“, 30. Vgl. dazu auch KVANVIG, Jonathan L., The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding, New York 2003, 41f.

<sup>339</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 171.

<sup>340</sup> BONJOUR, Laurence, The Structure of Empirical Knowledge, Cambridge 1985, 7f.

<sup>341</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 176 [Hervorhebung B. M.].

eine abstrakte Rechtfertigung von Propositionen nicht geben kann. Dies würde dazu führen, Rechtfertigung in Wahrheit aufzulösen. Rechtfertigung von Propositionen kann es aber nur in Bezug auf ein Erkenntnissubjekt geben.

Die Zurückhaltung, was Details über die Natur der Rechtfertigung betrifft, setzt sich im Abschnitt über die Bewertung von *Typen* (also *belief* oder *faith*) bedauerlicherweise fort. Die Eigenschaft, die Schellenberg hier für eine positive Bewertung namhaft macht, ist die Würdigkeit (*worthiness*). Da die Religion *qua definitione* bedeutsam sei, sei in diesem Bereich nur eine Einstellung würdig, nämlich die bestmögliche. Das mag zutreffen, nur ist es keine hilfreiche Auskunft hinsichtlich der Frage, unter welchen Bedingungen etwa *Überzeugungen* würdig sind; wie bereits im Bereich der Propositionen, legt Schellenberg hier besonderes Augenmerk auf möglichst allgemeine Beurteilungen. Auch wenn es philosophisch möglich und von begrenzter Bedeutung sei, die Würdigkeit von Antworten auch im Hinblick auf deren unterschiedliche Bedingungen (z. B. wenn besondere religiöse Erfahrungen vorliegen) zu untersuchen, so sei es dennoch am wertvollsten, Aussagen über die Würdigkeit von Antworten unter allen Umständen zu treffen.<sup>342</sup> Als Beispiel führt Schellenberg Folgendes an: „And so perhaps we may commend to everyone the belief that there are no gods on Mount Olympus, pointing out the overwhelming evidence in favor of the truth of that proposition [...].“<sup>343</sup> Interessant dabei ist, worauf Schellenberg bei seinem Ratschlag, nicht von der Existenz der Olympischen Götter überzeugt zu sein, verweist: Nicht etwa mangelhafte Begründung oder unverlässliche Erkenntnisoperationen seien dafür verantwortlich, sondern vielmehr sei eine solche Überzeugung deshalb unwürdig, weil sie höchstwahrscheinlich unwahr sei. Wenn man die Umschreibung der Würdigkeit zugrunde legt (nämlich die beste aller möglichen Antworten zu sein), ist dies auch plausibel. Die beste Antwort in absoluter Hinsicht (und nicht nur aus der Perspektive eines Subjektes) auf eine unwahre Proposition ist eben nicht, davon überzeugt zu sein, auch wenn alle Gründe in der jeweiligen Situation dafür sprechen mögen. Wiederum gilt aber, dass dies aus der Beobachterperspektive festgestellt wird und die konkreten Umstände des Erkenntnissubjekts nicht berücksichtigt werden. Einheitlich sei *Rechtfertigung* in Bezug auf alle drei Objekte, da es sich jeweils um die positive Bewertung einer der Vernunft unterworfenen Handlung oder eines Zustands handle. Der Unterschied sei jedoch, dass man im Hinblick auf die Person prüfe, ob sie sich gemäß den eigenen Vernunftmaßstäbe verhalten habe:

---

<sup>342</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 176.

<sup>343</sup> Ebd., 177.

„had her thought and volition been conformed to what is most strongly supported by reasons concerning thought and action that would have been revealed to her by investigation adequate to her situation.“<sup>344</sup>

Bei *types* und Propositionen dagegen werde diese Personenrelativität aufgegeben, da die Rechtfertigung in solchen Fällen

„would be the result were our thought and volition conformed to what reason requires, which here must mean conformed to what is most strongly supported by reasons concerning thought and action that would be revealed to *anyone*, insofar as his investigation was *as good as could be*.“<sup>345</sup>

## 4.2 Rechtfertigung von Personen: Verantwortlichkeit

Wie gezeigt worden ist, hält Schellenberg Personen dann für gerechtfertigt, wenn sie sich verantwortlich verhalten. Mit dieser *deontologischen Konzeption* vertritt er in dieser Frage eine internalistische Position, wonach die für die Rechtfertigung entscheidenden Faktoren dem Subjekt in besonderer Weise zugänglich sein müssen.<sup>346</sup> Vielfach wird die *deontologische Konzeption* gar für den Hauptgrund für die Option des Internalismus gehalten.<sup>347</sup> Nach dem deontologischen Verständnis ist epistemische Rechtfertigung eine Frage der Pflichterfüllung: *S* ist dann gerechtfertigt, von *p* überzeugt zu sein, wenn es alle seine epistemischen Pflichten diesbezüglich erfüllt hat. Ein solches Verständnis ist *prima facie* nicht unplausibel, da zumindest das Sprechen über Rechtfertigung dies nahelegt. So spricht man selbstverständlich davon, dass jemand eine bestimmte Überzeugung haben oder nicht haben *sollte*.<sup>348</sup> Gegen die *deontologische Konzeption* kann man einwenden, dass *Sollen Können* verlangt;

---

<sup>344</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 181f.

<sup>345</sup> Ebd., 182.

<sup>346</sup> Vgl. GRUNDMANN, Thomas, Der Wahrheit auf der Spur: Eine Verteidigung des erkenntnistheoretischen Externalismus, Paderborn 2003, 245-251. Was genau diese besondere Zugänglichkeit auszeichnet, ist freilich umstritten. Eine Möglichkeit besteht darin, dass die Faktoren dem Subjekt allein introspektiv, durch Reflexion zugänglich sein müssen: „A person has a justified belief only if the person has reflective access to evidence that the belief is true. [...] Justifying evidence must be internally available.“ CONEE, Earl, The Basic Nature of Epistemic Justification, in: Ders. / FELDMAN, Richard, Evidentialism: Essays in Epistemology, New York 2004, 37-52, 48f.

<sup>347</sup> „It is really this deontological feature of the classical conception of justification that leads to the internalist result [...].“ PLANTINGA, Alvin, Warrant: The Current Debate, New York – Oxford 1993, 15; für die Unabhängigkeit des Internalismus von der deontologischen Konzeption argumentieren dagegen CONEE, Earl / FELDMAN, Richard, Internalism Defended, in: Dies., Evidentialism: Essays in Epistemology, New York 2004, 53-82, 61-64.

<sup>348</sup> Vgl. PLANTINGA, Warrant: The Current Debate, 11-15.

da es aber keine direkte Kontrolle über die eigenen Überzeugungen gebe, sei eine deontologische Rechtfertigungskonzeption auszuschließen.<sup>349</sup> Wie bereits gezeigt worden ist, lehnt Schellenberg den *doxastischen Voluntarismus* ab.<sup>350</sup> Die Überzeugungen als solche unterliegen also nicht der direkten Kontrolle des Willens. Dies schließt aber nicht aus, dass bestimmte Handlungen, die zu einer Überzeugung führen, der willentlichen Kontrolle unterliegen können. Diese Handlungen müssten dabei bestimmten Erfordernissen genügen, damit die Überzeugung als gerechtfertigt bezeichnet werden kann. Man könnte deshalb mit W. P. Alston eine deontologisch gerechtfertigte Überzeugung wie folgt charakterisieren (wobei „B“ eine beliebige Überzeugung ist): „The causal ancestry of B does not contain violations of intellectual obligations.“<sup>351</sup> Und genau auf diese kausale Vorgeschichte rekurriert Schellenberg:

„Generalizing from what was suggested earlier in respect of token beliefs, we might say that in determining whether some individual has responsibly governed his response to religious claims, we assess *the dispositions and actions involved in his coming to, or not ceasing to, make the response in question*. We think about whether he has done as much as might be expected of him, given his nature and experience and information, now and in the past, to make those dispositions and actions *good* ones – whether he has done as much as might be expected of him in cultivating relevant virtues such as open-mindedness, fairness, humility, integrity, and diligence, and the fulfilment of relevant duties such as duties associated with proper investigation.“<sup>352</sup>

Ist diese Vorgeschichte der Überzeugung in diesem Sinne gerechtfertigt, so gilt dies auch für die entsprechende Überzeugung: „Thus where there is irresponsibility in the response one makes to religious claims and a negative evaluation is deserved, the states and actions it

---

<sup>349</sup> Es gibt jedoch einige Versuche, dieses *Sollen* ohne den doxastischen Voluntarismus zu explizieren. Wolterstorff etwa unterscheidet *paradigm obligations* und *responsibility obligations*. Auch erstere operieren mit einem *Sollen*, setzen aber kein Können voraus (z.B.: „Das ist seltsam. Sie sollten eigentlich doppelt sehen.“), vgl. WOLTERSTORFF, Nicholas, Obligations of Belief: Two Concepts, in: HAHN, Lewis E. (Hg.), The Philosophy of Roderick Chisholm, Chicago 1997, 217-238. R. Feldman zeigt dagegen, dass man unter einem moralischen Sollensanspruch stehen kann, auch wenn man ihn nicht erfüllen kann. Dabei bezieht sich das Sollen nicht wie bei Wolterstorff auf Erwartbares, sondern auf die gute Ausübung von bestimmten Tätigkeiten (bspw. „Parents ought to take care of their kids.“) vgl. FELDMAN, The Ethics of Belief, 175. Normativität verlangt auch nicht unbedingt Voluntarismus: „[C]ognitive (epistemic) normativity is a matter of what ought to be believed, where the force of the ‚ought‘ is in part to attribute liability to criticism and negative (disapproving) attitudes toward the person(s) in question.“ AUDI, Robert, An Internalist Theory of Normative Grounds, in: Philosophical Topics 29 (2001), 19-46, 21.

<sup>350</sup> Vgl. III.3.3.

<sup>351</sup> ALSTON, Beyond „Justification“, 75.

<sup>352</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 177f. [Hervorhebung B. M.].

involves are unjustified, and, by extension, one is unjustified in making that response [...].“<sup>353</sup>

Genau besehen ist für Schellenberg nicht nur erheblich, wie die Handlungen zu beurteilen sind, die unmittelbar zur Überzeugung geführt haben. Auch die Handlungen, die zu dem epistemischen Habitus des Subjekts geführt haben, fließen in die Bewertung ein.<sup>354</sup> Dagegen kann man einwenden, dass dies viel zu hohe Forderungen an die Rechtfertigung auch einfacher Überzeugungen stellt. Subjekte, die sich nicht um die Ausbildung der Erkenntnis besonders förderlicher Charakterzüge bemüht haben, wären demzufolge auch nicht in gewöhnlichen Sinneserkenntnissen gerechtfertigt. Auch gibt Schellenberg nicht an, wie intensiv dieses Bemühen sein muss und was gegeben sein muss, damit es als erfolgreich bezeichnet werden kann. Dies macht es so gut wie unmöglich (sowohl bei sich selbst als auch bei anderen Subjekten), bei einer Überzeugung beurteilen zu können, ob sie gerechtfertigt ist oder nicht.

Und auch abgesehen von der Forderung nach entsprechender Formung des epistemischen Charakters, führt diese Konzeption der deontologischen Rechtfertigung zu kontraintuitiven Ergebnissen. Angenommen *S* erfüllt alle Pflichten, reflektiert kritisch auf alle seine Überzeugungen und ist bestrebt, seine Überzeugungen der Wirklichkeit anzupassen. Trotzdem erkennt *S*, dass eine bestimmte Überzeugung Ergebnis von Vorurteilen ist. Gemäß Schellenbergs Ablehnung des doxastischen Voluntarismus kann *S* diese Überzeugung aber nicht willentlich verändern. Wenn diese Überzeugung also bestehen bleibt, ist *S* nach dem deontologischen Modell dennoch in dieser Überzeugung gerechtfertigt, da es alle seine Pflichten erfüllt hat.<sup>355</sup> Da dies unplausibel ist, scheint die Pflichterfüllung allein für Rechtfertigung nicht ausreichend zu sein. Ein weiteres Problem ist die Unterscheidung zwischen subjektiven und objektiven epistemischen Pflichten.<sup>356</sup> Ist *S* nur unverantwortlich, wenn es epistemische Pflichten verletzt, um die es weiß? Oder reicht es aus, dass diese Pflichten objektiv bestehen, damit bei einer Verletzung von Unverantwortlichkeit gesprochen werden kann? Um dies zu illustrieren, sei auf ein Beispiel von Alston verwiesen:

„*S* has lived all his life in an isolated primitive community where everyone unhesitatingly accepts the traditions of the tribe as authoritative. These have to do

---

<sup>353</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 182.

<sup>354</sup> So auch W. P. Alston, demzufolge Folgendes dazuzählt: „(a) activities that bring influences to bear, or withhold influences from, a particular candidate, or field of candidates, for belief, and (b) activities that affect our general belief-forming habits or tendencies.“ ALSTON, *Beyond „Justification“*, 75.

<sup>355</sup> Vgl. GRUNDMANN, *Der Wahrheit auf der Spur*, 252f.

<sup>356</sup> Vgl. PLANTINGA, *Warrant: The current Debate*, 19f.

with alleged events distant in time and space, about which *S* and his fellows have no chance to gather independent evidence. *S* has never encountered anyone who questions the traditions, and these traditions play a key role in the communal life of the tribe. Under these conditions it seems clear to me that *S* is in no way to blame for forming beliefs on the basis of the traditions. He has not failed to do anything he could reasonably be expected to do. [...] *S* is deontologically justified, but he is not believing in a truth-conductive way.“<sup>357</sup>

Es ist schwer zu sagen, wie nach Schellenberg die Überzeugungen von *S* beurteilt werden müssten. Dass seine Ausführungen unterkomplex sind und viele Fragen offen lassen, kann anhand einer elaborierteren Theorie der Rechtfertigung verifiziert werden: R. Swinburne hat eine Theorie der Rechtfertigung entwickelt, die hinreichend komplex ist, um den genannten Schwierigkeiten zu entsprechen. Er unterscheidet dabei fünf Stufen der Rechtfertigung ( $R_1-R_5$ ) einer Überzeugung. Dabei stehen die Begriffspaare *synchrone-diachrone* sowie *subjektive-objektive* Rechtfertigung im Mittelpunkt.<sup>358</sup> Synchron gerechtfertigt ist eine Überzeugung *p* für *S*, wenn *p* durch die *S* zur Verfügung stehenden Evidenzen wahrscheinlich gemacht wird. Dabei kann die Überzeugung nur scheinbar, d.h. lediglich durch die subjektiven Standards von *S*, wahrscheinlich gemacht werden, was die erste Stufe der Rechtfertigung bildet:

„A subject *S* who believes that *p* will have what I call a synchronically subjectively justified belief or rational<sub>1</sub> belief, if and only if his belief that *p* is based on and rendered probable, given his inductive criteria, by his total actual evidence.“<sup>359</sup>

---

<sup>357</sup> ALSTON, William P., The Deontological Conception of Epistemic Justification, in: Ders., Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge, Ithaca 1989, 115-152, 145. Ähnlich, aber mit einer Unterscheidung zwischen *justification* und *blamelessness*: „Someone who grows up in a religious society and is taught to listen to the deliverances of an oracle can be epistemically blameless in believing those deliverances even though her belief may not really be supported by the evidence and so is objectively *unjustified*.“ RUSSEL, Bruce, Epistemic and Moral Duty, in: STEUP, Matthias (Hg.), Knowledge, Truth and Duty, New York 2001, 34-48, 36. Explizit Partei für die Möglichkeit der Rationalität, trotz regelmäßiger Falschheit, ergreifend (z.B. in einer Dämonenwelt) R. Foley: „[W]e think that what it is rational for a person to believe is a function of what it is appropriate for him to believe given his perspective.“ FOLEY, Richard, What's Wrong with Reliabilism, in: The Monist 68 (1985), 188-201, 193.

<sup>358</sup> Vgl. SWINBURNE, Faith and Reason, 34-82; vgl. dazu ALSTON, William P., Swinburne on Faith and Belief, in: PADGETT, Alan G. (Hg.), Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne, Oxford 1994, 21-37, 29-31; SCHULZ, Theorie des Glaubens, 72-81; 88-96.

<sup>359</sup> SWINBURNE, Faith and Reason, 53.

Das Subjekt kann sich aber auch irrtümlich auf diese Art gerechtfertigt wähnen, etwa wenn eine Evidenz, die dem Subjekt zur Verfügung steht, nicht ausreichend gewürdigt wird. Rational<sub>2</sub> dagegen ist *S* bezüglich einer Überzeugung, wenn diese tatsächlich, also nach objektiven Standards, wahrscheinlich gemacht wird:

„A subject *S* who believes that *p* has what I shall call an objectively internally justified belief or rational<sub>2</sub> belief, if and only if *p* is, in fact, rendered logically probable by his evidence [...].“<sup>360</sup>

Zu beachten ist hierbei, dass Swinburne im Hinblick auf diese Stufen der Rationalität keine deontologischen Bewertungsmaßstäbe verwendet. Da auch er den doxastischen Voluntarismus strikt ablehnt (und dies sogar aus logischen Gründen)<sup>361</sup>, kann Rechtfertigung nicht in der Erfüllung von Pflichten bestehen. Vielmehr geht es auf dieser Ebene einzig darum, dass die Überzeugung subjektiven oder objektiven Standards entspricht, ohne dass dies „(a) auf einer kritischen Untersuchung [...] bzw. Prüfung der vorliegenden Beweisgründe etc. beruht und (b) ihre eigene Bewußtwerdung bzw. die einer möglichen Abweichung, geschweige denn die der Notwendigkeit jener Untersuchung voraussetzt.“<sup>362</sup>

Epistemische Pflichten werden erst hinsichtlich der diachronen Rechtfertigung relevant. Obwohl Überzeugungen dem Subjekt zunächst unwillentlich widerführen, könne man dennoch versuchen, sie zu überprüfen und dadurch besser zu rechtfertigen oder gegebenenfalls zu verwerfen. Dabei sind drei Aspekte einer Überzeugung der Überprüfung unterworfen: „seeking more evidence [...]; checking the calculations we have used, given our criteria; and investigating whether our inductive criteria are the correct ones.“<sup>363</sup> Darüber hinaus entwickelt Swinburne Maßstäbe, anhand derer eruiert werden kann, ob eine Prüfung der Überzeugung geboten ist. Dafür sind drei Faktoren maßgeblich:

„(1) it is probably important to have a true belief on the issue; (2) it is probable that more investigation will yield a more probably true belief; and (3) the probable ‚cost‘ of investigation is not too high, given the other claims on our time, and money, and energy.“<sup>364</sup>

Eine Überzeugung ist nun diachron gerechtfertigt, wenn sie synchron gerechtfertigt ist und zudem in ausreichendem Maß geprüft wurde. Da Swinburne es für logisch unmöglich hält,

---

<sup>360</sup> SWINBURNE, *Faith and Reason*, 54.

<sup>361</sup> Vgl. *ebd.*, 24f.

<sup>362</sup> SCHULZ, *Theorie des Glaubens*, 74.

<sup>363</sup> SWINBURNE, *Faith and Reason*, 67.

<sup>364</sup> *Ebd.*, 68.

sich synchron für nicht gerechtfertigt zu halten und trotzdem an seiner Überzeugung fest zu halten, ergibt sich das Problem, das gegen Schellenberg ins Feld geführt wurde, nicht: dass man zwar alle Pflichten erfüllt hat (folglich diachron gerechtfertigt ist), seine Überzeugungen aber dennoch nicht für ausreichend begründet hält. Diachrone Rechtfertigung geht immer mit (zumindest subjektiver) synchroner Rechtfertigung einher. Auch in Bezug auf die diachrone Rechtfertigung kann man zwischen subjektiver und objektiver Rechtfertigung unterscheiden. Auf der ersten Stufe der diachronen Rechtfertigung handelt es sich um eine rationale<sub>3</sub> Überzeugung:

„First, there is the subject's belief being based on what he regarded as adequate investigation (by his own criteria, and so – in his view – by correct criteria.) A belief so based I shall term a rational<sub>3</sub> belief.“<sup>365</sup>

Die Überprüfung ist bei dieser Form der Rationalität dergestalt, dass das Subjekt der Überzeugung ist, die eigenen Standards zu erfüllen (natürlich besteht dabei die Möglichkeit, dass S fälschlicherweise davon ausgeht, dass es den eigenen Standards genügt). Wird diese Bedingung nicht erfüllt (ist sich also das Subjekt bewusst, dass es seinen Pflichten gemäß seine eigenen Rationalitätsstandards nicht erfüllt), dann handelt es tatsächlich unverantwortlich („a result of culpably (or quasi-culpably) inadequate investigation.“<sup>366</sup>).

Genügt das Subjekt in seiner Prüfung der Überzeugung dagegen tatsächlich den eigenen Standards (und glaubt das nicht nur, wie im Falle von Rationalität<sub>3</sub>), dann ist es diesbezüglich rational<sub>4</sub>:

„A belief is rational<sub>4</sub> if it is rational<sub>1</sub> and the subject has devoted the appropriate amount of time and money to investigate it, given the probability (on his own criteria and basic beliefs) that investigation would significantly affect its probability [...].“<sup>367</sup>

Dem Subjekt aus dem Beispiel von Alston müsste man beispielsweise diese Stufe der Rationalität zuerkennen. Rational<sub>5</sub> ist die Überzeugung dann, wenn die Überprüfung nicht nur den *eigenen* Standards, sondern *objektiven* Standards genügt (und auch die synchrone Rechtfertigung objektiv gegeben ist):

---

<sup>365</sup> SWINBURNE, Faith and Reason, 70.

<sup>366</sup> Ebd., 71. Vgl. dazu SCHULZ, Theorie des Glaubens, 75.

<sup>367</sup> SWINBURNE, Faith and Reason, 70.

„And then there is the subject having rational<sub>2</sub> belief which is based on adequate investigation by correct criteria of adequacy [...]. Such a belief is objectively diachronically justified; I shall term such a belief rational<sub>5</sub>.“<sup>368</sup>

Versucht man Schellenbergs eigenen Ansatz mit diesem Instrumentarium zu analysieren, ergeben sich einige Schwierigkeiten. Durch die Unterscheidung zwischen synchroner und diachroner Rechtfertigung, würde es Schellenberg zwar gelingen, das kontraintuitive Ergebnis im Falle verantwortlichen Verhaltens trotz unzureichender evidentialer Rechtfertigung zu vermeiden. In Bezug auf den unmittelbaren Umgang mit einer Überzeugung ist jedoch nicht ganz klar, welchen Pflichten bzw. Standards das Subjekt genügen muss, damit die Überzeugung als gerechtfertigt bezeichnet werden kann.

„We mean that the proper exercise of *that individual's* thought and volition, something she was capable of successfully undertaking, would have led to such avoidance – that certain states and actions of hers would have been avoided had her thought and volition been conformed to what reason requires: that is, had her thought and volition been conformed to what is most strongly supported by reasons concerning thought and action that would have been revealed to her by investigation adequate to her situation.“<sup>369</sup>

Hier zeigt sich, dass das Subjekt nicht nur davon überzeugt sein muss, seine eigenen Standards oder sogar objektive Standards zu erfüllen. Es muss diesen Standards vielmehr tatsächlich entsprechen. Damit geht Schellenbergs Forderung über die Rationalität<sub>3</sub> im System Swinburnes hinaus. Sind es nun aber objektive oder subjektive Standards, denen das Subjekt in seinem Umgang mit Überzeugungen tatsächlich genügen muss? Da die Standards eben jene sind, die durch adäquate Nachforschung durch das Subjekt erkannt werden können, scheint es sich um subjektive Standards zu handeln. Das Problem ist damit aber nur verschoben. Denn nun stellt sich die Frage, welchen Standards diese Evaluation eigener Standards genügen muss. Ob Schellenbergs personale Rechtfertigung im Sinne der Rationalität<sub>4</sub> oder Rationalität<sub>5</sub> verstanden werden muss, lässt sich also nicht entscheiden, sodass seine Konzeption der personalen Rechtfertigung als zumindest mangelhaft bezeichnet werden muss.

---

<sup>368</sup> SWINBURNE, Faith and Reason, 70f. Es gibt natürlich, das ist auch Swinburne bereit zuzugeben (vgl. Faith and Reason, 70), noch eine Reihe weiterer Kombinationsmöglichkeiten, vgl. dazu SCHULZ, Theorie des Glaubens, 92-95.

<sup>369</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 181f.

### 4.3 Rechtfertigung von Propositionen und Überzeugungstypen

Schellenberg identifiziert die Frage nach der Rechtfertigung von Propositionen und Überzeugungen (*types*), sofern es nicht möglich ist, Überzeugungen nicht-argumentativ – also ohne allgemein zugängliche Evidenzen – zu rechtfertigen. Sieht man davon ab, dann gilt, dass die Rede von Überzeugungen ein „indirect way of referring to the doctrinal claims in question being true or probably true“<sup>370</sup> sein muss. Da Rechtfertigungen ohne allgemein zugängliche Evidenzen nicht dem Ziel der Wahrheit dienen, schließt Schellenberg sie kurz darauf explizit aus dem aus, was er *epistemische* Rechtfertigung nennt.<sup>371</sup> Eine Proposition *p* scheint also unter genau denselben Bedingungen gerechtfertigt zu sein, unter denen auch die Überzeugung, dass *p* gerechtfertigt ist.

Im Falle der Überzeugungen gilt bekanntlich: „We are dropping person-relativity and saying that for *anyone and everyone* the proper exercise of thought and volition would lead to the relevant avoidance [...] insofar as his investigation was *as good as could be*.“<sup>372</sup> In Swinburnes Terminologie könnte man deshalb geneigt sein, in diesem Fall von einer rationalen Überzeugung auszugehen: Eine solche basiert tatsächlich auf guten Evidenzen und auch die Überprüfung der Überzeugung entspricht den dafür angemessenen Kriterien. Oder man fasst diese objektive Art der Rechtfertigung, einem Hinweis Schellenbergs folgend<sup>373</sup>, externalistisch auf: Nach dem Reliabilismus etwa ist eine Überzeugung genau dann gerechtfertigt, wenn sie auf einem objektiv verlässlichen Prozess beruht.<sup>374</sup> Es mag erstaunlich erscheinen, aber im Text findet sich kein Hinweis darauf, in welchem Verhältnis das Subjekt zu den rechtfertigenden Faktoren stehen muss. Das liegt daran, dass Schellenberg bei dieser Art von Rechtfertigung von allen spezifischen Umständen gänzlich absehen will: „to see this, notice that in the former case we at least *may be* assessing the merits of a certain *thought-disposition type* [...] and need not presuppose that it is realized in anyone [...].“<sup>375</sup> Man kann diese Art der Rechtfertigung also beurteilen, ohne voraussetzen zu müssen, dass die entsprechende Überzeugung überhaupt in einem Subjekt realisiert ist. Demnach kann die Rechtfertigung auch gar nicht davon abhängen, wie eine Überzeugung von einem bestimmten Individuum gebildet wird. Die Perspektive, die für die Beurteilung der Rechtfertigung entscheidend ist, ist vielmehr jene der Beobachter („So let us say that if a proposition actually is certainly true

---

<sup>370</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 169.

<sup>371</sup> Vgl. ebd., 171.

<sup>372</sup> Ebd., 182.

<sup>373</sup> Vgl. ebd., 170, Fn. 6.

<sup>374</sup> Vgl. GRUNDMANN, Der Wahrheit auf der Spur, 297-299.

<sup>375</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 170.

or probable, *given our information*, then it deserves a positive evaluation [...]"<sup>376</sup> ). Diese positive Bewertung trifft dabei eine nicht näher spezifizierte Gruppe aus Experten („Obviously, only professional investigators will be in a position to use *this* ‚should‘“<sup>377</sup>). Sollten diese feststellen, dass es ausreichend Evidenzen für die Überzeugung gibt, dass es keine Götter auf dem Olymp gibt, dann ist diese Überzeugung gerechtfertigt, völlig unabhängig davon, wie ein bestimmtes Individuum dazu steht. Und wenn dieses Individuum diese Überzeugung völlig zufällig oder durch irrationale oder unverlässliche Methoden erwirbt, ist die Überzeugung dennoch gerechtfertigt. Dies ist jedoch mit der üblichen Verwendung des Wortes *Rechtfertigung* inkompatibel, nach dem die Personenrelativität essentiell zu diesem Begriff gehört. In einer Minimalbestimmung (vor jeder Differenzierung zwischen Internalismus und Externalismus) ist *S* genau dann gerechtfertigt, wenn:

- „(1) *S* zum Zeitpunkt *t* vorläufig im Besitz rechtfertigungsrelevanter Faktoren ist,
- (2) diese Faktoren erkenntnistheoretisch adäquat sind und
- (3) *S* seine Meinung, dass *p*, auf diese Faktoren stützt.“<sup>378</sup>

Unabhängig von dieser Personenrelativität kann es sich jedoch nicht um die Eigenschaft der Rechtfertigung handeln. Es gibt natürlich einen epistemischen Wert von Überzeugungen, der unabhängig vom Subjekt und der Weise ist, wie eine Überzeugung zustande kommt: dabei handelt es sich um die Eigenschaft, *wahr zu sein*. Ein Überzeugungstyp, dass *p*, ist nach dieser Auffassung genau dann gerechtfertigt, wenn *p* wahr ist.<sup>379</sup> Was Schellenberg unter Rechtfertigung von Propositionen und Überzeugungstypen versteht, ist folglich nichts anderes, als was gemeinhin als *Wahrheit* bezeichnet wird.

#### 4.4 Welche epistemischen Urteile gefällt werden können

Ist der Begriff der Rechtfertigung demnach ungeeignet für das weitere Vorgehen? Schellenberg will durch seine *Modes* ja gerade zeigen, dass religiöse Überzeugungen objektiv nicht gerechtfertigt sein können. Um nach seinem Begriff der Rechtfertigung zu dem Urteil kommen zu können, dass die Überzeugung, dass ein *Ultimate* existiert, nicht gerechtfertigt ist,

---

<sup>376</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 176 [Hervorhebung B. M.].

<sup>377</sup> Ebd., 182f.

<sup>378</sup> GRUNDMANN, Thomas, Internalismus und Externalismus der Rechtfertigung, in: KOMPA, Niko / SCHMIDRANZER, Sebastian (Hgg.), Grundkurs Erkenntnistheorie, Münster 2014, 63-79, 66.

<sup>379</sup> Nach Alston „by common consent, justification is distinct from truth [...]. False beliefs can be justified.“ ALSTON, William, Epistemic Desiderata, in: Philosophy and Phenomenological Research 53 (1993), 527-551, 535.

müsste er einfach die Argumente für und wider die Existenz des *Ultimates* abwägen und schließlich ein Urteil fällen. Doch sein Anspruch in den *Modes* ist allgemeiner. Wie sich noch zeigen wird, diskutiert er dort nicht einzelne Argumente, die für oder gegen die Existenz des *Ultimates* sprechen, sondern vielmehr dafür, dass es aus prinzipiellen Gründen (zumindest prinzipiell auf der gegenwärtigen Entwicklungsstufe) nicht möglich ist, in dieser Überzeugung propositional gerechtfertigt zu sein; und diese Möglichkeit bleibt tatsächlich – trotz seines speziellen Rechtfertigungsbegriffs – bestehen. Wenn es auch nicht möglich ist, unabhängig von den spezifischen Umständen des Erkenntnissubjekts zu bestimmen, ob dieses gerechtfertigt ist oder nicht, so spricht doch nichts dagegen, dass man unabhängig von diesen Umständen untersuchen kann, ob die Rechtfertigung einer bestimmten Proposition (in diesem Fall: dass es ein *Ultimate* gibt) überhaupt *möglich* sein kann:

„It could be, for example, that philosophical investigations provide good support for the idea that a certain (negative) feature is present in a certain type of response to a religious claim, which makes that type of response unworthy of being chosen or pursued [...].“<sup>380</sup>

Um dies zu erreichen, muss nachweisbar sein, dass *p* (bzw. die entsprechende epistemische Einstellung dazu) so beschaffen ist, dass seine Rechtfertigung notwendigerweise unzureichend ist. Wie sich zeigen wird, ist genau dies Schellenbergs Vorgehen bei den skeptischen *Modes*: Jede *mögliche* Rechtfertigung des *belief*, dass ein *Ultimate* existiert, ist objektiv betrachtet demnach fehlerhaft. Sämtliche Gründe, die die Wahrheit dieser Proposition zu stützen scheinen, reichen für den entsprechenden *belief* dennoch nicht aus.

#### 4.5 Fazit

Wie sich gezeigt hat, ist Schellenbergs Konzept der Rechtfertigung äußerst lückenhaft und entsprechend ergänzungsbedürftig. Die personale Rechtfertigung ist einerseits zu anspruchsvoll: Es kann nicht erwartet werden, dass jeder Mensch sich um die Ausbildung eines erkenntnisfördernden Charakters bemüht. Auch scheint es kontraintuitiv zu sein, jemandem die Rechtfertigung abzusprechen, wenn derjenige zwar gute Gründe für eine Überzeugung hat, sich in der Vergangenheit aber nicht um die angemessene Ausbildung seiner epistemischen Tugenden bemühte. Zudem bleibt unklar, wie man jemals zu einem Urteil darüber kommen kann, ob diese Bedingungen in einem bestimmten Fall erfüllt sind oder nicht. Auf

---

<sup>380</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 179.

der anderen Seite fordert Schellenberg zu wenig ein: Da in der Konzeption das fehlt, was bei Swinburne synchrone Rechtfertigung genannt wird, sind Fälle von gerechtfertigten Überzeugungen denkbar, die einer intuitiven Bewertung deutlich widersprechen. Zudem konnte im letzten nicht aufgeklärt werden, ob es sich um subjektive oder objektive Pflichten handelt, die das Subjekt erfüllen muss. Da die personale Rechtfertigung für die Beurteilung der *Modus* aber keine Rolle mehr spielt, können diese Mängel als zweitrangig betrachtet werden. Als weit problematischer hat sich Schellenbergs Auffassung der objektiven Rechtfertigung erwiesen. Wie gezeigt wurde, hat diese Sicht mit der epistemischen Rechtfertigung im eigentlichen Sinn nicht mehr viel gemeinsam: Gerechtfertigt sind nach dieser Auffassung einfach jene Überzeugungen, für die es aus Beobachterperspektive ausreichend Evidenzen gibt. In diesem allgemeinen Sinne ist dann jedoch nur die Aussage möglich, dass bestimmte Überzeugungen nicht gerechtfertigt sein können. In einem positiven Sinn kann man so verallgemeinert jedoch nicht von Rechtfertigung sprechen. Um beim Beispiel von Schellenberg zu bleiben: Die Überzeugung, dass es keine Götter auf dem Olymp gibt, ist nicht schlechterdings für jedes mögliche Subjekt gerechtfertigt, auch wenn sie mit größter Wahrscheinlichkeit zutreffend ist.

## IV Die skeptischen *Modes*

### 1 Grundlegung

#### 1.1 Das Wesen der Skepsis

Eines der ältesten und wirkmächtigsten skeptischen Argumente ist das sogenannte *Agrippa-Trilemma*<sup>381</sup>, das unter dem Namen *Münchhausen-Trilemma* zu großer Popularität gelangt ist.<sup>382</sup> Dabei wird auf ein Problem hingewiesen, das bei jedem Versuch, eine Überzeugung zu begründen, auftritt. Jede Begründung muss demnach einen der folgenden drei Wege beschreiten:

„Mit dem Tropus des unendlichen Regresses sagen wir, daß das zur Bestätigung des fraglichen Gegenstandes Angeführte wieder einer anderen Bestätigung bedürfe und diese wiederum einer anderen und so ins Unendliche, so daß die Zurückhaltung folge, da wir nicht wissen, wo wir mit der Begründung beginnen sollen.“<sup>383</sup>

„Um den Tropus aus der Voraussetzung handelt es sich, wenn die Dogmatiker, in den unendlichen Regress geraten, mit irgend etwas beginnen, das sie nicht begründen, sondern einfach und unbewiesen durch Zugeständnis anzunehmen fordern.“<sup>384</sup>

„Der Tropus der Diallele schließlich entsteht, wenn dasjenige, das den fraglichen Gegenstand stützen soll, selbst der Bestätigung durch den fraglichen Gegenstand bedarf. Da wir hier keines zur Begründung des anderen verwenden können, halten wir uns über beide zurück.“<sup>385</sup>

Durch keine dieser Strategien scheint es zu gelingen, eine Überzeugung wirklich zu rechtfertigen; da eine andere Möglichkeit nicht in Aussicht steht, wird grundsätzlich zweifelhaft, ob es möglich ist, eine Überzeugung zu *begründen*.<sup>386</sup>

---

<sup>381</sup> Vgl. RICKEN, Friedo, Antike Skeptiker, München 1994, 86.

<sup>382</sup> Vgl. ALBERT, Hans, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen 1991, 13-18.

<sup>383</sup> SEXTUS EMPIRICUS, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, I, 166.

<sup>384</sup> Ebd., I, 168.

<sup>385</sup> Ebd., I, 169.

<sup>386</sup> Der *Fundationalismus* kann als Versuch betrachtet werden, den Begründungsabbruch zu legitimieren, der *Kohärenzismus* dagegen setzt auf die gegenseitige Stützung von Überzeugungen, vgl. WILLIAMS, Michael, Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology, Oxford – New York 2001, 58-127. Auch der infinite Regress findet Anhänger, vgl. KLEIN, Peter, When Infinite Regresses Are Not Vicious, in: Philosophy and Phenomenological Research 63 (1993), 718-729.

Diese und ähnliche *Tropen* respektive Argumentationsschemata<sup>387</sup> (Schellenberg lehnt sich daran an, wenn er seine Argumente *Modes* nennt, was die englische Übersetzung des Ausdrucks *tropoi* ist) macht sich der *Pyrrhonische Skeptiker* zu Nutzen, um sich jeglichen Urteils zu enthalten.<sup>388</sup> Diese Enthaltung von allen Überzeugungen ist dabei keine bloß theoretische Übung, sondern ist vielmehr praktischer Natur: Der *Pyrrhonische Skeptiker* strebt nach dem Zustand der Gemütsruhe, der *ataraxia*.<sup>389</sup> Dabei enthält er sich auch der Überzeugung, dass keine Überzeugung gerechtfertigt ist. Ein solcher „negative[r] *Metadogmatismus*“<sup>390</sup> würde nämlich offensichtlich einen Selbstwiderspruch darstellen. Der Skeptiker übt sich stattdessen vielmehr in einer bestimmten Technik: Jedem Urteil stellt er ein gegenteiliges entgegen; da keines der beiden seine Überlegenheit ausweisen kann, wird dadurch die Urteilsenthaltung provoziert.<sup>391</sup> Und selbst die *Tropen* werden nicht als Argumente betrachtet, denen man vernünftigerweise zustimmen muss. Es reicht, wenn damit Verwirrung gestiftet wird (sodass die Urteilsenthaltung provoziert wird.) Sextus beschreibt dies in einem aussagekräftigen Bild:

„Bei allen skeptischen Schlagworten muß man sich vorher darüber im klaren sein, daß wir nichts über ihre unbedingte Wahrheit versichern, wo wir doch zugeben, daß sie auch sich selbst aufheben können, indem sie zusammen mit den Dingen, über die sie geäußert werden, sich selbst ausschalten, so wie die Abführmittel nicht nur die Säfte aus dem Körper treiben, sondern auch sich selbst zusammen mit den Säften abführen.“<sup>392</sup>

So stellt der Skeptiker überhaupt keine Theorie auf, sondern macht jeden Erkenntnisanspruch, der an ihn herangetragen wird, durch seine *Tropen* zunichte; sein Leben richtet er lediglich nach den jeweiligen Gewohnheiten der Menschen, wodurch die Gemütsruhe erreicht werden soll.<sup>393</sup>

<sup>387</sup> Vgl. RICKEN, Antike Skeptiker, 69.

<sup>388</sup> Der Name geht auf *Pyrrhon von Elis* zurück, vgl. RICKEN, Antike Skeptiker, 13-18. Die wichtigste Quelle für diese Strömung der antiken Skepsis stellt der *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis* von Sextus Empiricus dar. Die zweite einflussreiche Schule antiker Skepsis ist die sogenannte *Akademische Skepsis*, vgl. RICKEN, Antike Skeptiker, 29-67; eine gute Einführung in die antike Skepsis ist neben Ricken GABRIEL, Markus, Antike und moderne Skepsis zur Einführung, Hamburg 2008, 39-42; und Ders., Skeptizismus und Idealismus in der Antike, Frankfurt a. M. 2009, 39-129.

<sup>389</sup> Vgl. SEXTUS EMPIRICUS, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, I, 12.

<sup>390</sup> RICKEN, Antike Skeptiker, 74.

<sup>391</sup> Vgl. ebd., 101-110. „Seine Behauptungen entsprechen folglich keiner kognitiven Norm der Wahrheit. Er stellt nicht einfach fest, dass wir nichts wissen können oder dass aller Dogmatismus in die Aporie der Isosthenie gerät. Sein performatives Verfahren ist vielmehr durch und durch rhetorisch, d.h., es bezweckt Überredung und nicht Überzeugung.“ GABRIEL, Antike und moderne Skepsis, 74.

<sup>392</sup> SEXTUS EMPIRICUS, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, I, 206.

<sup>393</sup> Zur Frage, ob die Gemütsruhe auf diese Weise erreichbar ist, vgl. GABRIEL, Skeptizismus und Idealismus in der Antike, 130-183.

In der Neuzeit<sup>394</sup> dagegen spielt die Skepsis nur noch eine theoretische, keine praktische Rolle mehr. Descartes berichtet in der ersten seiner *Meditationen*, dass er aufgrund der selbst vielfach erlebten Irrtümer „einmal alles von Grund aus umstoßen und von den ersten Grundlagen an neu beginnen müsse, wenn ich endlich einmal etwas Festes und Bleibendes in den Wissenschaften ausmachen wolle.“<sup>395</sup> Um dieses Feste und Bleibende auszumachen, bedient er sich daher des *Methodischen Zweifels*, um „in ebenso vorsichtiger Weise bei dem nicht ganz Gewissen und Unzweifelhaften wie bei dem offenbar Falschen die Zustimmung zurückzuhalten, [...] wenn ich in einer jeden irgendeinen Grund zum Zweifeln antreffe.“ Die Sinneserkenntnis wird zweifelhaft, da sie unter Umständen auf Täuschung beruhen könnte, „und es ist ein Gebot der Klugheit, niemals denen ganz zu trauen, die auch nur einmal uns getäuscht haben.“<sup>396</sup> Indem Descartes darauf verweist, dass man niemals sicher sagen könnte, ob man träumt oder wacht, zeigt er, dass nicht nur jede Sinneserfahrung falsch sein könnte, sondern dass „die gesamte Menge unserer Überzeugungen über die Außenwelt [...] insgesamt nur aus falschen Überzeugungen bestehen könnte.“<sup>397</sup> Doch selbst in einem solchen Zustand würden beispielsweise die Gegenstände der Mathematik und allgemeine metaphysische Erkenntnisse nicht in Zweifel gezogen. Dies wird erst mit der Einführung seines berühmten *Genius Malignus* zweifelhaft, „der höchst mächtig und verschlagen [...], allen seinen Fleiß daran gewandt habe mich zu täuschen“<sup>398</sup>. So scheint es so zu sein, dass keine einzige, auch nicht die einfachste und selbstverständliche Verstandesoperation, sichere Erkenntnis gewähren kann. Es bleibt stets die Möglichkeit, dass sie Produkt einer undurchschaubaren Täuschung ist. Wenn aber nur das absolut Gewisse und Unzweifelhafte verdient, geglaubt zu werden, dann gibt es nichts, was diesem Zweifel entrinnen kann. Obwohl diese Form der Skepsis *Cartesische Skepsis* genannt wird, war Descartes selbst kein Skeptiker. Über das berühmte *Cogito*<sup>399</sup> und den Beweis der Existenz Gottes, gelangt er zu dem Schluss, dass man von klaren und distinkten Erkenntnissen überzeugt sein darf. Es widerspräche nämlich dem Wesen des bewiesenen Gottes, dass er ein Betrüger sei.<sup>400</sup> Obwohl Descartes' Lösung des skeptischen Problems kaum Anklang gefunden hat, so ist doch die

---

<sup>394</sup> Auch im Mittelalter spielte die Skepsis keine unbedeutende Rolle, vgl. PERLER, Dominik, Zweifel und Gewissheit: skeptische Debatten im Mittelalter, Frankfurt a. M. 2006.

<sup>395</sup> DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, I, 1. Zum Folgenden vgl. RÖD, Wolfgang, Descartes: Die Genese des Cartesianischen Rationalismus, München 1995, 46-75. GABRIEL, Markus, Die Erkenntnis der Welt – Eine Einführung in die Erkenntnistheorie, Freiburg i. Br. 2012, 162-191.

<sup>396</sup> DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, I, 5.

<sup>397</sup> GABRIEL, Die Erkenntnis der Welt, 167.

<sup>398</sup> DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, I, 16.

<sup>399</sup> Ebd., II, 3.

<sup>400</sup> Ebd., III, 42.

durch ihn ins Feld geführte Möglichkeit des umfassenden Irrtums ein entscheidendes Motiv der Entwicklung der Erkenntnistheorie in der Neuzeit geworden.<sup>401</sup>

## 1.2 Schellenbergs Skepsis

Der erste Satz in *The Wisdom to Doubt* lautet: „Reason requires us to be religious skeptics.“<sup>402</sup> Damit schränkt Schellenberg den Umfang seiner Skepsis bereits beträchtlich ein. Zwar wird sich zeigen, dass sich auch nicht-religiöse Überzeugungen durch seine Überlegungen als ungerechtfertigt erweisen können; dennoch ist er bestrebt, einer globalen Skepsis, in der jede Überzeugung fragwürdig wird, zu entgehen. Bereits im Vorwort von *The Wisdom to Doubt* äußert er dies in aller Deutlichkeit:

„But perhaps the most honest and straightforward answer [...] is that to be inquirers at all – and the Pyrrhonian *skeptikoi*, given the meaning of that label, really ought to pay more attention to this – we must suppose that there is a real world to be examined and worth examining, and also suppose that what seems best and strongest in experience and reason is telling us something about it, and may, over time, tell us a good deal more. If we did not do so, we would be prohibited from arriving at any fuller understanding of the truth that may be possible for us, truth of the sort that inquirers seek.“<sup>403</sup>

Damit scheint Schellenberg zuzugestehen, dass er zwar keine Widerlegung der radikalen Skepsis für erfolgsversprechend hält; wenn man das Ziel der Wahrheitssuche aber nicht ganz aufgeben will, muss man sich darauf verlassen, dass es prinzipiell möglich ist, die Wahrheit zu erkennen.<sup>404</sup> Das Einzige, was menschlichen Subjekten auf dem Weg zur Erkenntnis der Wahrheit bleibt, ist *what seems best and strongest in experience and reason*; auch wenn dies natürlich keine Garantie dafür bieten kann, dass dieses Streben von Erfolg gekrönt ist.

---

<sup>401</sup> Vgl. GABRIEL, Markus, An den Grenzen der Erkenntnistheorie: Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus, Freiburg i. Br. 2008, 24-42.

<sup>402</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 1.

<sup>403</sup> Ebd., xiii. Es ist sehr zweifelhaft, ob Schellenberg den Pyrrhonischen Skeptiker an dieser Stelle recht verstanden hat. Diese bestreiten auf keinen Fall, dass es Erkenntnis geben kann, da sie sich sonst in einen offensichtlichen Selbstwiderspruch begeben würden: „Der Pyrrhoneer kann die Urteilstenhaltung insofern nicht ein-für-allemal zu seiner Einstellung machen, als er sich nicht *aus Gründen* für sie entscheiden kann, ohne inkonsistent zu werden.“ VOGT, Katja Maria, Skepsis und Lebenspraxis: Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen, Freiburg i. Br. – München 1998, 173; vgl. dazu auch ORTEGA, Daniel Menchaca, Der Pyrrhonismus und die selbstbezogene Negation. Ansätze für eine Grundbestimmung der philosophischen Skepsis, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 71 (2017), 536-559.

<sup>404</sup> „[T]he natural desire for truth makes epistemic self-trust a requirement [...].“ ZAGZEBSKI, Epistemic Self-Trust and the *Consensus Gentium* Argument, 22.

Schellenberg unterscheidet vier Arten des religiösen Zweifels. *Common skepticism* ist Zweifel in Bezug auf eine bestimmte religiöse Proposition bzw. auf eine begrenzte Menge von bestimmten religiösen Propositionen. Typisch hierfür ist der Fall eines vormals Gläubigen, der seinen Glauben verliert, ohne von der Unwahrheit des Glaubens überzeugt zu sein: „Often, in contemporary philosophy of religion, the proposition in question is the proposition ‚There is a God‘ – perhaps together with certain propositions logically connected to it.“<sup>405</sup> Die zweite Stufe, der *categorical skepticism*, ist Zweifel, der sich auf die Gesamtheit religiöser Propositionen bezieht. Einem so gearteten Skeptizismus gemäß zweifelt man also nicht nur an einer bestimmten religiösen Proposition, sondern daran, dass überhaupt irgendeine religiöse Proposition wahr ist. Er bezieht sich also auf die Disjunktion aller religiösen Behauptungen. Daraus folgt, dass ein solcher Skeptiker daran zweifelt, dass es eine *Ultimate Reality* gibt: „Put otherwise, they are doubtful about the proposition ‚There is truth in religion‘, which is equivalent to the proposition ‚At least one religious proposition is true‘ [...].“<sup>406</sup>

*Capacity skepticism* bezeichnet den Zweifel an der Fähigkeit der Menschen, hinsichtlich der Existenz oder der Natur einer *Ultimate Reality* gerechtfertigte Überzeugungen zu erwerben. Laut Schellenberg ist die Behauptung, die in dieser Form der Skepsis in Zweifel gezogen wird, folgende: „Human beings are capable of discovering at least some basic truths concerning religion.“<sup>407</sup> Dabei sind zwei Formen denkbar: Der *unqualified capacity skepticism* ist ein grundsätzlicher Zweifel an der Fähigkeit des Menschen, gerechtfertigte Überzeugungen über die *Ultimate Reality* zu erwerben, bezieht also auch zukünftige Entwicklungen mit ein. Der *qualified capacity skepticism* dagegen zweifelt lediglich daran, dass diese Fähigkeit zum gegenwärtigen Zeitpunkt vorliegt.<sup>408</sup>

Der *complete skepticism* schließlich ergibt sich, wenn die Folgen des *capacity skepticism* bedacht werden: Wenn es zweifelhaft ist, dass der Mensch die Fähigkeit hat, zu gerechtfertigten Überzeugungen über die *Ultimate Reality* zu kommen, dann ist auch die Gesamtheit der religiösen Überzeugungen zweifelhaft: „Indeed, anyone who is skeptical about our possessing this capacity is going to be skeptical also about whether there is such a reality as the one in question.“<sup>409</sup> Aus dem *capacity skepticism* folgt also der *categorical skepticism*, die Kombination der beiden nennt Schellenberg *complete skepticism*.

---

<sup>405</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 97. Dies entspricht dem, was J. Diller *lokalen Atheismus* nennt, vgl. DILLER, Jeanine, Global and Local Atheism, in: International Journal for Philosophy of Religion 79 (2016), 7-18, 8f.

<sup>406</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 98f.

<sup>407</sup> Ebd., 99.

<sup>408</sup> Vgl. ebd., 99f.

<sup>409</sup> Ebd., 100f.

Die Skepsis, die laut Schellenberg von der Vernunft gefordert wird, ist der *categorical skepticism*: „[I]t is a *categorical* religious skepticism that I will be arguing is justified: skepticism as to whether *any* religious claim is true.“<sup>410</sup> Die Frage ist natürlich, wodurch die folgenden skeptischen *Modes* aufzeigen sollen, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind. Am Ende des *Subject Mode* macht Schellenberg dazu (offensichtlich fürchtend, dass er sich in einen Selbstwiderspruch verstrickt) folgende bemerkenswerte Aussage:

„And in referring to unrecognized evidence and the impact of the four properties, they do not claim that these represent how things must *always* be for humans, or even that this is *definitely* how things are at present. Rather, it is modestly claimed that things *may* be thus and so, since this is enough to justify doubt for beings as limited as we are.“<sup>411</sup>

Damit scheint er zu sagen, dass es gar nicht darum geht, direkt dafür zu argumentieren, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt seien. Vielmehr sollten die *Modes* zeigen, dass eine Vielzahl von Überzeugungen (darunter auch religiöse) *möglicherweise* nicht gerechtfertigt ist, weil Rechtfertigungsstandards gelten *könnten*, die nicht erfüllt werden können. Die Skepsis würde sich damit in erster Linie auf Überzeugungen über unsere epistemische Situation beziehen. Demnach würde sie zeigen, dass man nicht gerechtfertigt davon überzeugt sein kann, dass man gerechtfertigte Überzeugungen erster Stufe haben kann (etwa die Überzeugung, dass ein *Ultimate* existiert). Damit wäre Schellenberg dem pyrrhonischen Skeptizismus weit näher, als es zunächst schien.<sup>412</sup> Für eine solche Interpretation scheint auch die Ausgangsfrage zu sprechen, die zu Beginn des Arguments aufgeworfen wurde: „We might be inclined to say that the proper verdict for *S* to deliver to the community at large is that belief that *p* is *justified*, and that our proper response would be to *accept* this verdict.“<sup>413</sup> Auch diese Stelle kann man so interpretieren, dass es gar nicht um die Frage geht, ob der *belief that p* für *S* gerechtfertigt ist, sondern vielmehr darum, ob *S* gerechtfertigt davon überzeugt sein kann, dass sein *belief that p* gerechtfertigt ist.

---

<sup>410</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 3.

<sup>411</sup> Ebd., 48f.

<sup>412</sup> Dazu Sextus Empiricus: „Daß diese Schlagworte jedoch Behauptungsunfähigkeit anzeigen, ist offenbar, glaube ich. Denn wer sagt: ‚Vielleicht ist es so‘, setzt dem Sinne nach auch das, was dem zu widerstreiten scheint, also das ‚Vielleicht ist es auch nicht so‘, weil er darüber, daß es so ist, ja nicht bestimmt aussagt. Ebenso verhält es sich auch in den anderen Fällen.“ SEXTUS EMPIRICUS, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis, I, 195; vgl. dazu GABRIEL, *An den Grenzen der Erkenntnistheorie*, 28. Auch GRECO, John, *Reflective Knowledge and the Pyrronian Problematic*, in: TURRI, John (Hg.), *Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa*, Dordrecht u. a. 2013, 179-191, 180.

<sup>413</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 27.

Eine solche Interpretation birgt aber große Probleme. Vor allem müsste Schellenberg zeigen, dass eine Überzeugung nur dann gerechtfertigt ist, wenn auch eine gerechtfertigte Metaüberzeugung vorliegt (nämlich die Überzeugung, dass man in der ursprünglichen Überzeugung gerechtfertigt ist).<sup>414</sup> Ein solcher Versuch ist aber an keiner Stelle in seinem Werk zu erkennen. Dann aber würde er nicht an sein Beweziel kommen, nämlich Zweifel an religiösen Überzeugungen zu rechtfertigen. Bei seinen allgemeinen Erwägungen über den Zweifel sagt er zudem deutlich, dass dieser durch eine Metaüberzeugung gerechtfertigt werden kann:

„But of course there is also a belief lurking here: namely, the belief that it is good to withhold judgement – call this the belief that *q*. And no doubt there is a mental judgement in favor of *q*.“<sup>415</sup>

Eine solche Metaüberzeugung zu begründen, ist die Aufgabe der *Modes*. Man kann also davon ausgehen, dass Schellenberg im Blick auf religiöse Überzeugungen einen „negative[n] Metadogmatismus“<sup>416</sup> vertritt. Seine Argumente dienen nicht dazu, dadurch Zweifel an religiösen Überzeugungen zu säen, dass darauf hingewiesen wird, dass sie *möglicherweise* nicht gerechtfertigt sind. Schellenberg will stattdessen direkt *für* eine bestimmte Überzeugung argumentieren: die Überzeugung nämlich, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind. Dadurch entsteht erst die Gefahr, dass die *Modes* auf sich selbst angewendet werden. Sollten die Konklusionen der *Modes* nach ihren eigenen Standards nicht gerechtfertigt sein, wäre diesbezüglich lediglich Zweifel gerechtfertigt, wodurch sie sich selbst aufhöben.<sup>417</sup>

### 1.3 Voraussetzungen der *Modes* und Ziel der Argumentation

Doch wie kann Schellenberg nach seinen Maßgaben dafür argumentieren, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind? Klar ist, dass es ihm nicht darum geht, einzelne Subjekte der Unverantwortlichkeit bezüglich ihrer religiösen Überzeugungen anzuklagen. Dass einzelne Personen in ihren religiösen Überzeugungen gerechtfertigt sein können, hält er für unbestritten: „To put it another way, many individuals may be justified in holding religious or irreligious beliefs even if religious and irreligious beliefs (the *types* now) are not

---

<sup>414</sup> Vgl. dazu das sogenannte *Descartes' Principle*: „In order to know any proposition *P*, one must know to be satisfied any condition which one knows to be necessary for one's knowing *P*.“ WRIGHT, Crispin, Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon, in: Mind 100 (1991), 87-226, 91.

<sup>415</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 104.

<sup>416</sup> RICKEN, Antike Skeptiker, 74.

<sup>417</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, xii.

justified for them or for anyone else.“<sup>418</sup> Es geht ihm darum aufzuzeigen, dass religiöse Überzeugungen objektiv (in Schellenbergs Terminologie: dass Überzeugungen als *Typen*) nicht gerechtfertigt sind.<sup>419</sup> Wie gezeigt worden ist, sind *belief-types* dann nicht gerechtfertigt, wenn sie aus der (gut informierten) Beobachterperspektive wahrscheinlich nicht wahr sind.<sup>420</sup> Eine Möglichkeit bestünde folglich für Schellenberg darin, Argumente für die Existenz des *Ultimates* zu analysieren und aufzuzeigen, dass keines dieser Argumente stichhaltig ist. Da er (vorläufig) nicht-evidentialistische Begründungen ausschließt,<sup>421</sup> könnte man einige Argumente für die Existenz Gottes (die *per definitione* Argumente für die Existenz des *Ultimates* darstellen) aus der Untersuchung ausschließen (so z. B. Pascals Wette, Argumente aus der moralischen Erfahrung oder auch die *Reformierte Erkenntnistheorie*). Schellenberg könnte dann immer noch eine Reihe von klassischen Argumenten für die Existenz Gottes einer Prüfung unterziehen (wie das ontologische Argument, das kosmologische Argument und das teleologische Argument) und aufweisen, dass sie die Existenz Gottes plausibilisieren können.<sup>422</sup> Doch die konkrete Gestalt von Argumenten spielt in Schellenbergs Vorgehen keine Rolle. Auch folgert er aus der Tatsache, dass es keine Einigkeit über die Schlüssigkeit der Argumente für die Existenz Gottes gibt, nicht, dass es keine guten Argumente dafür gibt.<sup>423</sup> Dass konkrete Argumente keine tragende Rolle in seiner Argumentation spielen, liegt auch deshalb nahe, da Schellenberg, selbst wenn er alle Argumente für die Existenz Gottes als untrifftig erwiesen hätte, nur einen Teil der Argumente für die Existenz des *Ultimates* erfasst hätte. Doch er will allgemeiner bleiben. Nicht nur die faktisch existierenden Argumente seien mangelhaft; es sei aus prinzipiellen Gründen unmöglich, für die Existenz des *Ultimates* zu argumentieren.

Dazu setzt Schellenberg – wenn auch nicht immer in wünschenswerter Klarheit – voraus<sup>424</sup>, dass ein Subjekt die *prima facie* gut begründete Überzeugung hat, dass das *Ultimate* exis-

---

<sup>418</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 5.

<sup>419</sup> „[W]hat I am most directly concerned with in this book are belief types, not belief tokens [...].“ Ebd.

<sup>420</sup> Vgl. III.4.3.

<sup>421</sup> *Evidentialistisch* in diesem Sinne bedeutet, dass sich der Rechtfertigungsstatus einer Überzeugung danach bemisst, wie wahrscheinlich sie von den gegebenen Evidenzen gemacht wird, vgl. WOLTERSTORFF, Nicholas, *Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?*, in: PLANTINGA, Alvin / WOLTERSTORFF, Nicholas (Hgg.), *Faith and Rationality: Reason and Belief In God*, Notre Dame 1983, 135-186, 136.

Im V. Kapitel wird aufgezeigt, inwiefern seine Überlegungen dennoch Potential für solche Denkfiguren bieten.

<sup>422</sup> Vgl. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 46-114.

<sup>423</sup> Vgl. OPPY, Graham, Über die Aussichten erfolgreicher Beweise für Theismus oder Atheismus, in: BROMAND, Joachim / KREIS, Guido (Hgg.), *Gottesbeweise: von Anselm bis Gödel*, Berlin 2011, 599-642.

<sup>424</sup> Sehr deutlich ist es im *Subject Mode*: „And suppose that after what she regards as extended and careful examination of all the relevant evidence she can lay her hands on, *S* correctly concludes that, in the evidence carefully examined, the positive evidence in relation to *p* is dominant, leaving her, on balance, with good evidence that *p* is true (evidence, let us say, making *p* quite probable).“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 27.

tier. Die *Modes* sollen dann zeigen, dass auch durch Evidenzen sehr gut begründete Überzeugungen sich im Letzten als nicht gerechtfertigt erweisen. Im Sinne der Argumentation kann also vorausgesetzt (und muss nicht erst gezeigt) werden, dass religiöse Überzeugungen *prima facie* evidentialistisch gut begründet sein können; sei es etwa durch die genannten Argumente für die Existenz Gottes oder auch durch religiöse Erfahrungen.<sup>425</sup> Dabei muss nicht vorausgesetzt werden, dass sämtliche religiösen Überzeugungen einer Person den gleich hohen Rechtfertigungsbedingungen genügen. Wenngleich Schellenberg auch die religiöse Praxis für die Bestimmung von religiösen Überzeugungen für maßgeblich hält, so hat sich doch gezeigt, dass auch die simple Überzeugung, dass das *Ultimate* existiert, in diesem Sinne bereits religiös ist.<sup>426</sup> Daneben ist Schellenberg bemüht, *religious disbelief*, als ungegerechtfertigt zu erweisen. Dies wird im Folgenden weitgehend vernachlässigt, da dieses Ergebnis vorwiegend für die Entwicklung der *skeptischen Religion* bedeutsam ist, die in der vorliegenden Arbeit jedoch keine Rolle spielt.

---

Im *Object Mode*: „For suppose we think that it does or must exist.“ Ebd., 52. Im *Retrospective Mode*: „The believer, confident in the reliability of the circumstances in which his belief was formed, has now been given reason to *question* that reliability. To respond with the same belief that is being questioned in this way is to commit the very offense of which he is accusing my argument.“ Ebd., 87.

<sup>425</sup> Solche Erfahrungen können auch als Evidenzen interpretiert werden, vgl. WIERTZ, Oliver J., „Es ist immer, überall und für jeden falsch, etwas aufgrund von ungenügenden Beweisen zu glauben“. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft unter den Bedingungen der Moderne, in: Ders., (Hg.), Katholische Kirche und Moderne, Münster 2015, 189-258.

<sup>426</sup> Vgl. III.3.7.

## 2 Die skeptischen *Modes*

### 2.1 Überblick

In *The Wisdom to Doubt* präsentiert Schellenberg vier verschiedene Tropen oder *Modes*: den *Subject Mode*, den *Object Mode*, den *Retrospective Mode* und den *Prospective Mode*. Alle *Modes* haben das Ziel, die Überzeugung, dass es ein *Ultimate* gibt, als ungerechtfertigt zu erweisen.<sup>427</sup> Darüber hinaus ist es im Interesse Schellenbergs, keinem globalen Skeptizismus das Wort zu reden. Gewöhnliche, gut begründete Überzeugungen sollen also nicht von den Argumenten betroffen sein. Auch ist Schellenberg bestrebt zu verhindern, dass die Konklusionen der eigenen Argumentation zum Opfer fallen, sodass sie gleichermaßen als ungerechtfertigt bezeichnet werden müssten.

Der *Subject Mode* versucht über die Endlichkeit der menschlichen Erkenntnis zu zeigen, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind. Der *Object Mode* dagegen setzt bei der potentiell aus dem Begriff des *Ultimates* folgenden Unerkennbarkeit desselben an. *Retrospective Mode* und *Prospective Mode* versuchen durch den Blick auf Vergangenheit und Zukunft zu erweisen, dass die Gegenwart einer verlässlichen Überzeugungsbildung über das *Ultimate* abträglich ist, weswegen man sich einer Überzeugung enthalten sollte.

Es ist möglich, die vier Argumente verschieden zu gruppieren. Schellenberg selbst fasst *Subject Mode* und *Object Mode* im 5. Kapitel unter dem Begriff *Limitation Mode* zusammen, *Retrospective Mode* und *Prospective Mode* dagegen werden zum *Immaturity Mode* vereint.<sup>428</sup> Dies röhrt daher, dass erstere die grundsätzliche Begrenzung endlicher Subjekte als Ausgangspunkt ihrer Argumentation wählen. Zweitere dagegen versuchen aus dem Zeitpunkt, an dem wir uns befinden und seinem Verhältnis zu Vergangenheit oder Zukunft skeptisches Potential zu schlagen.

Andererseits kann auch der *Prospective Mode* dem *Subject Mode*, sowie der *Retrospective Mode* dem *Object Mode* zugeordnet werden. Wie der *Subject Mode* argumentiert der *Prospective Mode* mit der möglichen Unrepräsentativität der gegebenen Evidenzen, bezogen aber im Besonderen auf die gegenwärtige Zeit. Der *Retrospective Mode* ist dem *Object Mode* in dem Sinne ähnlich, dass beide von einem *capacity skepticism* ausgehen, also zunächst die (mögliche) Unfähigkeit der Erkenntnis des *Ultimates* begründen, um daraus abzuleiten, dass Überzeugungen über dessen Existenz nicht gerechtfertigt sind.<sup>429</sup> Im Folgenden wird die

<sup>427</sup> „In short, in *The Wisdom to Doubt* we find not only a description of religious skepticism, but also a justification for its good reasons.“ FABRIS, Adriano, *Skepticism, Involvement, Faith: From Weischedel to Schellenberg*, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 43-52, 48.

<sup>428</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 112.

<sup>429</sup> Vgl. DRAPER, *Faith Without God*, 61f.

gewählte Reihenfolge Schellenbergs eingehalten (*Subject Mode, Object Mode, Retrospective Mode, Prospective Mode*), auf etwaige Parallelen und Ähnlichkeiten aber fortlaufend hingewiesen.<sup>430</sup>

## 2.2 Der *Subject Mode*

### 2.2.1 Evidenzen

Der Begriff der *evidence* oder *Evidenz*<sup>431</sup> ist für das Verständnis des *Subject Modes* von erheblicher Bedeutung: Aufgrund der Begrenztheit der zur Verfügung stehenden Evidenzen sind laut Schellenberg eine Reihe von Überzeugungen (darunter auch religiöse) nicht gerechtfertigt. Da dieser Begriff auch in den übrigen *Modes* eine gewisse Rolle spielt, soll er hier zunächst etwas ausführlicher dargestellt werden.

#### 2.2.1.1. Charakterisierung des Begriffs und Möglichkeiten der Ignoranz<sup>432</sup>

Bevor Schellenberg die verschiedenen Möglichkeiten durchgeht, wie im Erkenntnisprozess Evidenzen ignoriert werden können, führt er den Begriff als solchen ein. Ganz allgemein sei eine Evidenz „anything providing support for the truth or falsity of a proposition or blocking such support.“<sup>433</sup> Evidenzen werden also durch ihre Funktion der Stützung definiert; nach J. Kim ist dies wesentlich für den Begriff: „[O]ne thing is ‚evidence‘ for another just in case the first tends to enhance the reasonableness or justification of the second. [...] A strictly nonnormative concept of evidence is not our concept of evidence; it is something that we do not understand.“<sup>434</sup> In einer Fußnote führt Schellenberg aus, dass das, was er unter blockierender Evidenz versteht, in der Literatur gemeinhin als *undercutting defeater* bezeichnet wird.<sup>435</sup> Dieser Begriff verweist auf eine Unterscheidung, die auf J. Pollock zurückgeht. Im Hinblick auf eine anfechtbare Überzeugung *p* unterscheidet dieser zwischen *rebutting defeater* (übertrumpfender Anfechtungsgrund) und *undercutting defeater* (unterminierender

<sup>430</sup> Unmittelbar nach der Darstellung der einzelnen skeptischen *Modes* folgt bei Schellenberg ein Kapitel über die Kombination dieser Argumente. Dadurch soll es möglich sein, die Prämissen der einzelnen Argumente besser zu stützen, vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 108-117. Wie sich aber zeigen wird, sind nicht die Prämissen der Argumente zweifelhaft, sondern allein die Schlussfolgerungen, die daraus gezogen werden. Deshalb wird Schellenbergs Kombination der *Modes* nicht eigens berücksichtigt.

<sup>431</sup> Ich verwende *Evidenz* als Übersetzung für den Begriff *evidence*. Im Deutschen wird dieser Ausdruck eigentlich anders verwendet, vgl. LOICHINGER, Ist der Glaube vernünftig?, 202-211.

<sup>432</sup> Ich übersetze *unrecognized* mit *ignoriert*, ohne jedoch damit eine hier nicht intendierte Schuldfrage aufzuwerfen zu wollen.

<sup>433</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 15.

<sup>434</sup> KIM, Jaegwon, What Is ‚Naturalized Epistemology‘?, in: TOMBERLIN, James (Hg.), Philosophical Perspectives, Bd. 2: Epistemology, Atascadero 1988, 381-405, 390f.

<sup>435</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 15, Fn. 1.

Anfechtungsgrund). Wenn  $S$  eine Evidenz  $E$  für die Überzeugung  $p$  hat, dann ist bezogen darauf ein *rebutting defeater* ein Anfechtungsgrund, der direkt gegen die Wahrheit von  $p$  spricht. Ein *undercutting defeater* dagegen ist ein Anfechtungsgrund, welcher die Stützungsrelation zwischen  $E$  und  $p$  aufhebt.<sup>436</sup> Wenn man beispielsweise einen roten Gegenstand sieht, dann ist die Rechtfertigung der Überzeugung, dass sich ein roter Gegenstand im Sichtfeld befindet, durch die Information unterminiert, dass dieser Gegenstand durch rotes Licht beleuchtet wird. Es ist kein übertrumpfender Anfechtungsgrund, da die Wahrheit der Überzeugung nicht direkt in Zweifel gezogen wird. Die Stützung der Überzeugung durch den Rotindruck wird jedoch durch die zusätzliche Information aufgehoben.<sup>437</sup>

Wie wahrscheinlich eine Evidenz eine Proposition machen muss (wie stark also die Stützung sein muss, damit es sich tatsächlich um eine Evidenz handelt) führt Schellenberg nicht aus. Diese Unterbestimmtheit setzt sich auch in der ersten Präzisierung fort: Unter *good evidence* sei das zu verstehen, was eine Proposition sicher oder wahrscheinlich wahr macht, wenn nichts anderes in Betracht zu ziehen ist; daneben gibt es auch *good evidence*, dass eine Proposition falsch ist.<sup>438</sup> Es fällt auf, dass nicht angegeben wird, inwiefern sich *good evidence* von *evidence* schlechthin unterscheidet. Eine Möglichkeit bestünde ggf. darin, einen bestimmten Wahrscheinlichkeitswert zuzuweisen und z. B. bei einer Wahrscheinlichkeit größer 0.5 von *good evidence* zu sprechen.<sup>439</sup> Eine andere Möglichkeit bestünde darin, diesen Terminus direkt über die Funktion bei der Überzeugungsbildung zu definieren. Als *good evidence* könnte dann das bezeichnet werden, was (für sich genommen) ausreichend für die Rechtfertigung einer Überzeugung ist. Dass Schellenberg eigens anführt, dass *good evidence* das ist, was eine Proposition wahr oder wahrscheinlich macht, wenn man keine anderen Evidenzen berücksichtigen muss, lässt darauf schließen, dass er genau diese Bedeutung ins Auge fasst. Wenn nämlich die einzige zu berücksichtigende Evidenz eine Proposition wahrscheinlich wahr macht, dann ist die Überzeugung, dass diese Proposition wahr ist, auch gerechtfertigt. Darüber hinaus lässt Schellenberg gänzlich offen, worin die Beziehung von Evidenz und Proposition besteht, durch die diese durch jene wahrscheinlich gemacht wird. Dass dies einen Bezug zur epistemischen Glaubwürdigkeit einer Proposition hat (obgleich dies nicht explizit eingeführt wird), zeigt sich noch klarer am ersten Beispiel, das Schellenberg anführt:

---

<sup>436</sup> Vgl. POLLOCK, John L., Contemporary Theories of Knowledge, Totowa 1986, 38f.

<sup>437</sup> Vgl. FELDMAN, Richard, Respecting the Evidence, in: Philosophical Perspectives 19 (2005), 95-119, 113.

<sup>438</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 15f.

<sup>439</sup> Vgl. ACHINSTEIN, Peter, Concepts of Evidence, in: Ders. (Hg.), Concepts of Evidence, New York 1983, 145-174, 154.

„You notice that GB faces a dilemma that typically moves a politician to lie, and that GB is a politician. What you notice provides good evidence that GB will lie. But you may also notice that GB almost never lies or that a solution to the dilemma that does not involve lying has just been presented to GB by another politician. In the former case what you notice provides good evidence that GB will not lie, and what you notice in the latter case blocks the support for the truth of the proposition that he will lie with which you began. Since all the things noticed here have a role to play in your attempt to determine whether GB will lie, the term ‚evidence‘ may plausibly be applied to them all.“<sup>440</sup>

Erst im nächsten Absatz wird der Bezug zur Rechtfertigung von Überzeugungen explizit hergestellt, wobei es bei der bloßen Einführung bleibt, ohne dass das Verhältnis genauer geklärt würde: „Evidence bears on the justification of a belief at some stage of inquiry if it provides some degree of support for the truth or falsity of the proposition expressing that belief, or if it blocks such support.“<sup>441</sup> Eine Evidenz (dabei kann davon ausgegangen werden, dass es sich um *good evidence* handelt) trägt positiv zur Rechtfertigung einer Überzeugung bei („*bears positively* on the justification of the belief“), wenn sie die Wahrheit der entsprechenden Proposition stützt oder die Stützung der Falschheit der Proposition unterminiert. Negativ trägt eine Evidenz dagegen zur Rechtfertigung einer Überzeugung bei („*bears negatively* on the justification of that belief“), wenn sie die Falschheit der Proposition stützt (übertrumpfender Anfechtungsgrund) oder die Stützung der Wahrheit blockiert (unterminierender Anfechtungsgrund).<sup>442</sup> Zwei Faktoren bleiben dabei unbestimmt: Wie lange nachgeforscht werden muss, damit eine Überzeugung gerechtfertigt ist und auch der dafür nötige Grad der Stützung bleibt im Dunkeln (*some degree of support*).

Wenn nun nach einer Zeit der Prüfung und der Berücksichtigung der relevanten Evidenzen der positive Beitrag zur Rechtfertigung einer Überzeugung durch eine bestimmte Evidenz bestehen bleibt, wird dieser Beitrag als *strongly positive* bezeichnet, die Evidenz ist ein *vin-dicator*. Das Gegenteil davon, ein *defeater*, liegt dann vor, wenn eine Evidenz *strongly negative* zu einer Proposition steht, d.h. wenn das Subjekt nach entsprechender Nachforschung keinen guten Grund für die Annahme hat, dass die Proposition wahr ist.<sup>443</sup>

---

<sup>440</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 16.

<sup>441</sup> Ebd.

<sup>442</sup> Ebd.

<sup>443</sup> Vgl. ebd., 16f.

Nach dieser kurzen Charakterisierung führt Schellenberg fünf Arten ein, wie im Erkenntnisstreben Evidenzen ignoriert werden können. Die Typisierung ist dabei nach eigener Auskunft zwar nicht erschöpfend („and perhaps there are other varieties of unrecognized evidence I have failed to recognize“), aber dennoch handelt es sich dabei Schellenberg zufolge um „distinct, non-overlapping classes“<sup>444</sup>. Die Evidenzen werden entsprechend ihrer besonderen Art der Ignoranz benannt.

Die erste Unterscheidung sieht Schellenberg zwischen „unrecognized evidence we are *capable* of recognizing“ und „unrecognized evidence we are *incapable* of recognizing“. Zweitere zerfallen in „undiscovered evidence“ und „undiscoverable evidence“. „Evidence we are *capable* of recognizing“ können ihrerseits nochmal in „inaccessible evidence“ und „accessible evidence“ unterteilt werden, wobei letztere wiederum „overlooked evidence“ und „neglected evidence“ als Unterarten aufweisen.<sup>445</sup>

Die erste Art der zugänglichen Evidenzen sind die *overlooked evidence*. Nach Schellenberg können zwei Umstände dazu führen, dass Evidenzen auf diese Art unerkannt bleiben: Obwohl die betreffende Evidenz „right there“ ist, wird sie aufgrund von unüberwindlichen Eigenschaften des kognitiven Apparats des Subjekts nicht zur Kenntnis genommen; oder dem Subjekt ist schuldlos nicht bewusst, dass besondere Aufmerksamkeit gefordert wäre. Wichtig festzuhalten ist, dass auch bei epistemisch vollkommen verantwortlichem Verhalten des Subjekts Evidenzen übersehen werden können.<sup>446</sup>

Die Zurechenbarkeit der Verfehlung unterscheidet *overlooked evidence* von *neglected evidence*. Auch diese sind „right there“ und folglich Teil der eigenen Evidenzen. Aber im Unterschied zu übersehenen Evidenzen ist in diesem Fall die Ignoranz dem Subjekt als Verfehlung zuzuschreiben. Folglich hätte es durch verantwortliches Verhalten verhindern können, dass die betreffenden Evidenzen unerkannt bleiben. Faktoren wie Faulheit und Selbstäuschung<sup>447</sup> sorgen dabei dafür, dass das Streben nach Wahrheit nicht den gebührenden Platz erhält: „[A] level of concern for the truth which I recognized as appropriate and could have instantiated would have revealed it [the counterevidence] to me.“<sup>448</sup> Schuldhaft ist dieser Fall deshalb, weil dem Subjekt bewusst ist, dass ein anderes Verhalten gefordert wäre.<sup>449</sup> Eine *inaccessible evidence*, so Schellenberg weiter, unterscheidet sich von einer zugänglichen Evidenz dadurch, dass „it is *not* there for the seeing, part of one's existing or present

---

<sup>444</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 17.

<sup>445</sup> Vgl. ebd., 18.

<sup>446</sup> Vgl. ebd., 18-20.

<sup>447</sup> Vgl. ebd., 20f.

<sup>448</sup> Ebd., 20.

<sup>449</sup> „I was aware – or culpably unaware – that such attentiveness was appropriate;“ Ebd.

evidence.“<sup>450</sup> Doch obwohl sie nicht Teil der eigenen Evidenzen sind, sind unzugängliche Evidenzen nicht in einem grundsätzlichen Sinn unzugänglich: Wenn wir sie zu Gesicht bekämen, könnten wir sie dennoch *als* Evidenzen erkennen, da unsere begrifflichen Ressourcen dafür ausreichten: „we would be able to recognize it *as* evidence were it to come before our minds“<sup>451</sup>; sie sind nur momentan außerhalb der Reichweite des Subjekts. Obwohl dies auch an unverantwortlichem Verhalten liegen könne, so müsse Schellenberg zufolge doch festgehalten werden, dass auch bei epistemisch tadellosem Verhalten aufgrund der menschlichen Endlichkeit immer Evidenzen außerhalb der Reichweite bleiben werden. In einem höheren Maße unzugänglich sind dagegen *undiscovered* und *undiscoverable evidence*. Diese bleiben unerkannt, weil unsere Begriffe und unser Erkenntnisvermögen („our present concepts and breadth of understanding“)<sup>452</sup> nicht so weit reichen, als dass sie erkannt werden könnten. Grund dafür ist, dass ein gewisses Maß an Fortschritt noch nicht stattgefunden hat. Die Entwicklung des menschlichen Geistes sei notwendigerweise endlich und selektiv, wodurch immer bestimmte Bereiche der Wirklichkeit ausgeklammert werden. Deshalb müsse man annehmen, dass es auch in unserer Zeit Bereiche gebe, die kognitiv noch nicht erschlossen sind, wodurch die entsprechenden Evidenzen unerkannt bleiben müssen.<sup>453</sup> Darüber hinaus könne man nicht ausschließen, dass es Evidenzen gibt, die dem Menschen niemals zugänglich sein werden. Diese werden als *undiscoverable evidence* bezeichnet.<sup>454</sup>

### 2.2.1.2 Der ontologische Status der Evidenzen

Aus Schellenbergs Ausführungen geht nicht in der wünschenswerten Genauigkeit hervor, wie sich die Weisen der Ignoranz von Evidenzen unterscheiden. Das liegt unter anderem daran, dass wesentliche ontologische Fragen nicht geklärt werden.<sup>455</sup> Th. Kelly nennt drei Fragen, die im Hinblick auf die Natur von Evidenzen zentral seien: 1) Welchen ontologischen Status haben Evidenzen? 2) Welche Beziehung besteht zwischen Subjekt und Evidenzen? 3) In welcher Beziehung stehen Evidenzen und gestützte Propositionen?<sup>456</sup>

---

<sup>450</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 21.

<sup>451</sup> *Ebd.*, 23.

<sup>452</sup> *Ebd.*

<sup>453</sup> Vgl. *ebd.*, 23f.

<sup>454</sup> Vgl. *ebd.*, 24-27.

<sup>455</sup> „I remain puzzled about the nature of evidence in Schellenberg’s epistemology.“ Vgl. ROTTSCHEFER, William A., Schellenberg’s Evolutionary Religion: How Evolutionary and How Religious?, in: *Religious Studies* 52 (2016), 475-496, Fn. 9.

<sup>456</sup> KELLY, Thomas, Evidence: Fundamental Concepts and the Phenomenal Conception, in: *Philosophy Compass* 3/5 (2008), 933-955, 939-341.

Am deutlichsten geht Schellenbergs Antwort auf die zweite Frage aus dem Text hervor. Dabei ist offensichtlich, dass Schellenbergs Position sich signifikant vom klassischen Evidentialismus unterscheidet. In dieser Theorie zählt zur Totalität der Evidenz nur das, was Teil des mentalen Lebens des Subjektes ist.<sup>457</sup> Wie in den Ausführungen über die Ignoranz von Evidenzen gezeigt wurde, ist es für Schellenbergs Ansatz geradezu zentral, dass diese dem Subjekt unbekannt bleiben können und damit keine mentalen Entitäten sind.<sup>458</sup> Man kann nicht einmal sagen, dass Evidenzen das sind, was vom Subjekt möglicherweise erkannt werden kann, da beispielsweise *undiscoverable evidence* prinzipiell unerkennbar sind.

Im Hinblick auf die dritte Frage fällt seine Antwort ebenso deutlich aus: „Let us say that *evidence* is anything providing support for the truth or falsity of a proposition or blocking such support.“<sup>459</sup> Evidenzen müssen also die entsprechende Proposition bestätigen, sie müssen deren Wahrscheinlichkeit erhöhen. Dies führt dann auch direkt zur Beantwortung der ersten Frage nach dem ontologischen Status von Evidenzen. In einem logischen Verhältnis zu einer Proposition – zu dem sowohl die Bestätigung als auch der Schluss auf die beste Erklärung gehört – kann eine Evidenz nur dann stehen, wenn sie selbst eine Proposition ist.<sup>460</sup> Die Wahrscheinlichkeit einer anderen Proposition erhöht eine Proposition aber tatsächlich nur, wenn sie selbst wahr ist. Zwar können Evidenzen auch unwahre Propositionen stützen; eine unwahre Proposition kann jedoch keine Evidenz für eine andere Proposition sein.<sup>461</sup> Evidenzen im Sinne Schellenbergs sind also keine objektartigen Entitäten (wie Sinnesdaten oder mentale Einzelvorkommnisse)<sup>462</sup>, sondern *wahre Propositionen*. Um auf diese Weise verstandene Evidenzen *als* Evidenz *für* eine weitere Proposition erkennen zu können, bedarf es zudem des entsprechenden Hintergrundwissens. Damit die Proposition, *dass Hannes Koplikflecken hat*, *S* als Evidenz für die Proposition, *dass Hannes Masern hat*, dienen

<sup>457</sup> FELDMAN, Richard, Having Evidence, in: CONEE, Earl / FELDMAN, Richard, Evidentialism: Essays in Epistemology, Oxford 2004, 219-241, 226f. Alston hält Rechtfertigung auf dieser Basis für unrealistisch: „The generally accepted principle of total evidence seems to require that one be able to survey one's complete body of beliefs in order to be sure that one has a complete grasp of the evidence for a given target belief. And that seems to go well beyond what anyone can do on reflection.“ ALSTON, Beyond „Justification“, 48. Schellenberg erklärt selbstbewusst, dass er vom weitverbreiteten Gebrauch abweicht: „Almost invariably we find philosophers talking about the total relevant evidence available to us or the total relevant evidence available to an investigator at the time of belief formation or the total relevant evidence one possesses at some time or other.“ SCHELLENBERG, A Reply to Wykstra, 103.

<sup>458</sup> Ich setze damit voraus, dass man einen privilegierten Zugang zu seinen eigenen mentalen Eigenschaften hat. Mentale Eigenschaft sind also Zustände, „to which one subject has privileged access, which he is necessarily in a better position to know about than anyone else.“ SWINBURNE, The Evolution of the Soul, 6.

<sup>459</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 15.

<sup>460</sup> Vgl. WILLIAMSON, Timothy, Knowledge and Its Limits, New York 2000, 194-200. Ähnlich Swinburne: „But, presumably, the only thing which can make a proposition probable is another proposition, or something formulable as a proposition; and so a person's evidence must consist of propositions which he believes, or has some inclination to believe.“ SWINBURNE, Faith and Reason, 17.

<sup>461</sup> Evidenzen in diesem Sinne sind nicht *doppelt potential*, vgl. ACHINSTEIN, Concepts of Evidence, 146.

<sup>462</sup> Vgl. KELLY, Evidence, 340.

kann, muss *S* um den Zusammenhang wissen, dass Koplikflecken regelmäßig bei Masern auftreten.<sup>463</sup>

Mit diesen Erkenntnissen ist es nun möglich, die verschiedenen Arten der Ignoranz deutlicher voneinander zu unterscheiden. Als Merkmal der *accessible evidence* wurde bestimmt, dass sie „part of ‚one’s own‘ evidence (such as one could take account of without taking account of any fact – apart from the fact of oversight itself – not previously encountered)“<sup>464</sup>, ist. Eine Möglichkeit bestünde darin, dass *S* in diesem Fall von der entsprechenden Proposition zwar überzeugt ist, dieser aber nicht das angemessene epistemische Gewicht im Hinblick auf eine bestimmte Überzeugung gibt (oder sie im Extremfall ganz vernachlässigt). Damit wäre der Forderung, dass die Evidenz bereits Teil der eigenen Evidenzen ist, am besten Rechnung getragen.<sup>465</sup> Oder es handelt sich dabei um bereits erhobene Daten, von denen man sich *leicht* überzeugen könnte.<sup>466</sup> Dafür spricht, dass der zweite Teil des Zitates eher dahingehend zu interpretieren ist, dass die Überzeugung von der entsprechenden Proposition erst erworben werden muss. Problematisch an dieser Lesart ist, dass unklar bleibt, wie *leicht* dieser Überzeugungserwerb sein muss. Damit wird der Unterschied zu den *inaccessible evidence* jedoch unscharf, von denen man ebenfalls noch nicht überzeugt ist. Bei diesen steht zumindest fest, dass eine bestimmte Erkenntnisleistung erbracht werden müssen, damit solche Evidenzen überhaupt erkannt werden können. Dafür kann man *inaccessible evidence* aber deutlicher von *evidence we are incapable of recognizing* unterscheiden. Das klarste Kriterium, das Schellenberg nennt, ist, dass man *inaccessible evidence* als Evidenzen erkennen könnte: „[W]e would be able to recognize it as evidence were it to come before our minds.“<sup>467</sup> Das nötige Hintergrundwissen, um die Evidenz einordnen zu können, ist in diesem Fall also bereits vorhanden; im Falle der *evidence we are incapable of recognizing* müsste es folglich erst erworben werden. Doch kann nicht nur die Fähigkeit fehlen, die Relation der Evidenz zu anderen Propositionen zu erkennen (was mit *Evidenz als Evidenz erkennen* gemeint ist); es ist auch möglich, dass einem Subjekt die begrifflichen Ressourcen

---

<sup>463</sup> Vgl. ACHINSTEIN, Concepts of Evidence, 162f.

<sup>464</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 17.

<sup>465</sup> Für diese Lesart spricht etwa folgender Satz: „Perhaps, for example, I give up my pet theory of the universe after a defeater that decisively shows it to be false is pressed on me from several quarters, and subsequently discover the clear makings of that very defeater in various articles and books I had been reading a short time before.“ Die Gegengründe wurden an und für sich bereits zur Kenntnis genommen, nur deren Auswirkungen auf die Theorie wurden nicht berücksichtigt.

<sup>466</sup> Dafür spricht zum Beispiel folgende Charakterisierung: „such as one could take account of without taking account of any fact – apart from the fact of oversight itself – not previously encountered.“ SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 17. Swinburne versteht z. B. *Evidenzen* als beobachtbare Daten: „Typically, *r* will report some observable datum, our evidence.“ SWINBURNE, Epistemic Justification, 62.

<sup>467</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 23.

fehlen, um die Proposition überhaupt zu verstehen.<sup>468</sup> Auch in diesem Fall bleibt die Proposition dem Subjekt natürlich als Evidenz verschlossen – und Schellenberg scheint von einer noch größeren Unzugänglichkeit auszugehen, wie sein Verweis auf Th. Kuhn zeigt. Das Hintergrundwissen und die Begriffe, um die Proposition zu verstehen, könnten in diesem Sinne nicht einfach durch normalwissenschaftlichen Fortschritt erworben werden. Vielmehr müsste sich ein Paradigmenwechsel vollziehen, damit *undiscovered evidence* zugänglich gemacht werden.<sup>469</sup> Noch tiefer verborgen wären die *undiscoverable evidence*, die sich dem menschlichen Verstehen prinzipiell widersetzen: entweder weil sie an sich unverständlich bleiben oder weil das nötige Hintergrundwissen fehlt.

### 2.2.2 Rekonstruktion des Arguments

Bevor das Argument einer Kritik unterzogen wird, soll es ausführlich dargestellt werden. Schellenberg geht bei seinen Ausführungen von der Perspektive des Erkenntnissubjekts und der Frage aus, welche Einstellung von diesem Subjekt vernüftigerweise einzunehmen ist. Ausgangspunkt ist eine epistemische Situation, in der *S* nach langer und sorgfältiger Prüfung zu dem Ergebnis kommt, dass seine Evidenzen eine Proposition *p* wahrscheinlich machen:

„And suppose that after what she regards as extended and careful examination of all the relevant evidence she can lay her hands on, *S* correctly concludes that, in the evidence carefully examined, the positive evidence in relation to *p* is dominant, leaving her, on balance, with good evidence that *p* is true (evidence, let us say, making *p* quite probable).“<sup>470</sup>

Zwei Bedingungen sind also erfüllt: Zum einen wurde die Untersuchung der Evidenzen ausführlich und sorgfältig durchgeführt;<sup>471</sup> zum anderen stützen diese untersuchten Evidenzen tatsächlich (*S* correctly concludes) die Überzeugung. Dennoch sei in Anbetracht der vielfältigen aufgezählten Möglichkeiten, dass Evidenzen ignoriert werden, die betreffende Überzeugung *nicht* gerechtfertigt. Der Begriff, der für die folgende Argumentation zentral ist, ist

---

<sup>468</sup> Vgl. RESCHER, Nicholas, Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis, in: Ders., Philosophische Vorstellungen: Studien über die menschliche Erkenntnis, Frankfurt a. M. 2012, 91-117, 96f.

<sup>469</sup> Vgl. KUHN, Thomas, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962.

<sup>470</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 27.

<sup>471</sup> Der Formulierung nach bestünde die Möglichkeit, dass *S* zwar davon überzeugt ist, dass die Untersuchung ausführlich und sorgfältig durchgeführt worden ist, es sich darüber aber täuscht. Auch dies würde dazu führen, dass die Überzeugung nicht gerechtfertigt ist. Von dieser Täuschungsmöglichkeit macht Schellenberg aber keinen Gebrauch, sodass sie übergangen werden kann, vgl. WYKSTRA, Stephen J., Facing MECCA: Ultimism, Religious Skepticism, and Schellenberg's „Meta-Evidential Condition Constraint Assent“, in: Philo 14 (2011), 85-100, 89.

der der *Repräsentativität*. Damit eine Überzeugung gerechtfertigt sei, müssten die zur Verfügung stehenden Evidenzen repräsentativ für die Gesamtheit der Evidenzen sein, wobei gelte: „Let us say that *S*'s examined body of evidence *E* is representative of the total body of relevant evidence *E\** just in case *E\** underwrites the same assessment of *p* as *E*.“<sup>472</sup> Wenn also *E p* wahrscheinlich macht, dann ist *E* für *E\** nur repräsentativ, wenn auch *E\* p* wahrscheinlich macht. Genau genommen werde die Überzeugung, dass die eigenen Evidenzen repräsentativ für die Gesamtheit der Evidenzen seien, von der Behauptung impliziert, dass die eigene Überzeugung die Welt tatsächlich repräsentiere; dies gehe nämlich über die Behauptung hinaus, dass diese Überzeugung von den eigenen Evidenzen gestützt werde: „[W]hen we express and endorse a *belief*, we are saying not just that the corresponding proposition is supported by evidence we know about, with the verdict of evidence we don't know about [...] left open, but rather that it is really true.“<sup>473</sup> Aus dem Wesen von Überzeugungen folge deshalb, dass man sie nur unter folgenden Bedingungen haben sollte:

„And such a response to a proposition is not one that should be made unless there is justification for believing that the *total* body of relevant evidence supports it; for that the total body of relevant evidence supports the proposition is entailed by its being really true.“<sup>474</sup>

Die Repräsentativität der eigenen Evidenzen muss also nicht nur faktisch bestehen; das Subjekt muss zudem gerechtfertigt davon überzeugt sein, dass dies der Fall ist. Doch genau diese Forderung könne das Subjekt aufgrund der Tatsache, dass es eine solche Vielzahl an Möglichkeiten gebe, wie Evidenzen ignoriert werden könnten, nicht erfüllen. Zwei Bedingungen seien nämlich erfüllt:

„(i) [T]here is good reason to think there is other evidence (of some kind) she has failed to recognize that bears on the truth of *p*, [...]  
 (ii) [T]here is good reason to be in doubt about whether the conjunction of this other evidence with *E* would result in a body of evidence that still makes the belief that *p* probable [...].“<sup>475</sup>

Im Rückgriff auf eine Bestimmung aus den Prolegomena<sup>476</sup> erklärt Schellenberg, dass eine Überzeugung in diesem Fall aus zwei Gründen nicht gerechtfertigt sei: Zum einen verfüge

---

<sup>472</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 28.

<sup>473</sup> Ebd., 29.

<sup>474</sup> Ebd.

<sup>475</sup> Ebd., 28.

<sup>476</sup> Vgl. Ders., *Prolegomena*, 219.

das Subjekt über zu wenige Evidenzen, um die Überzeugung zu rechtfertigen; zum anderen würde die Stützung der Überzeugung durch die verfügbaren Evidenzen blockiert: „[T]here is a defeater in information *available* to her, the defeater that emerges from *recognizing* the fact about the epistemic possibility of a defeater lurking in the unrecognized evidence.“<sup>477</sup> Diese Blockade führt dazu, dass man überhaupt keinen Grund mehr für die Überzeugung habe und gehe deshalb noch einmal über den bloßen Mangel an Evidenzen hinaus. Das Subjekt sei mit folgendem Argument konfrontiert, wodurch seine Evidenzen blockiert würden:

- „(1) If  $p$  is true, then the total evidence supports it. [...]“
- (2) [T]here is good reason to be in doubt about whether the total evidence supports  $p$ . [...]“
- (3) [T]here is good reason to be in doubt about whether  $p$  is true.“<sup>478</sup>

Die Konklusion (3) gehe als neue Evidenz in die verfügbaren Evidenzen des Subjekts ein, sodass die gegebenen Evidenzen blockiert seien und die betreffende Überzeugung evidential gar nicht mehr gestützt werde. Es scheint nun der Fall zu sein, dass dieses Argument auf alle Überzeugungen zutrifft und damit (sollte es schlüssig sein) alle Überzeugungen ungerechtfertigt sind, sodass eine globale Skepsis folgen würde. Das ist aber, wie Schellenberg bereits im Vorwort von *The Wisdom to Doubt* betont<sup>479</sup>, keineswegs seine Absicht. Und so weist er auf Überzeugungen hin, die so starke Evidenzen auf ihrer Seite hätten, dass man daraus schließen könne, dass die Evidenzen repräsentativ seien. Dazu zählen selbstevidente Überzeugungen, generelle moralische Überzeugungen, Sinnesüberzeugungen sowie allgemeine, gut bestätigte wissenschaftliche Überzeugungen.<sup>480</sup> Daneben gebe es noch Grenzfälle, die den klaren Fällen nahekommen und deshalb auch gerechtfertigt seien. Der größte Teil der Überzeugungen falle aber nicht darunter und sei deshalb auch nicht gerechtfertigt.

Um zu präzisieren, unter welchen Umständen Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind, entwickelt Schellenberg vier Eigenschaften, die als hinreichende Bedingungen dafür dienen sollen, dass eine Überzeugung unter das Verdikt von (ii) fällt und somit nicht gerechtfertigt sein kann. Zentral für diese Überlegung ist folgender Gedanke: „[T]he more and the more diverse unrecognized evidence we should expect there to be, the worse any argument against (ii)’s applicability must appear.“<sup>481</sup> Man müsse mit mehr Alternativen zu einer Überzeugung rechnen, je mehr der folgenden drei Eigenschaften sie habe: *precise, detailed, profound*.

---

<sup>477</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 28.

<sup>478</sup> Ebd., 29.

<sup>479</sup> Ebd., XIII.

<sup>480</sup> Ebd., 32.

<sup>481</sup> Ebd., 34.

Hinzu komme außerdem noch die Eigenschaft der Attraktivität. Diese trage zwar nicht zur Erfüllung von (ii) bei, weil es durch sie mehr Alternativen gebe, sondern deshalb, weil man aufgrund der Eigenheit der menschlichen Psyche damit rechnen müsse, dass man bei attraktiven Überzeugungen dazu neige, der Überzeugung widerstreitende Evidenzen nicht zur Kenntnis zu nehmen.<sup>482</sup>

Mit diesem Instrumentarium an der Hand will Schellenberg nun zweierlei aufweisen: erstens, dass Überzeugungen hinsichtlich der Existenz des *Ultimates* ungerechtfertigt sind. Und zweitens, dass seine Überlegungen sich nicht selbst aufheben. Überzeugungen hinsichtlich der Existenz des *Ultimates* (also sowohl, dass es existiert, als auch, dass es nicht existiert) hätten alle vier der genannten problematischen Eigenschaften. Dies treffe nicht nur auf spezifische *Ultimismen* zu, sondern auch auf den generischen *Ultimismus*. Aber auch die Überzeugung, dass es kein *Ultimate* gebe, könne nicht gerechtfertigt sein: Weil letztere durch die Wahrheit jeder religiösen Überzeugung widerlegt würde, gebe es eine enorme Menge an möglichen *defeatern* zu dieser Überzeugung.<sup>483</sup> Genau diese vier Eigenschaften fehlten aber der Überzeugung, die aus dem *Subject Mode* folge (nämlich die Überzeugung, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind), sodass die Gefahr, dass sie ungerechtfertigt sei und damit die gesamte Argumentation sich selbst aufhebe, nicht bestehe.<sup>484</sup>

### 2.2.2.1 Auf welche Argumente ist der *Subject Mode* anwendbar?

Das Problem, auf das Schellenberg aufmerksam macht, ist die Endlichkeit der zur Verfügung stehenden Evidenzen, die eine Überzeugung stützen. Evidenzen, die dem Subjekt erst nach der Überzeugungsbildung zur Kenntnis gelangen, können diese als falsch erweisen. Wenn der Wahrheitswert der Konklusion eines Arguments durch die Hinzufügung wahrer Prämisse verändert werden kann, dann wird dieses Argument als nicht-monoton bezeichnet. Diese Eigenschaft haben alle nicht-deduktiven Argumente, also induktiven Schlussformen im weiteren Sinne. Da sie gehaltserweiternd sind (d.h. dass ihre Konklusionen mehr enthalten, als bereits in den Prämissen gegeben ist), kann ihre Konklusion sich als falsch erweisen, obwohl

---

<sup>482</sup> Schellenberg fügt an dieser Stelle noch eine weitere Überlegung ein, die sein Argument stützen soll. Wenn man sich die Forschungsgeschichte ansehe, könne man erkennen, dass unerkannte Evidenzen eine Theorie meistens als falsch erwiesen hätten anstatt sie zusätzlich zu stützen. Deshalb könne man per *pessimistischer Induktion* darauf schließen, dass auch gegenwärtige Theorien und Überzeugungen sich als falsch erweisen werden, vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 39-42. Diesen Gedankengang werde ich hier nicht weiterverfolgen, da er in veränderter Form im *Retrospective Mode* wiederkehrt und in diesem Zusammenhang näher analysiert wird.

<sup>483</sup> Vgl. ebd., 42-47.

<sup>484</sup> Vgl. ebd., 47-49.

alle Prämissen wahr sind.<sup>485</sup> Unter den Argumenten für die Existenz Gottes gibt es natürlich auch solche, die deduktiv sind. Die Hinzufügung von wahren Prämissen kann deren Wahrheitswert demzufolge nicht verändern. Gilt Schellenbergs Argument also nur für induktive Argumente? Damit wäre die Bedrohung der Rechtfertigung von religiösen Überzeugungen weniger dramatisch, da man sich auf deduktive Argumente zurückziehen könnte. Dass Schellenberg dies jedoch für keinen gangbaren Weg hält, zeigt bereits die Tatsache, dass er unter Berücksichtigung des *Subject Modes* auch den ontologischen Gottesbeweis (eindeutig ein deduktives Argument) für bedroht hält.<sup>486</sup> Und tatsächlich kann auch die Wahrheit der Konklusion eines deduktiv gültigen Arguments angezweifelt werden. Ob diese nämlich wahr ist, hängt von der Wahrheit der Prämissen ab. Der Wahrheitswert der Prämissen wird durch den gültigen Schluss lediglich konserviert. Die Prämissen müssen ihrerseits begründet werden, was bekanntlich zum Münchhausen-Trilemma führt – das die drei untragbar erscheinenden Alternativen des infiniten Regresses, des logischen Zirkels und der dogmatischen Setzung anbietet – sodass die Wahrheit der Konklusion auf diese Weise zweifelhaft bleibt.<sup>487</sup> Und selbst wenn man dieses Problem befriedigend lösen könnte (etwa durch den Abbruch der Begründung durch *selbstevidente* Prämissen<sup>488</sup>), muss immer noch berücksichtigt werden, dass das Subjekt Schellenberg zufolge aus seiner Perspektive erkennen müssen, dass es sich um ein adäquates Argument für die Stützung seiner Überzeugung handelt.<sup>489</sup> Und natürlich kann sich das Subjekt auch darüber täuschen, dass es sich bei einem bestimmten Argument um ein deduktiv gültiges Argument handelt.<sup>490</sup> Deshalb sind Überzeugungen, die man auf deduktiv schlüssige Argumente zu stützen *glaubt*, auch fehlbar. Es können folglich im Vorhinein keine Argumente von der Kritik durch den *Subject Mode* ausgenommen werden.

---

<sup>485</sup> Vgl. LÖFFLER, Winfried, Einführung in die Logik, Stuttgart 2008, 27-33.

<sup>486</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 44f.

<sup>487</sup> Vgl. dazu ALBERT, Traktat über kritische Vernunft, 13-18.

<sup>488</sup> Zur Problematik der Letztbegründung aus theologischer Perspektive, vgl. LOICHINGER, Ist der Glaube vernünftig?, 196-201.

<sup>489</sup> Zu weiteren Implikationen dieser Perspektive für epistemologische Untersuchungen, vgl. WILLASCHEK, Marcus, Wissen, Zweifel, Kontext: Eine kontextualistische Zurückweisung des Skeptizismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 54 (2000), 151-172, 169-171.

<sup>490</sup> Vgl. HUME, David, A Treatise of Human Nature, I, 4. Vgl. dazu, POPKIN, Richard, David Hume: Sein Pyrrhonismus und seine Kritik des Pyrrhonismus, in: KULENKAMPFF, Jens (Hg.), David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Berlin 1997, 215-251; vgl. auch MUSGRAVE, Alan, Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus: Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie, Tübingen 1993, 195f.

### 2.2.2.2 Zweifel an der Repräsentativität

Ausgangspunkt für die skeptischen Konklusionen sind zwei Erkenntnisse über die epistemische Situation, mit denen Schellenberg zufolge jedes Subjekt konfrontiert ist. Diese lauten:

„(i) [T]here is good reason to think there is other evidence (of some kind) she has failed to recognize that bears on the truth of  $p$  [...].

(ii) [T]here is good reason to be in doubt about whether the conjunction of this other evidence with  $E$  would result in a body of evidence that still makes the belief that  $p$  probable – that is, good reason to be in doubt about whether, despite her positive evidence, she has avoided a situation in which the *unrecognized* evidence has a strongly *negative* bearing on that belief, constituting a *defeater* for it.“<sup>491</sup>

Doch was genau sagen diese Sätze über die epistemische Situation eines Subjekts aus? Unklar ist im Hinblick auf (i), welche Einstellung (*belief* oder *doubt*) Schellenberg im Blick hat. *Think*, wie es im Text selbst steht, sollte laut Schellenberg eigentlich als *belief* aufgefasst werden.<sup>492</sup> Kurz darauf im Text scheint Schellenberg sich dann aber doch für *doubt* auszusprechen, wenn er wie folgt kommentiert: „the idea that we should, at any point of inquiry, have failed to notice *nothing* of importance must surely appear incredible to us. [...] [T]he possibilities of oversight and neglect nag [...].“<sup>493</sup> Man ist, so kann man paraphrasieren, nicht gerechtfertigt zu glauben, dass man *keine* wichtige Evidenz ignoriert hat. Daraus folgt aber längst nicht, dass man in der Überzeugung gerechtfertigt ist, wichtige Evidenzen ignoriert zu haben: Wenn man nicht gerechtfertigt ist, von  $p$  überzeugt zu sein, bedeutet das also keineswegs zugleich bereits von  $\sim p$  gerechtfertigt überzeugt zu sein. Zwar gibt es einige Stellen, die dies bei Schellenberg nahelegen – z. B. „[T]here will in all likelihood be *some* evidence relevant to  $p$  that has gone unrecognized by  $S$ .“<sup>494</sup> Er unternimmt aber keinen Versuch, Gründe dafür anzuführen, die die Annahme rechtfertigen, dass eine entsprechende Überzeugung tatsächlich gerechtfertigt ist. Eine Möglichkeit, dies zu begründen, bestünde darin, mit dem spezifischen Verständnis von Evidenzen zu argumentieren. Wie gezeigt wurde, hält Schellenberg Evidenzen für wahre Propositionen. Wenn man des Weiteren davon ausgeht,

---

<sup>491</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 28.

<sup>492</sup> Vgl. III.3.2.2.

<sup>493</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 30.

<sup>494</sup> Ebd.

dass jede Proposition eine bestimmte Wahrscheinlichkeit in Bezug auf jede andere Proposition hat,<sup>495</sup> dann muss man Schellenberg zweifellos darin zustimmen, dass es viele Evidenzen gibt, die unerkannt bleiben: Als endliches (und damit nicht allwissendes) Wesen bleiben dem Subjekt viele wahre Propositionen unbekannt, sodass stets viele Evidenzen ignoriert werden. Es ist aber unplausibel, dass jede so verstandene Evidenz von Belang ist. Für die Beurteilung, ob eine bestimmte Überzeugung wahr ist, spielen lediglich solche Evidenzen eine Rolle, welche deren Wahrscheinlichkeit in signifikantem Maße verändern (in Schellenbergs Diktion: *good evidence*). Und dass es bei jeder Erkenntnisanstrengung ausreichend Gründe gibt, von so gearteten ignorierten Evidenzen überzeugt zu sein, ist schlicht unzutreffend. Die bloße Möglichkeit, auf die allein Schellenberg verweisen kann, reicht definitiv nicht aus, um diese Überzeugung zu rechtfertigen. Da es aber natürlich auch keine Rechtfertigung dafür gibt, davon überzeugt zu sein, dass man keine relevanten Evidenzen ignoriert hat, ist *doubt* im Bezug darauf die angemessene Einstellung.

Davon ausgehend kann nun auch Satz (ii) beurteilt werden. Wie schon bei (i) darf die Behauptung, dass es gute Gründe für den Zweifel gibt (in diesem Fall ist explizit von *doubt* die Rede), nicht missverstanden werden. Satz (ii) bedeutet nämlich keineswegs, dass man Gründe für die Annahme hat, dass die ignorierten Evidenzen die eigene Überzeugung unwahrscheinlich machen würden. Wenn es möglich ist, dass es ignorierte Evidenzen gibt (man ist jedenfalls nicht gerechtfertigt, dies auszuschließen), dann ist man lediglich nicht in der Überzeugung gerechtfertigt, dass (mögliche) ignorierte Evidenzen die eigene Überzeugung nicht unterminieren würden. Dies bedeutet aber wiederum nicht, dass die Überzeugung gerechtfertigt ist, dass die (möglichen) ignorierten Evidenzen die Überzeugung unterminieren würden.

Wenn man die Einbettung der beiden Thesen (i) und (ii) beachtet, fällt auf, dass Zweifel an der Repräsentativität gegebener Evidenzen durch sie gerechtfertigt sein sollen. Dies wird als Ergebnis der Untersuchung über die Natur und Zugänglichkeit der Evidenzen dargestellt und im Nachgang expliziert: „Because, given those results, there may often be justification for doubt about whether the examined evidence is *representative of all* the evidence that bears on the justification of the belief in question.“<sup>496</sup> Nun stellt sich natürlich die Frage, was unter Repräsentativität verstanden werden soll. Dies stellt Schellenberg präzise dar:

„Let us say that *S*’s examined body of evidence *E* is representative of the total body of relevant evidence *E\** just in case *E\** underwrites the same assessment

---

<sup>495</sup> Vgl. PLANTINGA, Warrant and Proper Function, 140f.

<sup>496</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 28.

of  $p$  as  $E$ . And so if  $S$  thinks that  $E$  makes  $p$  probable and also claims that  $E$  is representative of  $E^*$ , what she claims is that  $E^*$  makes  $p$  probable.“<sup>497</sup>

Offensichtlich reicht es nicht aus, dass die gegebenen Evidenzen  $E$   $p$  so stützen, dass eine Überzeugung *prima facie* gerechtfertigt ist, um diese für repräsentativ für die Totalität der Evidenzen zu halten. Genau diesen Fall diskutiert Schellenberg ja in seinem Beispiel. Das Subjekt muss die ihm zur Verfügung stehenden Evidenzen als stärker beurteilen: Wenn  $E$  repräsentativ für  $E^*$  ist, dann ist keine Täuschung mehr im Hinblick auf die entsprechende Proposition  $p$  möglich. Man täuscht sich ja nur, wenn  $E$  zwar  $p$  stützt,  $E$  aber irreführend ist, weil in Wirklichkeit  $\sim p$  wahr ist. Hätte man aber Zugriff auf die Totalität der Evidenzen  $E^*$ , dann wäre genau diese Irreführung nicht mehr möglich. Es bleiben keine *defeater* (die selbst *undefeated* sind) übrig, welche die Überzeugung, dass  $p$ , doch noch als falsch erweisen könnten. Wenn  $E$  repräsentativ für  $E^*$  ist, dann bedeutet das, dass man sich nicht mehr täuschen kann: „And so if  $S$  thinks that  $E$  makes  $p$  probable and also claims that  $E$  is representative of  $E^*$ , what she claims is that  $E^*$  makes  $p$  probable.“<sup>498</sup> Wodurch könnte aber diese Überzeugung über die Totalität der Evidenzen gerechtfertigt sein? Auf  $E^*$  kann man als endliches Subjekt ja per definitione keinen Zugriff haben, da  $E^*$  sich von der vom Subjekt fassbaren Evidenzmenge  $E$  unterscheidet. Die einzige Möglichkeit besteht darin, dass  $E$  die Wahrheit von  $p$  erzwingt: Das bedeutet, dass es unmöglich ist, dass  $E$  besteht und  $p$  falsch ist. Dann nämlich kann es nicht der Fall sein, dass  $E$  nicht repräsentativ für  $E^*$  ist. Wenn  $S$  davon überzeugt ist, dass  $E$  repräsentativ für  $E^*$  ist, dann hält es sich für infallibel gerechtfertigt und die Überzeugung, dass  $p$  für gewiss.<sup>499</sup>

Wenn man die Stärke seiner Evidenzen beurteilt und sich nicht davon überzeugen kann (und folglich daran zweifelt), dass die eigenen Evidenzen  $E$  repräsentativ für die Totalität der Evidenzen  $E^*$  sind, bedeutet dies dementsprechend, dass man nicht davon überzeugt ist, dass  $p$  sich nicht als falsch erweisen kann, obwohl die eigenen Evidenzen  $E$  diese Proposition stützen. M.a.W.: Zweifel an der Repräsentativität seiner eigenen Evidenzen in diesem Sinne zu haben, bedeutet also nichts anderes, als seine Überzeugung für fehlbar zu halten.<sup>500</sup>

---

<sup>497</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 28.

<sup>498</sup> Ebd.

<sup>499</sup> Zu den verschiedenen Graden der Gewissheit, vgl. GRUNDMANN, Der Wahrheit auf der Spur, 82f.

<sup>500</sup> Wykstra vertritt eine stärkere These: „Now the mere possibility of unrepresentativeness [...] is not, as Schellenberg recognizes, enough to overthrow our taking  $S$  [...] to be fully justified, by her good evidence  $E$ , in believing that  $P$  is true. But what *is* enough, he proposes, is when meta-evidential considerations give reason to think that it would be *easy* for her present evidence  $E$  to be unrepresentative of — giving a distorted picture of — how the total evidence  $E^*$  will bear on  $P$ .“ WYKSTRA, Facing MECCA, 90f. Unter den Umständen, dass es *leicht* der Fall sein kann, dass Evidenzen sich als irreführend und die Überzeugung sich als falsch erweisen

### 2.2.3. Zwei Arten der Unterminierung

Dieser Zweifel an der Repräsentativität soll nun zweierlei zeigen: zum einen, dass für die Rechtfertigung der Überzeugung zu wenige Evidenzen verfügbar sind; zum anderen, dass die rechtfertigende Wirkung der zur Verfügung stehenden Evidenzen blockiert wird.<sup>501</sup> Der Zusammenhang der beiden Vorwürfe ist in der Darstellung Schellenbergs nicht ganz durchsichtig. Ich werde im Folgenden dafür argumentieren, dass die vermeintliche Blockade der Evidenzen auf den Mangel an Evidenzen zurückzuführen ist und keine zusätzliche Kraft entfalten kann.

#### 2.2.3.1. Die Blockade der Evidenzen

Die zweite oben genannte These, wonach die rechtfertigende Wirkung der Evidenzen in den angezielten Fällen blockiert wird, ist radikaler als die erste. Sie hat nämlich zur Folge, dass die gegebene Überzeugung via Zweifelhaftigkeit der Repräsentativität der Evidenzen überhaupt nicht mehr evidential gestützt wird. Entfaltet wird dieser Gedanken durch ein bereits angeführtes Argument:

- „(1) If  $p$  is true, then the total evidence supports it.
- (2) There is good reason to be in doubt about whether the total evidence supports  $p$ .
- (3) There is good reason to be in doubt about whether  $p$  is true.“<sup>502</sup>

Diese Konklusion wird nun als neue Evidenz betrachtet, welche den bereits vorhandenen hinzugefügt wird und die Überzeugung nicht mehr gerechtfertigt erscheinen lässt. Wie Schellenberg selbst sagt, sind blockierende Evidenzen das, wodurch die Stützungsfunktion anderer Evidenzen verhindert wird. Dass die Überzeugung überhaupt nicht mehr gestützt ist, sagt Schellenberg in aller Deutlichkeit in einer Fußnote: „She may say this, but it will not be adequate since it follows from my defense of doubt that *no* degree of confidence is justified here, and no degree of confidence clearly falls too far short of certainty to be compatible with belief.“<sup>503</sup> Daneben gibt es aber auch weniger radikale Aussagen: „It is itself capable of producing a defeater for beliefs of interest to us, an ‚unrecognized defeater‘ defeater that once unearthed prevents even the recognized and available evidence – in which it is now

---

kann, ist diese aber schlicht nicht ausreichend gerechtfertigt. Ist eine Überzeugung dagegen gut gerechtfertigt (wovon das Beispiel ausgeht), dann ist es unzutreffend, dass sie sich *leicht* als falsch erweisen kann.

<sup>501</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 28.

<sup>502</sup> Ebd., 29.

<sup>503</sup> Ebd., 29, Fn. 15.

included – from providing a *sufficiently* strong indication of the truth of the propositions concerned.“<sup>504</sup> In diesem Fall ist nicht mehr davon die Rede, dass durch den *defeater* gar keine Gründe mehr für die Proposition verfügbar sind, sondern lediglich, dass sie nicht mehr ausreichen, um die Überzeugung zu rechtfertigen. Allein die zweite der genannten Lesarten folgt aus (3). Darin wird ja nur behauptet, dass Zweifel an *p* gerechtfertigt ist. Dies impliziert aber keineswegs, dass es überhaupt keine Evidenzen gibt, die *p* wahrscheinlich machen. Die Möglichkeit, dass es Evidenzen gibt, die so schwach sind, dass die Einstellung des *belief* nicht gerechtfertigt werden kann, bleibt dadurch offen.

Dann wird aber fraglich, ob die Konklusion (3) überhaupt epistemische Relevanz für *S* hat. Wenn man diese Proposition (wie Schellenberg) als eine Evidenz für die Überzeugung behandeln will, dann handelt es sich hierbei um eine sogenannte *Higher-Order-Evidence*, die sich ihrerseits auf Evidenzen bezieht. Eine *Higher-Order-Evidence* könnte beispielsweise darin bestehen, dass *S* erfährt, dass seine Überzeugung, *dass p* (die bis dato sehr gut begründet zu sein schien) höchstwahrscheinlich auf einem fehlerhaften Prozess beruht (z. B. weil *S* kurz zuvor Drogen eingeflößt wurden, die dazu führten, dass *S* unbemerkt horrende logische Fehler beging). Unter diesen Umständen ist die Überzeugung, *dass p*, selbst wenn sie auf vermeintlich unfehlbaren Gründen zu beruhen schien, nicht gerechtfertigt, da die Verlässlichkeit der Überzeugungsbildung für *S* im Nachgang zweifelhaft geworden ist.<sup>505</sup> Alternativ beziehen sich *Higher-Order-Evidence* auf Evidenzen, auf die das Subjekt keinen Zugriff hat. So ist die Evidenz von *S*, dass Wissenschaftler *W* Evidenzen dafür hat, dass ein Vulkan in Kürze ausbrechen wird, für *S* selbst Evidenz für die Überzeugung, dass der Vulkan tatsächlich bald ausbrechen wird.<sup>506</sup>

(3) bezieht sich auf den evidentialen Status von *S* und nicht auf Evidenzen anderer Subjekte. Jedoch nicht so, dass die Überzeugung erst dadurch unterminiert wird, dass *S* sich von (3) überzeugt (wie es etwa der Fall wäre, wenn *S* erfährt, dass es kürzlich Drogen konsumierte, die seine rationalen Fähigkeiten stark einschränkten). Es ist nicht so, dass *S* durch die ihm vorliegenden Evidenzen gerechtfertigt war, von *p* überzeugt zu sein, bis sie mit der Konklusion (3) konfrontiert worden ist (wie es die Rede von der Blockade verlangen würde). (3) macht nur deutlich, dass *S* nie dazu gerechtfertigt war. Der Grund dafür, dass die Überzeugung *p* nicht gerechtfertigt ist, muss an einer anderen Stelle liegen.

---

<sup>504</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 30 [Hervorhebung B. M.].

<sup>505</sup> Vgl. LASONEN-AARNIO, Maria, Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat, in: Philosophy and Phenomenological Research 88 (2014), 314-345, 315-317.

<sup>506</sup> Vgl. MATHESON, Jonathan, Conciliatory Views of Disagreement and Higher-Order-Evidence, in: Episteme 6 (2009), 269-279, 272.

(1)-(3) liefern also keinen zusätzlichen Grund dafür, dass die Überzeugung  $p$  nicht gerechtfertigt ist. Es stimmt also nicht, dass die Überzeugung aus zwei Gründen nicht gerechtfertigt ist. Dennoch ist das vorliegende Argument wert untersucht zu werden, da es dem Anschein nach schlüssig zeigt, dass Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind, bei denen bestimmte Implikationen nicht gerechtfertigt geglaubt werden können. Dies wird in der Erkenntnistheorie unter dem Titel *Geschlossenheitsargument* diskutiert, das im Folgenden skizziert werden soll.

### 2.2.3.2 Das Geschlossenheitsargument

Man kann den Gedanken, der der Argumentation von Schellenberg zugrunde liegt, bewahren, wenn man ihn in die Form eines Arguments gießt, das sich an die klassischen Argumenten der Geschlossenheit anlehnt. Durch die Modifikation wird zudem das Missverständnis vermieden, dass es sich bei der Konklusion um einen Anfechtungsgrund handelt:

- 1) Wenn  $S$  gerechtfertigt ist, von  $p$  überzeugt zu sein, dann ist  $S$  gerechtfertigt davon überzeugt zu sein, dass die Gesamtheit der Evidenzen  $p$  stützt.
- 2)  $S$  ist nicht gerechtfertigt davon überzeugt zu sein, dass die Gesamtheit der Evidenzen  $p$  stützt.
- 3) Also ist  $S$  nicht gerechtfertigt, von  $p$  überzeugt zu sein.

Das Prinzip, das bei dieser Argumentation zum Tragen kommt, ist das Prinzip der Geschlossenheit unter gewusster logischer Implikation. Grundsätzlich bedeutet dieses Prinzip, dass man auch die Implikationen seiner gewussten Propositionen wissen kann. Weil menschliche Subjekte jedoch nicht logisch allwissende Wesen sind, wissen sie natürlich nicht alle Propositionen, die von den Propositionen impliziert werden, die sie wissen. Es müssen einige Bedingungen erfüllt sein, damit es sich um Wissen handeln kann. Vor allem muss gewusst werden, dass die eine Proposition die andere impliziert:

Es gilt notwendigerweise: Wenn  $S$  weiß, dass  $p, q$  kompetent aus  $p$  ableitet und das Wissen, dass  $p$  während der Ableitung bewahrt,  $q$  glaubt und von keinem unangefochtenen Anfechtungsgrund gegen  $q$  erfährt, dann weiß  $S$ , dass  $q$ .<sup>507</sup>

---

<sup>507</sup> Vgl. BAUMANN, Peter, Epistemic Closure, in: BERNECKER, Sven / PRITCHARD, Duncan (Hgg.), The Routledge Companion to Epistemology, New York 2011, 597-608, 599.

Aber auch wenn man das Geschlossenheitsprinzip akzeptiert, so ist doch die Plausibilität der Prämisse (1) im modifizierten Argument Schellenbergs unklar. Vor allem der Begriff *Gesamtheit der Evidenzen* widersetzt sich zunächst dem Verstehen. Die Prämisse scheint insofern ungültig zu sein als sie den evidentialistischen Rechtfertigungsbegriff umkehrt. Dieser lautet: Wenn die Totalität der Evidenzen von  $S p$  stützt, dann ist  $S$  gerechtfertigt,  $p$  zu glauben.<sup>508</sup> Wenn man aber hier das Antezedens verneint, folgt aus logischer Sicht gar nichts – bzw. vielmehr alles. Diese Prämisse wäre folglich nicht geeignet, um zu dem Schluss zu kommen, dass  $p$  nicht gerechtfertigt ist. Um dies zu vermeiden und die ursprüngliche Prämisse bewahren zu können, könnte Schellenberg gezwungen sein, von möglichen Evidenzen auszugehen und das *true* in „If  $p$  is true, then the total evidence supports it“ antirealistisch zu interpretieren.<sup>509</sup> Im Sinne von B. van Fraassens *Constructive Empiricism* könnte man *wahr* durch *empirisch adäquat* ersetzen. Eine Theorie wäre dann empirisch adäquat, wenn sie mit allen Phänomenen (gerade auch den zukünftigen) verträglich ist.<sup>510</sup> Eine wahre Überzeugung ist demzufolge „one that will never be revealed to be false.“<sup>511</sup> Im Prinzip könnte man in dieser Weise Schellenbergs „If  $p$  is true, then the total evidence supports it“ plausibilisieren. Es ist jedoch höchst fragwürdig, ob ein antirealistischer Wahrheitsbegriff sich in das System von Schellenberg integrieren lässt. Diese für das Argument äußerst unangenehme Konsequenz folgt aber nur, wenn man den in der Erkenntnistheorie üblichen Begriff von *Gesamtheit der Evidenzen* zugrunde legt. Wie gezeigt worden ist, fasst Schellenberg Evidenzen aber als geistunabhängige, wahre Propositionen auf. So verstanden ist die Behauptung nicht unplausibel, dass jede wahre Proposition von allen anderen wahren Propositionen wahrscheinlich gemacht wird.<sup>512</sup>

Prämisse (2) bereitet weniger Schwierigkeiten. Es ist unstrittig, dass es für endliche Subjekte nicht im Bereich des Möglichen liegt, die Gesamtheit der wahren Propositionen zu kennen und dahingehend zu evaluieren, ob deren Gesamtheit  $p$  stützt.  $S$  steht nur eine begrenzte Zahl von Evidenzen zur Verfügung. Es ist immer möglich (die Beispiele von Schellenberg über die unerkannten Evidenzen geben Zeugnis davon), dass es ignorierte Evidenzen gibt, die die

<sup>508</sup> Vgl. dazu Alston: „ $S$  is  $J_{eg}$  justified in believing that  $p$  iff  $S$ 's believing that  $p$ , as  $S$  did, was a good thing from the epistemic point of view, in that  $S$ 's belief that  $p$  was based on adequate grounds and  $S$  lacked sufficient overriding reasons to the contrary.“ ALSTON, William P., Concepts of Epistemic Justification, in: The Monist 68 (1985), 57-89, 71.

<sup>509</sup> Zu epistemischen Wahrheitstheorien vgl. ALSTON, William P., A Realist Conception of Truth, New York 1996, 188f.

<sup>510</sup> Vgl. FRAASSEN, Bas C. van, The Scientific Image, Oxford 1980, 11f; vgl. dazu: HISKES, Anne L., Van Fraassen's Constructive Empiricist Philosophy of Science and Religious Belief: Prospects for a Unified Epistemology, in: ALSTON, William P. (Hg.), Realism and Antirealism, New York 2002, 238-252; vgl. auch WIL-LASCHEK, Marcus, Der mentale Zugang zur Welt, 51.

<sup>511</sup> KVANVIG, Value of Knowledge, 39.

<sup>512</sup> Vgl. ELLIOT, The Power of Humility in Skeptical Religion, 101.

Überzeugung unterminieren, wenn das Subjekt Kenntnis von ihnen nimmt. Wenn das Geschlossenheitsargument schlüssig ist, scheint daraus also zu folgen, dass man unter gewöhnlichen Umständen keine gerechtfertigte Überzeugung haben kann.

Das bekannteste Beispiel, das die Problematik der Geschlossenheit aufzeigt, stammt von F. Dretske: Wenn *S* in einen Zoo geht, in einen Käfig schaut und dort Zebras erblickt, ist es nicht unplausibel zu sagen, dass *S* weiß, dass es sich um Zebras handelt. Wenn es sich bei den Tieren um Zebras handelt, dann folgt daraus aber, dass es sich nicht um raffiniert verkleidete Maulesel handelt. Auch das Wissen um diesen Schluss kann man *S* problemlos zuschreiben. Es scheint aber so zu sein, dass *S* nicht weiß, dass es sich nicht um raffiniert verkleidete Maulesel handelt. Die Gründe nämlich, die *S* für die Überzeugung hat, dass es sich um Zebras handelt, sprechen nicht zugleich dagegen, dass es sich um verkleidete Maulesel handelt. Per *Modus tollens* könne man deshalb zu dem Ergebnis kommen, dass *S* auch nicht weiß, dass es sich um Zebras handelt.<sup>513</sup> Dretskes Beispiel mag wenig beunruhigend wirken. Doch mit wenigen Modifikationen lässt sich daraus ein starkes skeptisches Argument konstruieren:

- 1) Wenn ich weiß, dass ich zwei Hände habe, dann weiß ich, dass ich kein Gehirn im Tank bin.<sup>514</sup>
- 2) Ich weiß nicht, dass ich kein Gehirn im Tank bin.
- 3) Also weiß ich nicht, dass ich zwei Hände habe.<sup>515</sup>

Das skeptische Szenario des Gehirns im Tank kann so konstruiert werden, dass alle Erlebnisse des Subjekts gleich wären, wenn es ein Gehirn im Tank wäre. Deshalb scheint völlig unstrittig zu sein, dass man nicht wissen kann, dass man kein Gehirn im Tank ist.<sup>516</sup> Da auch das Prinzip der Geschlossenheit eine hohe Plausibilität hat und essentiell für unser kognitives Leben ist, scheint die skeptische Konklusion unumgänglich zu sein. Es hat deshalb verschiedene Vorschläge gegeben, um die skeptische Konklusion dennoch zu vermeiden. M. Davies argumentiert dafür, dass man zu sogenannten *Cornerstone Propositions* (wie z. B. der Verneinung der Skepsis) berechtigt ist (*entitled*), die essentiell für die Überzeugungsbildung

---

<sup>513</sup> Vgl. DRETSKE, Fred I., Epistemic Operators, in: Journal of Philosophy 67 (1970), 1007-1023, 1015f.

<sup>514</sup> Das ist die moderne Version der Dämonenhypothese; vgl. PUTNAM, Hilary, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt a. M. 1982, 15-40.

<sup>515</sup> Vgl. SCHÖNBAUMSFELD, Genia, The Illusion of Doubt, Oxford 2016, 7f.

<sup>516</sup> Vgl. BRUECKNER, Anthony, ~K~SK, in: Philosophical Issues 21 (2011), 74-89, 74.

überhaupt sind, auch wenn es keine evidentielle Stützung für sie gibt. Wenn man diese Propositionen annimmt, kann man sie (über das Prinzip der Geschlossenheit) im Nachgang rechtfertigen, solange die *Cornerstone Propositions* nicht selbst zu Disposition stehen.<sup>517</sup>

Eine solche Lösung bezeichnet Dretske als „verbal hocus pocus“<sup>518</sup>. Da auch der Kontextualismus keine plausible Strategie sei (da in diesem Fall Philosophen, die skeptische Szenarien in Betracht ziehen, deutlich weniger wüssten als alle anderen Menschen)<sup>519</sup>, bleibe nur die Möglichkeit, das Geschlossenheitsprinzip abzulehnen, um der Skepsis zu entgehen.<sup>520</sup>

Gewöhnliche Überzeugungen hätten nämlich sogenannte *Heavy-Weight-Implications*, die man nicht wissen könne. So impliziere die Tatsache, dass sich Kekse in einer Dose befänden beispielweise, dass der Idealismus falsch sei oder dass man kein Gehirn in einem Tank sei. Da diese Überzeugungen nicht durch die Evidenzen gerechtfertigt würden, die für die Kekse in der Dose sprächen (und auch sonst keine Gründe dafür beigebracht werden können), müsse man das Prinzip der Geschlossenheit aufgeben, um nicht per *Modus tollens* aller gewöhnlichen Überzeugungen beraubt zu werden.<sup>521</sup>

Gegen diese Strategie wendet sich G. Schönbaumsfeld. Die Entscheidung, das Geschlossenheitsprinzip aufzugeben, beruhe nämlich auf einem Missverständnis der Funktion desselben. Dretske schließe aus der Tatsache, dass der subjektive Eindruck im Falle, in dem *S* tatsächlich Kekse sieht, vom subjektiven Eindruck im Falle, in dem *S* es nur so vorkommt, als sähe es Kekse, ununterscheidbar sei darauf, dass auch im Falle tatsächlicher Kekserfahrung diese nicht ausreiche, um die Überzeugung über die Kekse zu rechtfertigen. Alles, wozu *S* Zugang habe, sei demzufolge der Eindruck einer Kekserfahrung, der allerdings keine Informationen über die wirkliche Welt liefern könne. Damit sei aber, wie Schönbaumsfeld betont, bereits an dieser Stelle Partei für die Skepsis ergriffen. Das Geschlossenheitsargument werde dafür überhaupt nicht mehr benötigt. Es spreche aber nichts dagegen, dass man im Falle einer echten Kekserfahrung auch gerechtfertigt sei, von *Heavy-Weight-Implications* überzeugt zu

---

<sup>517</sup> Vgl. DAVIES, Martin, Epistemic Entitlement, Warrant Transmission and Easy Knowledge, in: WRIGHT, Crispin / DAVIES, Martin, On Epistemic Entitlement, in: Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes, 78 (2004), 220-230. Moore wiederum schließt von der Existenz seiner Hände auf die Existenz der Außenwelt, vgl. MOORE, G. Edward, Proof of an External World, in: Ders., Philosophical Papers, London 1959, 127-150.

<sup>518</sup> DRETSKE, Fred I., The Case Against Closure, in: STEUP, Matthias / SOSA, Ernest (Hgg.), Contemporary Debates in Epistemology, Oxford 2005, 13-26, 23.

<sup>519</sup> Ebd., 18f.

<sup>520</sup> Dretske lehnt das Geschlossenheitsprinzip nicht nur ab, um nicht zu skeptischen Konklusionen gezwungen zu sein, sondern auch aufgrund seiner Analyse des Wissensbegriffes, vgl. DRETSKE, Fred I., Conclusive Reasons, in: Australasian Journal of Philosophy 49 (1971), 1-22.

<sup>521</sup> Vgl. Ders., The Case Against Closure, 15.

sein. Nicht das Geschlossenheitsargument führe also zur Skepsis, sondern die Überzeugung, dass es keine ausreichenden Gründe für gewöhnliche Überzeugungen gebe.<sup>522</sup>

Wie Schellenberg an einer Stelle zeigt, hält auch er diese Lösung prinzipiell für plausibel. Auf den Einwand, den er sich selbst stellt, dass es eigentlich Gründe dafür braucht, dass die Gesamtheit der Evidenzen die angezielte Überzeugung *nicht* stützt, wenn man Gründe für *p* hat und daraus folgern könnte, dass die Totalität der Evidenzen die Überzeugung stützt, antwortet er wie folgt:

„This reasoning is mistaken, however. Given *E* and premise (1) of the above argument *and given that E's support for p is unblocked*, we acquire the need for counterbalancing support referred to, but not otherwise. And the doubt about representativeness that the skeptic seeks to inspire by reference to unrecognized evidence, if it can be justified, serves precisely to block *E*'s support for *p*. Thus if our reasons for doubt here are any good, then there will be no unblocked support for representativeness that needs to be counterbalanced (The critic supposes that the force of any reason for doubt that might be produced will be independent of that belonging to the reason for not doubting to which he refers, leaving the latter's force in place; but this is not so.)“<sup>523</sup>

Das zeigt in aller Deutlichkeit, dass auch Schellenberg davon ausgeht, dass man gerechtfertigt ist, die logischen Schlussfolgerungen aus einer gerechtfertigten Überzeugung zu ziehen. Nichts anderes ist die Proposition, dass die Totalität der Evidenzen die Proposition stützt: „*for that the total body of relevant evidence supports the proposition is entailed by its being really true.*“<sup>524</sup> Schellenberg wendet aber dagegen ein, dass die Überzeugung von Anfang an nicht gerechtfertigt ist, da die Evidenzen nicht un-blockiert sind. Dies ist aber missverständlich: Wie er nämlich deutlich sagt, dient erst die Konklusion des Argumentes dazu, die Evidenzen zu blockieren. Damit müsste man aber die Konklusion explizit für die Rechtfertigung einer Prämisse voraussetzen, was zweifellos unzulässig ist.<sup>525</sup> Blockiert ist die Überzeugung, dass *p* also definitiv nicht. Aber laut Schellenberg ist diese Überzeugung über die Blockade hinaus auch deshalb nicht gerechtfertigt, weil von Anfang an zu wenig Evidenzen für sie

---

<sup>522</sup> Vgl. SCHÖNBAUMSFELD, The Illusion of Doubt, 10-20.

<sup>523</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 31.

<sup>524</sup> Ebd., 29 [Hervorhebung B. M.].

<sup>525</sup> Vgl. KLEIN, Peter, Scepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails, in: Philosophical Topics (23) 1995, 213-236; Klein wirft dies allen Arten des Geschlossenheitsarguments vor; dagegen wendet sich BRUECKNER, Anthony, ~K~SK, 78f.

verfügbar waren. Dass  $S$  für die Überzeugung also von Anfang an nicht genug Evidenzen hat, ist der eigentliche Grund für den skeptischen Schluss.

Dieser Schluss von der Wahrheit einer Überzeugung auf die Totalität der Evidenzen scheint aber im Widerspruch zu dem zu stehen, was weiter oben über die Repräsentativität der Evidenzen gesagt worden ist: Von der Repräsentativität der eigenen Evidenzen überzeugt zu sein wurde dort so verstanden, dass man von der Unfehlbarkeit der eigenen Überzeugungen überzeugt ist. Wenn man aber von der Wahrheit einer Proposition einfach auf die Totalität der Evidenzen schließen kann, scheint man seine Gründe durch einen Taschenspielertrick gegen Einwände immun machen zu können. Und auch Schellenberg deutet mehrfach an, dass *beliefs* dazu führen, eine Frage für endgültig entschieden zu halten und deshalb zum dogmatischen Festhalten daran zu tendieren. Am deutlichsten artikuliert er dies am Ende der *Prolegomena*:

„If we form a belief concerning religious matters on non-truth-oriented grounds when the evidence yields no clear answer, we will, *given the nature of belief* [...], tend to close ourselves off from further possibilities of discovery in just the circumstances where the wise will think the nurturing of an open and investigative spirit to be best.“<sup>526</sup>

Deshalb sollte man keine ungewissen *beliefs* haben, weil man *de facto* von der Unbezahlbarkeit ausgehe und deshalb für keine Gegenargumente mehr offen sei. Wenn man das Ergebnis der Diskussion des Geschlossenheitsarguments dazu nimmt, scheint sich dies zu bestätigen: Wenn man aus der Überzeugung, dass  $p$ , folgern kann, dass die Gesamtheit der Evidenzen zur selben Konklusion führt, könnte man jedes Gegenargument von vornherein für irrelevant erklären. Wenn  $S$  etwa aus dem Fenster schaut und sieht, dass es regnet und die entsprechende Überzeugung bildet, kann es folgenden Schluss ziehen:

„It is raining out there now [(R)]. So, (R) is something true. Since (R) is true, any evidence that it is not true, including any testimony that plausibly denies it, is misleading in that it goes against something true.“<sup>527</sup>

---

<sup>526</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 215 [Hervorhebung B. M.]. Ein weiteres Beispiel aus einem späteren Aufsatz: „Belief tells you that you have arrived at the end of the investigative road.“ Ders., Skepticism As the Beginning of Religion, 19.

<sup>527</sup> CONEE, Earl, Heeding Misleading Evidence, in: CONEE, Earl / FELDMAN, Richard, Evidentialism: Essays in Epistemology, New York 2004, 259-276, 259; vgl. die Formulierung G. Harmans: „If I know that  $h$  is true, I know that any evidence against  $h$  is evidence against something that is true; so I know that such evidence is misleading. But I should disregard evidence that I know is misleading. So, once I know that  $h$  is true, I am in a position to disregard any future evidence that seems to tell against  $h$ .“ HARMAN, Gilbert, Thought, Princeton 1974, 148. Harman schreibt dieses Paradox S. Kripke zu.

Wenn  $S$  nun mit einem Einwand gegen die Überzeugung  $R$  konfrontiert wird (etwa mit der Information, dass es nicht wirklich regnet, sondern nur ein Film gedreht wird, bei dem eine Regenmaschine zum Einsatz kommt), scheint  $S$  gerechtfertigt zu sein, diesen Einwand als irreführend abzutun. Und auch in der Terminologie Schellenbergs gibt es diese Möglichkeit: aus der Wahrheit von  $p$  folgt schließlich, dass die Gesamtheit der Evidenzen  $p$  stützt. Wenn aber die Gesamtheit der Evidenzen  $p$  stützt, dann ist jeder Einwand gegen die Überzeugung, dass  $p$ , irreführend. Wenn man also einmal in einer Überzeugung gerechtfertigt ist, scheint man sich damit gegen alle Einwände immunisieren zu können.

Bei näherer Betrachtung zeigt sich aber, dass dieser Schein trügt. Die Überzeugung in dem Beispiel, dass jede Gegenevidenz irreführend ist, beruht ja auf der Überzeugung, dass es regnet. Wenn aber die Überzeugung, dass es regnet, nicht mehr gerechtfertigt ist, weil eine Gegenevidenz ins Feld geführt worden ist, dann ist auch die logische Folge davon (dass alle Gegenevidenzen irreführend sind) nicht mehr gerechtfertigt.<sup>528</sup> Ebenso verhält es sich mit der Überzeugung, dass  $p$  und der Schlussfolgerung, dass die Gesamtheit der Evidenzen die jeweilige Überzeugung stützt. Diese Überzeugung hängt gänzlich von der Überzeugung, dass  $p$  ab und ist genauso stark gerechtfertigt (also fehlbar) wie jene. Es handelt sich dabei also keineswegs um eine Überzeugung, die die Stärke der eigenen Evidenzen, unabhängig von der gestützten Proposition, betrifft: Wenn es einen Einwand gegen die Überzeugung, dass  $p$  gibt, der die Rechtfertigung hinfällig macht, dann ist auch die entsprechende Überzeugung über die Gesamtheit der Evidenzen hinfällig.<sup>529</sup>

### 2.2.3.3 Zu wenig Evidenzen

Wie gezeigt worden ist, ist das Geschlossenheitsargument als solches nicht geeignet, die Überzeugung, dass  $p$ , für ungerechtfertigt zu erklären. Dies ist nur möglich, wenn man  $p$  von vornherein für ungerechtfertigt hält. Und Schellenberg behauptet auch, dass hinsichtlich  $p$

---

<sup>528</sup> Vgl. CONEE, Heeding Misleading Evidence, 263f.

<sup>529</sup> Vgl. Harmans Lösung: „Since I now know that Tom stole the book, I now know that any evidence that appears to indicate something else is misleading. That does not warrant me in simply disregarding any further evidence, since getting that further evidence can change what I know. In particular, after I get such further evidence I may no longer know that it is misleading. For having the new evidence can make it true that I no longer know that Tom stole the book; if I no longer know that, I no longer know that the new evidence is misleading.“ HARMAN, Thought, 148f; vgl. dazu Wittgenstein: „Daß kein Irrtum möglich war, muß *erwiesen* werden. Die Versicherung ‚Ich weiß es‘ genügt nicht. Denn sie ist doch nur die Versicherung, daß ich mich (da) nicht irren kann, und daß ich mich *darin* nicht irre, muß *objektiv* feststellbar sein.“ WITTGENSTEIN, Ludwig, Über Gewissheit, 15. Eine detaillierte Rekonstruktion dieses Paradoxons und Problematisierung der gängigen Lösungen bietet LASONEN-AARNIO, Maria, The Dogmatism Puzzle, in: Australasian Journal of Philosophy 92 (2014), 417-432.

„there not being enough evidence available.“<sup>530</sup> Um diese Behauptung verständlich zu machen, müssen zunächst die Forderungen, die an die Rechtfertigung gestellt werden, erhoben werden. Dass diese Forderungen sehr hoch sind, macht Schellenberg deutlich, wenn er in Bezug auf *belief* sagt: „And such a response to a proposition is not one that should be made unless there is justification for believing that the *total* body of relevant evidence supports it.“<sup>531</sup> Wie bereits dargelegt worden ist, sind die dem Subjekt gegebenen Evidenzen *E* repräsentativ für die Gesamtheit der Evidenzen *E\**, wenn *E\** *p* ebenso stützt wie *E*; in einem solchen Fall ist ein Irrtum ausgeschlossen, die Überzeugung ist gewiss. Doch es reicht nicht aus, dass das Subjekt über so geartete repräsentative Evidenzen verfügt; es muss Schellenberg zufolge zudem davon überzeugt sein, dass seine Evidenzen so beschaffen sind. Dies führt allerdings zu einem Problem: Weil diese Meta-Überzeugungen auch gerechtfertigt sein müssen (da sonst unverständlich würde, warum auf der Objektstufe Rechtfertigung notwendig ist), kann mit R. Fumerton gefordert werden:

„To be justified in believing a proposition *P* on the basis of another Proposition *E* one must be (1) justified in believing that *E* and (2) justified in believing that *E* makes probable *P*.“<sup>532</sup>

Und damit diese Meta-Rechtfertigung gerechtfertigt ist, bedarf es wiederum einer gerechtfertigten Meta-Meta-Überzeugung etc. Der Regress ist unausweichlich.<sup>533</sup>

Darüber hinaus müsste (2) dahingehend modifiziert werden, dass *E p* nicht nur wahrscheinlich machen, sondern erzwingen muss. Wenn es ausreichend ist, dass die Meta-Überzeugung fallibel gerechtfertigt ist, dann stellt sich die Frage, warum für die ursprüngliche Überzeugung infallible Gründe gefordert werden. Diese werden ja gefordert, damit man sich im Hinblick auf eine Überzeugung nicht täuschen kann. Wenn man aber nur fallibel darin gerechtfertigt ist, dass man infallible Gründe hat, dann ist es möglich, dass die Gründe in Wirklichkeit gar nicht infallibel sind und sich *p* nichtsdestoweniger als falsch erweist. Es sind also auch auf der Metaebene infallible Gründe gefordert, wenn die Infallibilität der Gründe erster Ordnung verständlich sein soll.

---

<sup>530</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 28.

<sup>531</sup> Ebd., 29.

<sup>532</sup> Vgl. FUMERTON, Richard, Metaepistemology and Skepticism, Lanham 1995, 36. Ähnlich laut *Descartes's Prinzip* von Wright: „In order to know any proposition *P*, one must know to be satisfied any condition which one knows to be necessary for one's knowing *P*.“ WRIGHT, Crispin, Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon, 91.

<sup>533</sup> Vgl. BERGMANN, Michael, Justification Without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism, New York 2006, 14-19.

Doch auch wenn dieses Problem der Zugänglichkeit gelöst werden kann, müsste noch plausibilisiert werden, warum die Überzeugungen überhaupt infallibel sein müssen. Schon Descartes versuchte damit eine skeptische Konklusion zu motivieren.<sup>534</sup> Man kann seinem Argument dabei folgende Form geben:

- 1) Um gerechtfertigt davon überzeugt zu sein, dass  $p$ , brauche ich gewisse Gründe.
- 2) Es ist möglich, dass ich von einem Dämon getäuscht werde.
- 3) Wenn es möglich ist, dass ich von einem Dämon getäuscht werde, dann ist die Überzeugung, dass  $p$ , ungewiss.
- 4) Also gibt es keine gerechtfertigte Überzeugung.<sup>535</sup>

Am umstrittensten in diesem Argument ist (1). Wenn man nicht hinreichend begründen kann, warum die Rechtfertigung einer Überzeugung Gewissheit verlangt, dann ist auch das Ergebnis nicht weiter beunruhigend.<sup>536</sup> Wenn die Rechtfertigungsfordernungen unnatürlich hoch sind, dann sollte es nicht überraschen, dass sie nicht erfüllt werden können. Die Behauptung, dass es keine gerechtfertigten Überzeugungen gebe, gliche dann der Aussage, dass es keine Ärzte in New York gebe, da ein Arzt nur derjenige sei, der jede Krankheit innerhalb von zwei Minuten heilen könne.<sup>537</sup> Doch genau an der Begründung für die Gewissheitsforderung mangelt es in Schellenbergs Text. Er scheint diese aber aus dem Begriff des *belief* ableiten zu wollen, wie folgendes Zitat zeigt:

„[W]hen we express and endorse a *belief*, we are saying not just that the corresponding proposition is supported by evidence we know about, with the verdict of evidence we don't know about – and so, in effect, of the world – left open, but rather that it is really true. And such a response to a proposition is not one that should be made unless there is justification for believing that the *total* body of relevant evidence supports it [...].“<sup>538</sup>

---

<sup>534</sup> Vgl. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, I.

<sup>535</sup> Vgl. GRUNDMANN, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, 360.

<sup>536</sup> Zu Descartes Begründung der Gewissheitsforderung vgl. GRUNDMANN, *Der Wahrheit auf der Spur*, 106f.

<sup>537</sup> Vgl. STROUD, Barry, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984, 40f.

<sup>538</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 29. Eine solche Überzeugung scheint Schellenberg von einem verantwortlichen Subjekt zu fordern: „And so if  $S$  thinks that  $E$  makes  $p$  probable and also claims that  $E$  is representative of  $E^*$ , what she claims is that  $E^*$  makes  $p$  probable.“ Ebd., 28. Wykstra wendet dagegen ein, dass diese Metaüberzeugung über die Repräsentativität der Evidenzen nicht explizit gefasst werden müsse, sondern damit einhergehe: „But why, I wondered (on first readings), does John include the ‚and also claims‘ clause here? If  $S$ [...] really judges that  $E$  (all her present evidence) makes  $P$  probable, is she not, in that very judgment, also tacitly judging that  $E$  is representative of total evidence  $E^*$  that exists?“ WYKSTRA, *Facing MECCA*, 92. Wogegen Schellenberg wiederum die Berechtigung dieser Überzeugung in vielen Fällen in Frage stellt: „However

Dem ersten Satz ist ohne Zweifel zuzustimmen. *Beliefs* sind ihrem Wesen nach darauf bezogen, wie die Welt unabhängig von unserer Bezugnahme auf sie ist.<sup>539</sup> Aber daraus folgt keineswegs, dass man die Garantie haben muss, dass die eigene Überzeugung nicht falsch ist. Dass man die Welt erkennen will, wie sie wirklich ist, bedeutet nicht, dass jeder gerechtfertigte Erkenntnisanspruch Gewissheit verlangen muss. Vielmehr gilt für das menschliche Erkenntnisstreben nach M. Williams: „In claiming knowledge, we might say, we are not supposing ourselves to have access to an impossible God’s-eye view. Rather, we are issuing a particularly strong and open-ended guarantee of the correctness of what we believe.“<sup>540</sup> Dem Anspruch, Erkenntnisse über die Welt zu erwerben, wie sie wirklich ist, tut das Eingeständnis der eigenen Fallibilität keinen Abbruch; bei entsprechender Rechtfertigung hindert nichts daran, diesen Anspruch zu erheben – auch wenn man ihn nicht garantieren kann.<sup>541</sup>

#### 2.2.4 Beispiele für unzweifelhafte Überzeugungen

Selbst wenn Schellenberg seine Infallibilitätsforderung begründen könnte, wäre er mit der Tatsache konfrontiert, dass sich damit weit mehr Überzeugungen als ungerechtfertigt erwiesen, als er zuzugeben bereit ist. Wie bereits gezeigt worden ist, lehnt er eine globale Skepsis von vornherein ab und bemüht sich auch im *Subject Mode* darum, die Möglichkeit der Rechtfertigung vieler Überzeugungen sicherzustellen. Denn trotz der uneingeschränkten Geltung der dargelegten epistemischen Prinzipien sei dennoch zu beachten: „[W]e may sometimes be faced with evidence for  $p$  so strong that it *can not* be blocked, that there is no room for doubt, as to its truth – so strong that nothing can prevent us from inferring (should we need to do so) that the evidence in question is representative.“<sup>542</sup> Auch an dieser Stelle gibt Schellenberg einen Hinweis darauf (wie schon im Kontext des Geschlossenheitsarguments klar geworden ist), warum man auf die Gesamtheit der Evidenzen schließen kann: Man kann auf die Gesamtheit der Evidenzen schließen, weil dies eine logische Folge der Wahrheit von  $p$

---

to characterize our present epistemic practices accurately, I think we should slightly change his emphasis, saying that any such person can see the point in question — it’s not at all clear that any or many do!“ SCHELLENBERG, John L., A Reply to Wykstra, in: *Philo* 14 (2011), 101-107, 102. Eine ähnliche Problematik erkennt Rescher: „For the truth of our objective claims hinges on ‚how matters really stand in the world‘, and not on the (inevitably incomplete) grounding or evidence of justification that we ourselves have in hand. We cannot cross the epistemic gap between the apparent and the real by any *logically* secure means.“ RESCHER, Nicholas, *Epistemology: An Introduction to the Theory of Knowledge*, New York 2003, 34f.

<sup>539</sup> Vgl. WILLASCHEK, Der mentale Zugang zur Welt, 42.

<sup>540</sup> WILLAMS, *Problems of Knowledge*, 54.

<sup>541</sup> „We should not present them as absolutely unrevisable or inerrant or obvious. But we could surely think that it is reasonable to believe them, given the present state of our evidence.“ WARD, Keith, Rez. zu SCHELLENBERG, John L., *Evolutionary Religion*, in: *Notre Dame Philosophical Reviews* (2013).

<sup>542</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 32.

ist. Schellenberg nennt insgesamt fünf Typen von Überzeugungen, die so gut gerechtfertigt sind, dass die Evidenzen die Wahrheit garantieren.<sup>543</sup> Es handelt sich dabei um selbststative Vernunftinsichten, grundlegende moralische Überzeugungen, einfache Sinnesüberzeugungen, Überzeugungen den Charakter einer Person betreffend, sowie gut bestätigte generelle Überzeugungen.

*Vernunftinsichten* („simple beliefs of reason“) seien durch Selbstevidenz gerechtfertigt; deshalb könne man sich ihrer Wahrheit sicher sein. Das gleiche gelte für *grundlegende moralische Überzeugungen*. Die nächste Klasse, die über Selbstevidenz hinaus geht, führt er durch ein Beispiel ein: „[W]e can say that if the belief in question is the belief that there is no hippopotamus in a certain room in Winkler, Manitoba (a small room!), even philosophers should be convinced that the evidence of perception will not be cast into question by new evidence if the former has been carefully examined.“<sup>544</sup> Unter gewissen Umständen werden also auch Überzeugungen, die auf Sinneserfahrung beruhen, für gerechtfertigt gehalten. Leider werden die Umstände nicht genauer spezifiziert; eine generelle Rechtfertigung von Überzeugungen, die auf Sinneserfahrung beruhen, scheint aber nicht im Sinne Schellenbergs zu sein. Zu offensichtlich ist die Möglichkeit der Täuschung, wie er selbst auch in der Diskussion der verschiedenen Möglichkeiten der Ignoranz von Evidenzen zugesteht. Aber zumindest zwei Bedingungen werden ansatzweise genannt, die die Rechtfertigung ermöglichen: Die Evidenzen müssen sorgfältig geprüft werden und die Möglichkeiten der Täuschung sollten gering sein (so interpretiere ich die Betonung des kleinen Raumes, in dem sich kein Nilpferd befindet). Ebenso unscharf ist das nächste Beispiel: die Überzeugung, dass die eigene Mutter einen nicht täuscht, wenn sie ihre Liebe bekundet. Die Evidenzen seien derart („there are innumerable intertwined strands of evidence“<sup>545</sup>), sodass man sich nicht vorstellen könne, dass sie sich so ändern könnten, dass man sich täuscht. Auch beim letzten Beispiel, generellen Überzeugungen (wie dass es eine Art von biologischer Evolution auf Erden gibt), die sehr gut bestätigt sind, sorgten verschiedene Faktoren dafür, dass man nicht an der Repräsentativität zweifeln könne: eine große Anzahl von Evidenzen, die sehr gut und verschieden seien sowie über einen großen Zeitraum gesammelt wurden.

Wenn die Präzision der Angabe der Bedingungen für gerechtfertigte Überzeugungen auch zu wünschen übrig lässt, ist unschwer zu erkennen, dass die Behauptung, in diesen Fällen

---

<sup>543</sup> Gerechtfertigt seien zudem „some convincing approximation to what we have in the clear cases [...].“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 33.

<sup>544</sup> *Ebd.*, 32.

<sup>545</sup> *Ebd.*

könne man nicht an der Repräsentativität der Evidenzen zweifeln, falsch ist. Etwa im Beispiel der Mutter: „[W]e may not be able to imagine a relevant change in our evidence“. Es mag zwar stimmen, dass man sich aus Liebe oder Respekt nicht vorstellen kann, dass es sich eventuell anders verhält. Aber dass man sich in dieser Hinsicht nicht täuschen kann, ist unzutreffend. Um dieser Möglichkeit Rechnung zu tragen und dennoch die These aufrecht erhalten zu können, dass man nicht an der Repräsentativität zweifeln kann, führt Schellenberg eine folgenschwere Unterscheidung ein, derer er sich auch im Beispiel der Überzeugung durch Sinneserfahrung bedient. Dabei handelt es sich um die Unterscheidung zwischen logischer und epistemischer Möglichkeit: „Certainly, we should now admit that there is a possible world in which we are shown to be mistaken, but we would not rightly admit this to be *epistemically* possible.“<sup>546</sup> In beiden Fällen erachtet Schellenberg es also für logisch möglich, dass die betreffende Überzeugung falsch ist. Die Falschheit der Überzeugung ist also logisch verträglich mit den entsprechenden Evidenzen. Und dies scheint auch für beide Fälle zutreffend zu sein. Die Überzeugung, dass sich in einem kleinen Raum kein Nilpferd befindet, könnte trotz der gegenteiligen Stützung durch Sinneserfahrung falsch sein; etwa weil das Subjekt nicht erkannt hat, dass der vermeintliche Maulesel, den es klar und deutlich sieht, ein verkleidetes Nilpferd ist. Und die Evidenz der Erinnerungen an all die positiven Erfahrungen mit der Mutter könnte nichts als eine Täuschung sein, die auf einem raffinierten Verdrängungsmechanismus beruht. Dennoch meint Schellenberg, dass diese Verträglichkeit der Falschheit der Überzeugung mit den Evidenzen der Rechtfertigung keinen Abbruch tut, weil diese *logischen* Möglichkeiten *epistemisch* nicht möglich seien. Doch was genau ist unter *epistemisch unmöglich* zu verstehen? Nachdem Schellenberg es klar von logischer Unmöglichkeit abgrenzt, kann mit *epistemisch* unmöglich nur gemeint sein: unvereinbar mit begründeten Überzeugungen.<sup>547</sup> Wenn eine Überzeugung begründet ist, dann ist die Tatsache, dass auch damit unvereinbare Propositionen mit den Evidenzen logisch kompatibel sind, nicht relevant, weil sie *epistemisch* nicht möglich sind. Dies ist zwar eine respektable epistemologische Position, weicht aber entscheidend von der Gewissheitsforderung ab. Das

---

<sup>546</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 32.

<sup>547</sup> In *Evolutionary Religion* macht er dies deutlich: „To say that a claim about the world, a proposition, is epistemically possible is roughly to say that even though it hasn't been established, *for all we know* it's true. Epistemic possibilities are claims we don't have any good reason to believe false, given our present evidence.“ SCHELLENBERG, Evolutionary Religion, 42. So interpretiert ihn auch J. Elliot: „Schellenberg's definition of 'epistemic possibility' is as follows: a proposition  $p$  is epistemically possible iff the belief that  $\sim p$  is unjustified.“ ELLIOT, The Power of Humility in Skeptical Religion, 114, Fn. 19; vgl. zu dieser Unterscheidung auch GRUNDMANN: „Eine Proposition ist relativ zu einer gegebenen Evidenz *epistemisch* möglich, wenn sie auf eine Welt zutrifft, bezüglich der uns die gegebene Evidenz keinen Grund gibt zu glauben, daß sie nicht aktual ist. Eine Proposition ist relativ zu einer gegebenen Evidenz *metaphysisch* möglich, wenn sie auf eine Welt zutrifft, in der die gegebene Evidenz *existiert*.“ Der Wahrheit auf der Spur, 132.

Gleiche müsste man dann in allen vergleichbaren Fällen zugestehen, gerade auch bei religiösen Überzeugungen. Wenn die Überzeugung, dass es ein *Ultimate* gibt, gut begründet ist, dann ist die Möglichkeit, dass die Totalität der Evidenzen die gegenteilige Proposition stützt, zwar eine logische Möglichkeit, epistemisch aber unmöglich: sie ist unvereinbar mit einer gut begründeten Überzeugung. Deshalb tut auch die logische Möglichkeit, dass es Evidenzen gibt, die im Widerspruch zu einer religiösen Überzeugung stehen, der Rechtfertigung keinen Abbruch.

Damit steht Schellenberg vor einem Dilemma: entweder er gibt seine Gewissheitsforderung für Überzeugungen auf, um dem globalen Skeptizismus zu entgehen – kann dann aber nicht mehr plausibilisieren, warum gerade religiöse Überzeugungen grundsätzlich nicht gerechtfertigt werden können. Oder er hält an der mangelnden Rechtfertigung von religiösen Überzeugungen fest – und muss dafür eine globale Skepsis in Kauf nehmen. Wenn er sich dafür entscheidet, die Forderung der Gewissheit aufrecht zu erhalten, ist aber auch nicht mehr verständlich zu machen, warum die Überzeugung, die der *Subject Mode* selbst begründen soll, gerechtfertigt sein soll. Dies begründet Schellenberg lediglich damit, dass die vier genannten Eigenschaften, die eine Überzeugung besonders irrtumsanfällig machen sollen, auf das Ergebnis des *Subject Modes* selbst nicht zutreffen.<sup>548</sup> Welche Rolle diese Eigenschaften in der Argumentation spielen, soll im nächsten Abschnitt analysiert werden.

### **2.2.5 Eigenschaften von Überzeugungen, die zu Zweifel führen**

Bis jetzt sind in der Analyse jene Eigenschaften vernachlässigt worden, deren Exemplifikation eine Überzeugung laut Schellenberg besonders zweifelhaft machen. Wie sich zeigen wird, sind sie für die Argumentation und Problematik, die sich aus Schellenbergs Ziel ergibt, auch nicht von Bedeutung. So geht aus dem Text nicht klar hervor, inwiefern sich Überzeugungen mit diesen Eigenschaften von den übrigen Überzeugungen unterscheiden. Explizit ausgenommen von der Skepsis werden die eben angeführten Typen von (scheinbar) gewissen Überzeugungen und solche, die „some convincing approximation to what we have in the clear cases“ aufweisen.<sup>549</sup> In allen anderen Fällen wäre dementsprechend Zweifel gefordert; dies müsste auch für Überzeugungen gelten, bei denen die vier Eigenschaften nicht feststellbar sind.<sup>550</sup> Wenngleich auch andere Überzeugungen vom Zweifel an der Repräsentativität

---

<sup>548</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 47-49.

<sup>549</sup> Ebd., 33.

<sup>550</sup> Der bloße Verweis darauf, dass eine Überzeugung die vier Eigenschaften nicht aufweist (wie es im Falle der Selbstanwendung des *Subject Modes* geschieht), reicht also nicht aus, um sie vom Zweifel auszunehmen.

betroffen sind, so sollen offenbar bestimmte Überzeugungen ausgezeichnet werden, für die das im Besonderen gilt: „I want now to develop certain points previously adumbrated into a *sufficient condition* for the justification of doubt with respect to the representativeness of evidence in certain nonclear cases [...].“<sup>551</sup> Der Grundgedanke ist dabei folgender: „Hence the more significant alternatives to  $p$  (or evidence pertaining to such alternatives) one has not considered or thought of, the more unconsidered objections to  $p$  – and the more strongly negative evidence – may be lurking in the unrecognized evidence.“<sup>552</sup> Vier (bzw. drei) Eigenschaften von propositionalen Gehalten sollen dazu führen, dass die Bedingung der signifikanten Alternativen zu  $p$  erfüllt ist. Diese Eigenschaften lauten: *precise*, *detailed*, *profound* sowie *attractive*. Letztere führe nicht dazu, dass es zu einer Vermehrung der Alternativen kommt. Weil der Mensch aber dazu neige, bei attraktiven Propositionen Gegenevidenzen eher zu vernachlässigen, sei sie ein zusätzlicher Hinweis auf eine Vielzahl unerkannter Evidenzen: „And so we find ourselves in an arena where *neglect* of alternatives flourishes, and where *past neglect* due to the influence of attractiveness may lead to the relative impoverishment of our present evidence concerning such alternatives [...].“<sup>553</sup> Die Attraktivität einer Proposition zu einer Bedingung zu machen, unter der Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind, scheint aber ganz und gar unplausibel zu sein. Es mag durchaus stimmen, dass es eine der menschlichen Schwächen darstellt, angenehme Überzeugungen bereitwilliger zu glauben als weniger angenehme. Dennoch ist man nicht gut beraten, solche Überzeugungen aus einer falsch verstandener Vorsicht überhaupt nicht zu bilden. Das würde den Versuch, die Welt so zu erkennen, wie sie unabhängig von uns ist, sogar in besonderer Weise von uns abhängig machen.<sup>554</sup> Zwar mag bei solchen Inhalten Vorsicht geboten sein. Dennoch ist es nicht unvernünftig davon auszugehen, dass auch in diesen Fällen die evidentielle Situation korrekt eingeschätzt werden kann. Hielte man (wie offenbar Schellenberg) eine solche Distanznahme von eigenen Wünschen zum Zwecke der unvoreingenommenen Prüfung der epis-

---

<sup>551</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 34. Dass die folgenden Bedingungen *hinreichend* für den Zweifel an der Repräsentativität der Evidenzen sind, impliziert natürlich nicht, dass es nicht noch weitere Bedingungen gibt, die dafür hinreichen. Als *notwendig* werden die Bedingungen schließlich nicht bezeichnet.

<sup>552</sup> *Ebd.*

<sup>553</sup> *Ebd.*

<sup>554</sup> „Was ist das für eine verdrehte vermeintliche Illusionslosigkeit, die Gedanken schon deshalb verwirft, weil sie einen optimistischen und hoffnungsrohen Blick auf die Welt und das menschliche Leben erlauben? Wo kämen wir hin, wenn wir ständig schließen würden, dass etwas schon deshalb nicht der Fall sein könnte, weil es schön und gut ist?“ TETENS, Holm, „Was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?“, in: LIESSMANN, Konrad Paul (Hg.), *Über Gott und die Welt: Philosophieren in unruhiger Zeit*, Wien 2017, 106-124, 110.

temischen Qualität einer Überzeugung für undurchführbar, dann würde daraus ein Vernunftpessimismus folgen, der der radikalen Skepsis nichts mehr entgegenzusetzen hätte.<sup>555</sup> Der Ausschluss dieser Eigenschaft tut der Argumentation Schellenbergs jedoch keinen Abbruch, da er diese ohnehin nicht für notwendig hält; die Realisierung der drei übrigen Eigenschaften reiche aus, um zum gewünschten Ergebnis zu kommen.<sup>556</sup>

*Präzise* sei eine Proposition, „having specific content strictly distinguishable from many other possible contents, being definite and sharply exact [...]“<sup>557</sup> – das Gegenteil davon ist generell.

*Detailliert* dagegen sei eine Proposition „thorough of full of particulars, and thus complex or multifaceted [...]“ – das Gegenteil davon ist einfach. Der genaue Unterschied zwischen diesen Eigenschaften geht aus dem Text nicht hervor. Bei beiden geht es darum, dass *S* mit ihnen „commits itself to the world having, in some respect, a very specific character“<sup>558</sup>. Deshalb scheint es einfach ein Kontinuum der Eigenschaften detailliert bzw. präzise zu geben: Je mehr diese Eigenschaften realisiert sind, desto mehr Gehalt hat die jeweilige Proposition.<sup>559</sup>

*Profound* ist eine Proposition, wenn sie „deep or fundamental, comprehensive in scope, and pregnant with explanatory possibilities (as opposed to local, superficial, and explanatorily barren)“<sup>560</sup> ist. In diesem Fall scheint der entscheidende Punkt nicht der Gehalt der Proposition selbst zu sein, sondern ihre Funktion als Erklärungshypothese: Je *profounder* eine Erklärungshypothese ist, desto größer ist der Ausschnitt der Wirklichkeit, den diese zu erklären beansprucht. Dadurch ist die Wahrscheinlichkeit größer, dass sie durch neue Erkenntnisse falsifiziert wird.

Unter welchen Bedingungen exemplifiziert eine Überzeugung die genannten Eigenschaften in ausreichendem Maße, sodass der Zweifel einsetzen kann? Schellenberg begnügt sich mit folgender allgemeiner Antwort: „[T]he more a proposition *p*, apparently supported by *E*, exemplifies the overlapping of these properties and *the more completely* (that is, the more precise and detailed and profound and attractive it is).“<sup>561</sup> Sowohl die Anzahl der Eigen-

---

<sup>555</sup> Vgl. MÜLLER, Klaus, Gottes Dasein denken: Eine philosophische Gotteslehre für heute, Regensburg 2001, 160.

<sup>556</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 38.

<sup>557</sup> Ebd., 35.

<sup>558</sup> Ebd., 36.

<sup>559</sup> Wenn man eine logische Theorie der Wahrscheinlichkeit zugrunde legt, dann sinkt die Wahrscheinlichkeit der Proposition dadurch tatsächlich: „[T]he more you say (the greater the content of your assertion), the more likely you are to be wrong (the lower is the probability).“ PLANTINGA, Warrant and Proper Function, 145.

<sup>560</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 35.

<sup>561</sup> Ebd., 39.

schaften als auch ihr Intensitätsgrad, der notwendig ist, damit die Überzeugung nicht gerechtfertigt werden kann, wird offen gelassen.<sup>562</sup> Das ist für Schellenberg vermutlich deshalb kein Problem, weil das Konzept daraufhin entwickelt wurde, dass die Eigenschaften in höchstem Maße auf die Überzeugung von der Existenz des *Ultimate* zutreffen. Doch dass dies tatsächlich zutrifft, ist nicht ohne weiteres offensichtlich. Es ist durchaus möglich, davon überzeugt zu sein, dass das *Ultimate* existiert, ohne diese Überzeugung mit vielen Details auszuschmücken.<sup>563</sup> Vor allem die Behauptung, dass die Proposition, dass ein *Ultimate* existiert, in höchstem Maße *profound* ist, sodass es eine Unzahl möglicher Gegenevidenzen gibt, beruht auf einem Missverständnis. Zwar ist es ein wesentliches Merkmal *ultimistischer* Überzeugungen, dass das *Ultimate* die letzte (und auch tiefste, wenn man so will) Wirklichkeit ist; insofern ist es eine Erklärung des Daseins der ganzen Welt und all ihrer Bestandteile. Dies darf aber nicht so verstanden werden, dass das *Ultimate* dadurch eine Erklärung für das *Sosein* aller kontingenzen Gegenstände und Ereignisse wäre, sodass es durch unendlich viele Beobachtungen widerlegt werden könnte.

Diese Interpretationsschwierigkeiten sind aber relativ unbedeutend. Wie Schellenberg deutlich sagt, will er lediglich begründen, dass bei Überzeugungen mit den vier genannten Eigenschaften Zweifel gemäß (i) und (ii) gerechtfertigt wird.<sup>564</sup> Wie jedoch gezeigt wurde, führt dieser Zweifel nur dann zur Rechtfertigung des Zweifels an einer Überzeugung, wenn infallible Rechtfertigung gefordert wird.

## 2.2.6 Fazit

Wie sich gezeigt hat, steht Schellenberg in seiner Argumentation im *Subject Mode* vor einem Dilemma: Entweder er verlangt eine so starke Rechtfertigung, dass zwar religiöse Überzeugungen dadurch diskreditiert werden, mit ihnen aber auch jede andere Überzeugung gleich mit. Oder er vermeidet die globale Skepsis, kann dann aber auch nicht mehr plausibilisieren, warum *prima facie* gut begründete religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sein sollten. Die grundlegende Behauptung, dass Überzeugungen aufgrund der notwendigen Begrenztheit von Evidenzen aus zwei Gründen nicht gerechtfertigt sind, hat sich als falsch erwiesen. Ebenso hat sich der Versuch, die gegebenen Evidenzen durch das an das Geschlossenheitsargument angelehnte Argument zusätzlich zu blockieren, als vergeblich erwiesen. Mit

---

<sup>562</sup> Aus der Diskussion um den generischen *Ultimismus* geht zumindest hervor, dass bereits *Präzision* und *Profoundness* (der jeweilige Grad bleibt ungenannt) ausreichen; vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 46.

<sup>563</sup> Dass Gott eine sehr *einfache* Erklärung sein kann, zeigt SWINBURNE, The Existence of God, 90f.

<sup>564</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 34; 39.

einem solchen Verfahren kann im besten Fall aufgezeigt werden, dass eine Rechtfertigung von vornherein nicht bestand. So bleibt Schellenberg auf die Möglichkeit zurückgeworfen, religiöse Überzeugungen als evidential zu wenig gestützt auszuweisen. Zentral in diesem Versuch ist der Zweifel an der Repräsentativität der gegebenen Evidenzen. Es konnte aber gezeigt werden, dass Zweifel an der Repräsentativität von Evidenzen einer bestimmten Überzeugung nichts anderes bedeutet, als diese Überzeugung für fallibel zu halten. Demzufolge würden nur infallible Gründe ausreichen, um eine Überzeugung zu rechtfertigen. Diese hohe Forderung müsste Schellenberg nun einerseits begründen; andererseits müsste er damit aber eine globale Skepsis in Kauf nehmen, von der auch gewöhnliche Überzeugungen nicht verschont bleiben. Zudem würde dadurch die Konklusion des *Modes*, die selbst beansprucht gerechtfertigt zu sein, gleichermaßen dem Zweifel anheimfallen.

In seinen Ausführungen über (vermeintlich) dem Zweifel entthobene Überzeugungen bietet Schellenberg einen Ausweg an. Bei solchen Überzeugungen bestünde zwar auch die Möglichkeit, dass die Evidenzen nicht repräsentativ seien; dies sei jedoch lediglich eine logische, nicht aber eine epistemische Möglichkeit. Eine rein logische Möglichkeit reiche aber nicht aus, um Zweifel an der Repräsentativität zu begründen. Epistemisch unmöglich (das heißt mit gut begründeten Überzeugungen inkompatibel) ist es im Falle einer gut begründeten religiösen Überzeugung (wovon alle *Modes* ausgehen) aber auch, dass sich die Evidenzen so ändern, dass sich die Überzeugung als falsch erweist. Deshalb gelingt es auch durch diese Unterscheidung nicht, religiöse Überzeugungen als ungerechtfertigt zu erweisen, während gewöhnliche Überzeugungen bei ihrem Recht blieben.

Auch der Versuch, den Zweifel auf Überzeugungen einzuschränken, die bestimmte Eigenschaften exemplifizieren, war nicht von Erfolg gekrönt. Zum einen ist daran zu bemängeln, dass die Ausführungen dazu sehr ungenau sind und lediglich ad hoc gegen den *Ultimismus* formuliert werden. Zum anderen kann dadurch nur dann ein Zweifel begründet werden, wenn die Forderung der infalliblen Rechtfertigung gilt. Damit wird durch die Festlegung der besonderen Eigenschaften jedoch kein argumentativer Fortschritt erreicht. Insbesondere die Behauptung Schellenbergs, die Selbstanwendung des *Subject Modes* sei deshalb nicht gegeben, weil das Ergebnis sich nicht durch diese Eigenschaften auszeichne, wird damit jeder Grundlage beraubt.

## 2.3 Der *Object Mode*

Schellenberg will auch mit dem zweiten Argument, dem *Object Mode*, zeigen, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sein können. Der Ansatzpunkt dieser Überlegung ist dabei das „Objekt“ religiöser Überzeugungen, nämlich das *Ultimate*. Eine Besonderheit, die nicht übersehen werden sollte, stellt die Zuhilfenahme des sogenannten *capacity skepticism* dar. Schellenberg wird zuerst dafür argumentieren, dass man im Hinblick auf den *capacity claim* nur zu zweifeln gerechtfertigt ist. Dieser *capacity claim* lautet gemäß den *Prolegomena*: „Human beings are capable of discovering at least some basic truths concerning religion.“<sup>565</sup> Wenn aber Zweifel daran gerechtfertigt sind, dass es den Menschen möglich ist, religiöse Wahrheiten zu entdecken, dann kann auch die Überzeugung, dass das *Ultimate* existiert, nicht gerechtfertigt sein.

Der *Object Mode* ist in drei Argumentationsstränge unterteilt, die zum Teil wiederum mehrere Argumente umfassen. Im ersten Abschnitt (überschrieben mit *The Ultimate: Knowable or Unknowable*) stellt Schellenberg grundsätzlich die Frage, ob nicht bereits aus dem Begriff des *Ultimates* folge, dass man zu keiner gerechtfertigten Überzeugung über dessen Existenz kommen könne. Im zweiten Argumentationsstrang (*Religious Conceptions of the Ultimate: Adequat or Inadequat?*) versucht er Zweifel daran zu begründen, dass die in den Religionen anzutreffenden Spezifizierungen des *Ultimates* dessen Begriff auch wirklich gerecht werden. Schließlich stellt er im letzten Abschnitt (*Ultimism: Coherent or Incoherent?*) die Konsistenz des Begriffs des *Ultimates* in Frage, woraus grundlegendere Zweifel an dessen Existenz resultieren. Im Folgenden sollen die einzelnen Argumentationsstränge nun der Reihe nach dargestellt und analysiert werden.

### 2.3.1 Das grundlegende Problem: *The Ultimate Knowable or Unknowable*

Der erste Argumentationsstrang nimmt seinen Ausgang wie bereits angedeutet beim Begriff des *Ultimates*. „Wissenschaftlich“ (gemeint ist hier wohl „naturwissenschaftlich“) könne man das *Ultimates* metaphysisch verstehen als „biggest fact there is, namely, the fact that underlies all others“<sup>566</sup>. Um eine *Ultimate Reality* in einem robusten, religiösen Sinne zu erhalten, müsste man allerdings die Eigenschaft der axiologischen *Ultimativität* noch hinzufügen: Damit wäre ein solches Faktum nicht nur metaphysisch grundlegend, sondern auch

---

<sup>565</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 99.

<sup>566</sup> Ders., *Wisdom to Doubt*, 51.

unüberbietbar wertvoll. Die *Ultimate Reality* wird folglich verstanden als „completely unlimited and unbounded – as unsurpassably great in every respect [...] something *infinitely profound*.“<sup>567</sup> Genau aus dieser Tatsache versucht nun der religiöse Skeptiker Potential zu schlagen. Den entscheidenden Schritt formuliert Schellenberg folgendermaßen:

„Its basic claim is that we should be in doubt about whether so exalted a reality as we have conceived here can ever be more fully understood by finite creatures: certainly we can say that we are talking about something metaphysically and axiologically ultimate, and this has some comprehensible content, but when it comes to filling out the idea, we are simply out of our depth – or, at least, this is true for all we know. And it is likewise epistemically possible that we are out of our depth when it comes to determining whether such a reality exists. For suppose we think that it does or must exist. Given the nature of ultimacy, and the infinite gap between ourselves and any ultimate reality there may be, it will *always* be an open possibility that, because of some fact concerning reality or value unavailable to us, it does not or even cannot exist.“<sup>568</sup>

Diese Möglichkeit wiederum begründe den Zweifel am *capacity claim*, woraus der *categorical skepticism* folge, da sich Zweifel hinsichtlich prinzipieller Fähigkeiten zu generellerem Zweifel auswachsen und jede *prima facie* begründete Überzeugung untergrüben: „[T]he force of any apparently good evidence we might have for or against ultimism is blocked if we discover a reason for doubt as to whether humans possess the capacity we would need to have in order to assess that evidence correctly.“<sup>569</sup>

Als Stütze für seine These, wonach das Wesen des *Ultimates* nicht erkannt werden kann, führt Schellenberg zwei Autoren an: Baruch de Spinoza, der Schellenbergs Schlussfolgerung (zumindest teilweise) vorbereitet, und R. M. Adams, der zwar seinen Ausgangspunkt teilt, der Schlussfolgerung der Unerkennbarkeit aber entgehen will – daran jedoch scheiterte. Die nur wenige Sätze umfassende Passage über Spinoza ist beachtenswert, weil daraus hervorgeht, wie Schellenberg den für seine Argumentation zentralen Begriff der *infinite profundity* verstanden wissen will. Spinoza, so Schellenberg, fasse Gott und Natur als „infinitely more profound“<sup>570</sup> auf als Naturalisten die Natur bzw. Theisten ihren Gott verstünden. Ge-

---

<sup>567</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 51.

<sup>568</sup> *Ebd.*, 52.

<sup>569</sup> *Ebd.*

<sup>570</sup> *Ebd.*

meint ist hier Spinozas Auffassung, wonach Gott bzw. die Natur aus einer unendlichen Anzahl von Attributen und Modi besteht – wovon wir Menschen aber nur Denken und Ausdehnung erkennen.<sup>571</sup> Auffallend ist, dass Schellenberg Spinozas Unendlichkeit der Eigenschaften Gottes nur zustimmend wiedergibt, ohne dies zu begründen. Er ist also der Überzeugung, dass der Begriff des *Ultimates* eine unendliche Anzahl von Eigenschaften impliziert oder zumindest nahelegt: „Expanding our own mentality with Spinoza, we may find ourselves thinking of not just a unidimensional or even multidimensional ultimate but an *infinite* dimensional ultimate.“<sup>572</sup>

Ein ähnlicher Mangel an Argumenten zugunsten Schellenbergs Konklusion fällt auch im Abschnitt über R. M. Adams auf, der illustrieren sollte, wie der Versuch, dem *Ultimate* spezifischere Eigenschaften zuzuschreiben, scheitert. Was er aber bestenfalls zeigt, ist, dass Adams in seinen Ausführungen nicht konsequent ist. Adams gesteht nämlich zunächst zu, dass das Gute (das Schellenberg offenbar mit seinem *Ultimate* identifiziert) nicht zu begreifen ist: „We cannot comprehend it. It is fearful to us, and in some ways dangerous.“<sup>573</sup> Später kommt die Personalität des Guten über eine ethische Theorie aber dennoch wieder ins Spiel: Weil es für sich moralisch verhaltende Akteure entscheidend sei, dem Guten ähnlich zu sein, müsse man das Gute personal denken.<sup>574</sup> Gegen diese Füllung des Begriffs wendet Schellenberg einerseits ein, dass Adams ethische Theorie (nach Schellenbergs Maßstäben aus dem *Subject Mode*) nicht ausreichend begründet sei. Andererseits sei die Behauptung, das Gute müsse personal gedacht werden, schlicht willkürlich.<sup>575</sup> Am Ende des Abschnittes fasst Schellenberg die Gedankenführung nochmals zusammen:

„If it is epistemically possible that the nature of the ultimate religious reality would be so completely beyond our grasp as this, then, as earlier indicated, it seems clear that it will also be epistemically possible that, because of some pertinent fact concerning reality or value unavailable to us, we have fallen into error in whatever view we hold with respect to its existence or nonexistence.“<sup>576</sup>

---

<sup>571</sup> Vgl. BARUCH DE SPINOZA, *Ethica, more geometrico demonstrata*, Propositio 11.

<sup>572</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 52f.

<sup>573</sup> ADAMS, Robert Merrihew, *Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics*, New York 1999, 52.

<sup>574</sup> *Ebd.*, 42.

<sup>575</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 53.

<sup>576</sup> *Ebd.*, 56.

### 2.3.1.1 Zweifel an der Erkennbarkeit des *Ultimates*

Wie Schellenberg deutlich sagt, muss im ersten Schritt begründet werden, dass die Überzeugung von der Möglichkeit einer näheren Bestimmung des Begriffs des *Ultimates* nicht gerechtfertigt ist: „Its basic claim is that we should be in doubt about whether so exalted a reality as we have conceived here can ever be more fully understood by finite creatures [...]“<sup>577</sup> Wie unschwer zu erkennen ist, bewegt Schellenberg sich damit in der Nähe der Tradition der *negativen Theologie*.<sup>578</sup> Wie auch immer man deren Gehalt genauer expliziert,<sup>579</sup> so steht doch unbestreitbar der Zweifel im Vordergrund, von Gott in herkömmlicher Weise Eigenschaften aussagen zu können. In ihrer radikalsten Form, wonach von Gott nichts ausgesagt werden kann, ist die negative Theologie allerdings notwendigerweise falsch, weil sich daraus ein Selbstwiderspruch ergibt: Zumindest dass man von Gott nichts aussagen kann, müsste man ja von Gott aussagen können.<sup>580</sup> Wollte man dieses Problem umgehen, indem man als einzige zulässige Aussage über Gott akzeptieren würde, dass er ein Geheimnis ist, hätte man damit jedoch nicht viel gewonnen. A. Kreiner bemerkt hierzu treffend:

„Soll die These von der Geheimnishaftigkeit Gottes besagen, dass der Ausdruck ‚Gott‘ *nichts* als ein undurchdringliches Geheimnis bezeichnet, dem sich keinerlei Eigenschaften zuschreiben lassen, wird es schwierig, die Behauptung eines Atheisten, wonach der Grund aller Wirklichkeit ein für uns unbegreifliches Geheimnis ist, von der Behauptung eines Theisten zu unterscheiden, wonach der Grund aller Wirklichkeit Gott ist, der seinerseits ein unbegreifliches Geheimnis ist.“<sup>581</sup>

<sup>577</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 52. Dass tatsächlich lediglich der Zweifel begründet werden soll, geht auch aus dem Verlauf des Arguments hervor. Einzig unmittelbar nach der gerade zitierten Stelle ist Schellenberg ambitionierter: „[C]ertainly we can say that we are talking about something metaphysically and axiologically ultimate, and this has some comprehensible content, but when it comes to filling out the idea, we are simply out of our depth – or, at least, this is true for all we know.“ Hier scheint er die stärkere Behauptung zu vertreten, dass die Überzeugung, dass der Begriff nicht gefüllt werden kann, gerechtfertigt ist.

<sup>578</sup> Wenngleich er sich dieser Zuschreibung erwehrt, vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 55; vgl. zu diesem Problemkomplex auch den Sammelband HALBMAYR, Alois / HOFF, Gregor Maria (Hgg.), Negative Theologie heute?: Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg i. Br. 2008.

<sup>579</sup> Vgl. SCHÄRTL, Thomas, „Negationes non summe amamus“: Eine sprachlogische Annäherung an das Konzept negativer Theologie, in: HALBMAYR, Alois / HOFF, Gregor Maria (Hgg.), Negative Theologie heute?: Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg i. Br. 2008, 54-90; vgl. auch Ders., Glaubens-Überzeugungen, 49-108.

<sup>580</sup> Vgl. YANDELL, Keith E., The Epistemology of Religious Experience, Cambridge 1993, 61. Plantinga bezeichnet eine rein negative Theologie als „a piece of sheer confusion“ PLANTINGA, Alvin, Does God Have a Nature?, Milwaukee 1980, 22.

<sup>581</sup> KREINER, Armin, Von Gott reden in unübersichtlichen Zeiten, in: VIERTBAUER, Klaus / SCHMIDINGER, Heinrich (Hgg.), Glauben denken: Zur philosophischen Durchdringung der Gottesrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 223-240, 231.

Wenn Schellenberg dem Verständnis des *Ultimates* gegenüber auch skeptisch ist, so behauptet er dennoch nicht, dass sich vom *Ultimate* schlechterdings nichts aussagen lässt. Wie er bereits in den *Prolegomena* festhält<sup>582</sup> (und auch im hier behandelten Abschnitt noch explizit vertritt), ist der Gehalt des *Ultimates* wohl bestimmt. Probleme ergeben sich erst, wenn man den sehr formalen Begriff des metaphysisch und axiologisch Ultimativen näher zu explizieren sucht. Das *Ultimate* wird nämlich verstanden als „completely unlimited and unbounded – as unsurpassably great in every respect.“<sup>583</sup> Wie Schellenberg davon ausgehend für den Zweifel an der Erkennbarkeit des *Ultimates* argumentiert, zeigt sich am deutlichsten in seiner Auseinandersetzung mit R. M. Adams. Dieser versteht Gott als „wonderful in a way that escapes both human understanding and human support. [...] We cannot comprehend it.“<sup>584</sup> Trotz dieses Verdikts will Adams dem Göttlichen darüberhinausgehende Eigenschaften zu sprechen, insbesondere Personalität. Letztere Eigenschaft führt er aufgrund ethischer Erwägungen ein: „If God is the Good itself, then the Good is not an abstract object but a concrete (though not a physical) individual. Indeed, it is a *person*, or importantly like a person.“<sup>585</sup> Schellenberg moniert nun aber, dass Adams einerseits zugibt, dass das Göttliche nicht begreifbar sei, es andererseits aber dennoch als Person auffassen will.<sup>586</sup> Indem er auf diese theorieimmanente Spannung hinweist, ist für Schellenberg selbst allerdings wenig gewonnen: Ein allgemeiner Zweifel daran, dass das Wesen des *Ultimates* erkannt werden kann, lässt sich daraus natürlich nicht ableiten. Im Hintergrund der Ablehnung von Adams Auffassung dürfte für Schellenber aber eine allgemeinere Überzeugung stehen; er verwirft die Charakterisierung des Göttlichen als Person nämlich als willkürlich: „In other words, how does the focus on persons end up being more than arbitrary?“<sup>587</sup> Sollte es tatsächlich keine Möglichkeit geben, Eigenschaftszuschreibungen am Göttlichen vorzunehmen, die über willkürliche Setzungen hinausgehen, würden sich Zweifel, in dieser Frage zu gerechtfertigten Ergebnissen zu kommen, förmlich aufdrängen.

Dass Schellenberg aber zu dem Schluss kommt, dass Aussagen über das Wesen des *Ultimates* völlig beliebig sind, ist gerade im Hinblick auf seinen Ausgangspunkt bemerkenswert. Sein Verständnis des *Ultimates* als „unsurpassably great in every respect“<sup>588</sup> hat nämlich eine nicht zu leugnende Ähnlichkeit mit Anselms „id quo maius cogitari non potest“<sup>589</sup> und

---

<sup>582</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 29.

<sup>583</sup> Ders., *Wisdom to Doubt*, 51.

<sup>584</sup> ADAMS, *Finite and Infinite Goods*, 52.

<sup>585</sup> Ebd., 42.

<sup>586</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 54.

<sup>587</sup> Ebd.

<sup>588</sup> Ebd., 51.

<sup>589</sup> ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, 2.

der damit eng verbundenen *Perfect Being Theology*. T. V. Morris formuliert den Grundgedanken dieser Art der Theologie wie folgt: „God will be conceived of as having some unsurpassable array of compossible great making properties, properties it is intrinsically better to have than to lack.“<sup>590</sup> Ein solcher Ansatz ist dabei keineswegs ein philosophisches Kunstprodukt; vielmehr ist es in den abrahamitischen Religionen sowie im hinduistischen Monotheismus gängig, von Gott nur Superlative auszusagen.<sup>591</sup> Gott als maximale Vollkommenheit aufzufassen, lässt sich auch in der Philosophiegeschichte lange zurückverfolgen und wurde von Anselm schließlich am prägnantesten auf den Begriff gebracht.<sup>592</sup> Aus der bekannten Bestimmung Gottes als „id quo maius cogitari non potest“<sup>593</sup> folgert er, dass Gott nur Eigenschaften hat, von denen gilt, dass es besser ist, sie zu haben als sie nicht zu haben: „Tu es itaque iustus, verax, beatus, et aliquid melius est esse quam non esse.“<sup>594</sup> Neben dem Problem der Kompositionalität der verschiedenen Eigenschaften (wie etwa Allmacht und moralische Vollkommenheit), drängt sich unmittelbar die Frage auf, welche Eigenschaften es sind, die von Gott ausgesagt werden müssen, damit er als maximal vollkommen betrachtet werden kann. Was zu den sog. *great making properties* zu zählen ist, ergibt sich dabei zunächst einfach aus unseren Wertintuitionen: „What properties can we intuitively recognize as great-making properties, and what clusters of properties can be seen likewise to correspond to a high value, or an exalted metaphysical stature?“<sup>595</sup> Solche Zuschreibungen sind also durchaus fehlbar (laut Morris sind Uneinigkeiten sogar zu erwarten, da unsere Wertintuitionen kulturbabhängig sind)<sup>596</sup>; dennoch ist es nicht einfach beliebig, welche Eigenschaften man dem Göttlichen zuschreibt. Die *Perfect Being Theology* teilt den Ausgangspunkt Schellenbergs und zeigt einen Weg auf, über den man in kontrollierter und rational nachvollziehbarer Weise den Begriff des Göttlichen entwickeln und mit Eigenschaften füllen kann. Natürlich ist diese Methode weder alternativlos noch unumstritten.<sup>597</sup> Aber trotzdem ist es angesichts dieser Möglichkeit eben nicht ausreichend, einfach die Willkürlichkeit jeder

---

<sup>590</sup> MORRIS, Thomas V., Perfect Being Theology, in: *Nous* 21 (1987), 19-30, 23; Ders., *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*, Notre Dame – London 1991, 35; ENDERS, Markus, Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs, in: *Jahrbuch für Religionsphilosophie* 1 (2002), 50-85.

<sup>591</sup> Vgl. KREINER, Das wahre Antlitz Gottes, 235.

<sup>592</sup> Vgl. LEFTOW, Brian, Why Perfect Being Theology?, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 69 (2011), 103-118, 104-106.

<sup>593</sup> ANSELM VON CANTERBURY, *Proslogion*, 2.

<sup>594</sup> Ebd., 5. Vgl. dazu LEFTOW, Brian, Anselms's Perfect-Being Theology, in: DAVIES, Brian / LEFTOW, Brian (Hgg.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, 132-156.

<sup>595</sup> Vgl. MORRIS, *Our Idea of God*, 38.

<sup>596</sup> Vgl. ebd., 41f.

<sup>597</sup> Vgl. dazu CLAYTON, Philip, *Das Gottesproblem*, Bd. 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, München – Paderborn 1996, 121-125.

Eigenschaftszuschreibung zu behaupten, ohne eine Begründung dafür anzugeben, warum die vorhandenen Möglichkeiten scheitern sollen. Deshalb ist Schellenbergs Behauptung schlicht ungerechtfertigt, dass die Überzeugung, dass der Begriff des *Ultimates* spezifiziert werden kann, ungerechtfertigt sein muss.

Schellenberg leitet aus der unüberbietbaren Vollkommenheit des *Ultimates* stattdessen keine spezifischen Eigenschaften ab, sondern dessen Unendlichkeit:<sup>598</sup> „Religion, by its very nature, invites us to strain our intellect and imagination to the utmost in considering its central axiological notion, and to extend this notion boundlessly in every conceivable direction, in order thus to reach the idea of something *infinitely profound*.“<sup>599</sup> Neben der Behauptung der Willkürlichkeit ist Schellenbergs Verständnis der Unendlichkeit der zweite Angriff auf die Möglichkeit, das Wesen des *Ultimates* detaillierter zu erkennen. Dabei muss es keineswegs einen Widerspruch darstellen, das Göttliche als unendlich aufzufassen und ihm dennoch bestimmte Eigenschaften zuzuschreiben. Gott als unendlich zu bezeichnen, könnte nämlich einfach bedeuten, dass er in bestimmten Hinsichten vollkommen ist.<sup>600</sup> A. Plantinga vertritt etwa ein solches Verständnis der Unendlichkeit:

„An infinite being, we might say, is an *unlimited* being – unlimited, that is, with respect to certain properties. Among these properties might be power, knowledge, goodness, love, and the like. (A being is unlimited with respect to power and (propositional) knowledge, for example, if there is a maximal degree of power and knowledge, and the being in question enjoys that maximal degree of those properties.)“<sup>601</sup>

---

<sup>598</sup> Zu den verschiedenen Verwendungsweisen der Eigenschaft der Unendlichkeit in Bezug auf Gott: „In general, ‘infinity’ is assigned to God in several different senses. One may classify these senses in the following way: (1) Quantitative sense: (i) God’s properties are infinite in the sense that they are infinitely extended (e.g. omniscience = knowing infinitely many propositions); (ii) God’s properties are infinite in the sense that they are infinitely intense (e.g. omnipotence = having infinite power). (2) Eminent sense: God’s properties surpass the properties of (finite) creatures or they are attributed to him in a way different from the way in which they are attributed to creatures (e.g. perfect goodness and being good in a way that somehow exceeds all creaturely goodness). (3) Metaphysical/precategorical sense: God’s essence is beyond natural reality which is taken to be characterized by a metaphysical sense of finitude.“ TAPP, Christian, Infinity in Mathematics and Theology, in: Theology and Science 9 (2011), 91-100, 95; vgl. dazu auch Ders., Unendlichkeit Gottes, 129-151; und BRACH-TENDORF, Johannes / MÖLLENBECK, Thomas / NICKEL, Gregor / SCHÄEDE, Stephan (Hgg.), Unendlichkeit: Interdisziplinäre Perspektiven, Tübingen 2008; vgl. auch DAVIS, Stephen T., Why God Must Be Unlimited, in: TESSIER, Linda J. (Hg.), Concepts of the Ultimate, Basingstoke 1989, 3-22.

<sup>599</sup> Vgl. CLAYTON, Das Gottesproblem, 127-135.

<sup>600</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 51.

<sup>600</sup> Vgl. TAPP, Unendlichkeit Gottes, 144.

<sup>601</sup> PLANTINGA, Warranted Christian Belief, 6; vgl. dazu TAPP, Christian, Reference to an Infinite Being, in: SCHÖNECKER, Dieter (Hg.), Plantinga’s „Warranted Christian Belief“: Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga, Berlin – Boston 2015, 41-64.

Tatsächlich gibt es aber auch Ansätze, die die Unendlichkeit Gottes unmittelbar mit dessen Unerkennbarkeit gleichsetzen.<sup>602</sup> Doch Schellenberg versucht nicht, die Unerkennbarkeit direkt aus der Unendlichkeit des *Ultimates* abzuleiten. Wie sich an zwei Bemerkungen erkennen lässt, schaltet er einen Schritt dazwischen: „Expanding our own mentality with Spinoza, we may find ourselves thinking of not just a unidimensional or even a multidimensional but an *infinite* dimensional ultimate.“<sup>603</sup> Daraus folge aber: „Perhaps they push us all the way to the countenancing of something like the infinite modes of Spinoza – which would of course take us infinitely far beyond personality as we know it. [...] Where would personality be then? Where would any of our ideas be then?“<sup>604</sup> Zunächst muss festgehalten werden, dass der unendliche Eigenschaftenreichtum des *Ultimates* hier nicht als Tatsache behauptet wird. Vielmehr erklärt Schellenberg nur, dass es sich so verhalten *könnte*. Auch deutet im Text nichts darauf hin, dass das *Ultimate* unendlich viele Eigenschaften in dem Sinne hat, dass es jede Eigenschaft und deren kontradiktorisches Gegenteil exemplifiziert.<sup>605</sup> Dann wird aber zum einen fraglich, inwiefern Schellenberg durch die Unendlichkeit der Anzahl der Eigenschaften das *Ultimate* von anderen Entitäten abheben will; unendlich viele Eigenschaften zu haben, ist nämlich noch kein Alleinstellungsmerkmal, wie K. Yandell lapidar bemerkt: „It cannot be simply that God is construed as having an infinite number of properties, for quite

---

<sup>602</sup> So etwa J. Hick: „God, to use our Christian term, is infinite. He is not a thing, a part of the universe, existing alongside other things; nor is he a being falling under a certain kind. And therefore he cannot be defined or encompassed by human thought. We cannot draw boundaries around his nature and say that he is this and no more. If we could fully define God, describing his inner being and his outer limits, this would not be God.“ HICK, John, Religious Pluralism, in: MARTIN, Raymond / BERNARD, Christopher (Hgg.), *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*, New York 2003, 501-510, 504; vgl. dazu auch TAPP, Unendlichkeit Gottes, 145, und auch Plantingas Auseinandersetzung mit Kaufman und Hick, PLANTINGA, Warranted Christian Belief, 31-62; auch SCHMIDT-LEUKEL, Gott ohne Grenzen, 200-206, argumentiert dafür, dass ein unendliches Göttliches unerkennbar sein muss; W. Detel schließt ebenso von Gottes Vollkommenheit auf dessen Unendlichkeit, woraus wiederum dessen Unerkennbarkeit folge, vgl. DETEL, Wolfgang, Warum wir nichts über Gott wissen können, Hamburg 2018.

<sup>603</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 53. Vgl. dazu Spinozas Aussagen: „Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit.“ SPINOZA, *Ethica*, *Propositio 11*; „Quo plus realitatis aut esse unaquaeque res habet, eo plura attributa ipsi competit.“ SPINOZA, *Ethica*, *Propositio 9*; vgl. dazu TAPP, Christian / BUSSOTTI, Paolo, *The Influence of Spinoza's Concept of Infinity on Cantor's Set Theory*, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009), 25-35, 26-28. Zu Spinoza vgl. MANSON, Richard, *The God of Spinoza: A Philosophical Study*, Cambridge 1997, 41-45; vgl. auch CLAYTON, Philip, *The Hiddensee of God in Spinoza: A Case Study in Transcendence and Immanence, Absence and Presence*, in: DALFERTH, Ingolf U. (Hg.), *The Presence and Absence of God*, Tübingen 2009, 67-79.

<sup>604</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 55.

<sup>605</sup> So fasst etwa B. P. Göcke Gott auf als „a *maximally positive infinite* entity as one of which it holds that for all properties *F*, it is both *F* and not *F*.“ GÖCKE, Benedikt Paul, *The Paraconsistent God*, in: SCHÄRTL, Thomas / TAPP, Christian / WEGENER, Veronika (Hgg.), *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Münster 2016, 177-199, 180. Geschichtlich wird diese Linie ausgezogen bei BRACHTENDORF, Johannes, *Der Begriff der Unendlichkeit und die Metaphysik der All-Einheit*, in: BRACHTENDORF, Johannes / MÖLLENBECK, Thomas / NICKEL, Gregor / SCHÄEDE, Stephan (Hgg.), *Unendlichkeit: Interdisziplinäre Perspektiven*, Tübingen 2008, 23-45.

modest items have that distinction.“<sup>606</sup> Zum anderen ist auch nicht klar, wie Schellenberg die Unendlichkeit der Eigenschaften gegen die Erkenntnis des Wesens des *Ultimates* in Stellung bringt. In diesem Zusammenhang scheint er nicht grundsätzlich abzustreiten, dass man vom *Ultimate* einzelne Eigenschaften aussagen kann. Wenn das *Ultimate* aber unendlich viele Eigenschaften hat, scheinen die zugänglichen Eigenschaften so belanglos zu werden, dass von einer Erkenntnis des *Ultimates* keine Rede mehr sein kann. Wenn Schellenberg rhetorisch fragt „Again, expanding our minds sufficiently might involve thinking of not just a unidimensional or even multidimensional ultimate but an infinite-dimensional ultimate. Where would personality be then? Where would any of our ideas be then?“<sup>607</sup> insinuiert er, dass man vom *Ultimate* die Eigenschaft der Personalität nicht aussagen sollte, wenn es so viele andere Eigenschaften aufweist, dass die Personalität darin völlig untergeht. Dabei scheint er anzunehmen, dass sich das *Ultimate* wie ein materieller Körper verhält, den man beispielsweise nicht schlechthin „rot“ nennen kann, wenn er neben dieser noch viele andere Farben aufweist.

Es ist natürlich zutreffend, dass eine Entität unter einer bestimmten Hinsicht eine Eigenschaft haben kann, die sie unter einer anderen Hinsicht nicht hat. Auf *sortale Termini* wie den der Person trifft das aber nicht zu.<sup>608</sup> Etwas ist entweder im Vollsinn eine Person oder gar nicht. Wenn eine Entität eine Person ist, dann ist sie in jeder Hinsicht eine Person. Auch die Tatsache, dass sie unendlich viele weitere Eigenschaften aufweist, ändert daran nichts, solange diese Eigenschaften kompatibel mit der Personalität sind.<sup>609</sup>

Schellenbergs Argumente gegen die Erkennbarkeit des *Ultimates* vermögen also nicht zu überzeugen: Weder begründet er, warum jede Eigenschaftszuschreibung willkürlich ist; noch gelingt es ihm zu zeigen, dass aufgrund der (potentiell) unendlich vielen Eigenschaften vom *Ultimate* gar keine Eigenschaft ausgesagt werden kann.

### 2.3.1.2 Adäquatheit des formalen Begriffs

Selbst wenn man über die enormen Schwierigkeiten der Argumentation Schellenbergs gegen die Rechtfertigung von Eigenschaftszuschreibungen des *Ultimates* hinwegsieht, bleibt immer noch zu klären, inwiefern dies ein Problem bei der Begründung der Existenz des *Ultimates* darstellen würde. Wie bereits deutlich geworden ist, vertritt Schellenberg nicht die

---

<sup>606</sup> YANDELL, The Epistemology of Religious Experience, 98.

<sup>607</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 55.

<sup>608</sup> KANZIAN, Christian, Is „Person“ a Sortal Term?, in: GASSER, Georg / STEFAN, Matthias (Hgg.), Personal Identity: Complex or Simple?, Cambridge 2012, 192-205, 194-196.

<sup>609</sup> Vgl. TUGENDHAT, Ernst / WOLF, Ursula, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1983, 60.

These einer radikal negativen Theologie, wonach schlechterdings nichts vom *Ultimate* ausgesagt werden kann. Bereits in den *Prolegomena* grenzt er sich diesbezüglich von J. Hicks *Real* ab, da dieses weit weniger bestimmt sei als sein *Ultimate*.<sup>610</sup> Doch kann nicht auch auf der Basis des allgemeinen Begriffs des *Ultimates* – eines metaphysisch und axiologisch ultimativen Wesens – für dessen Existenz argumentiert werden, ohne dass dafür eine spezifischere Konzeption nötig wäre?<sup>611</sup> Um dies aufzuzeigen, kann man auf eine Möglichkeit der Rechtfertigung der Überzeugung verweisen, dass ein vollkommenes Wesen existiert: die klassischen Gottesbeweise. Ohne über deren Schlüsselichkeit ein endgültiges Urteil fällen zu wollen, soll damit gezeigt werden, dass man auch ohne durchbestimmten Begriff des *Ultimates* zu einer begründeten Überzeugung über dessen Existenz kommen kann. Dazu müssen nur die Eigenschaften, die dem *Ultimate* begrifflich zukommen, nämlich metaphysische und axiologische Ultimativität, gegeben sein. Als Beispiele dienen das ontologische und das kosmologische Argument für die Existenz Gottes.

Wie bereits im Kontext der *Perfect Being Theology* gezeigt wurde, ist Schellenberg selbst in seiner Diktion sehr nah an dieser Denktradition. In seiner Konzeption des *Ultimates* als „unsurpassably great in every respect“ ist unschwer der anselmischen Gottesbegriff zu erkennen, aus dem Anselm Gottes Existenz folgert.<sup>612</sup> Der sogenannte *ontologische Gottesbeweis* wird erstmals von Anselm von Canterbury in den Kapiteln 2 und 3 seines *Proslogions* entwickelt.<sup>613</sup> Auch der Tor, der in seinem Herzen spricht „Es gibt keinen Gott“ (Ps 53,2), verstehe, so Anselm, wovon er behauptet, dass es nicht existiert. Gott sei aber „etwas, über dem nichts Größeres gedacht werden kann“. Also existiere er in seinem Verstand. Etwas aber, was im Verstand und in der Wirklichkeit existiere, sei größer als das, was nur im Verstand existiere:

„Si ergo id quo maius cogitari non potest, est in solo intellectu: id ipsum quo maius cogitari non potest, est quo maius cogitari potest. Sed certe hoc esse non

---

<sup>610</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 29.

<sup>611</sup> Vgl. dazu J. Bishops Unterscheidung zwischen *Concept of God* und *Conception of God*, BISHOP, John, Christian Conceptions of God, in: OPPY, Graham (Hg.), *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, London 2015, 138-152, 138f.

<sup>612</sup> Abweichende Überzeugungen, wonach es sich dabei nicht um einen Beweis Gottes handelt, konnten überzeugend zurückgewiesen werden, vgl. dazu HERMANNI, Metaphysik, 49: „Sollte Barth im Himmel auf den Bischof von Canterbury treffen, wird er einiges zu hören bekommen.“ N. Malcolm schließt unmittelbar von der Unbegrenztheit Gottes, die auch Schellenberg stark betont, auf dessen unüberbietbare Vollkommenheit: „God is usually conceived of as an *unlimited* being. He is conceived of as a being who *could not* be limited, that is, as an absolutely unlimited being. That is no less than to conceive of Him as *something a greater than which cannot be conceived*.“ MALCOLM, Norman, Anselm's Ontological Arguments, in: *Philosophical Review* 69 (1960), 41-62, 47.

<sup>613</sup> Vgl. DAVIES, Brian, Anselm and the Ontological Argument, in: Ders. / LEFTOW, Brian (Hgg.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, 157-178.

potest. Existit ergo procul dubio aliquid quo maius cogitari non valet, et in intellectu et in re.“<sup>614</sup>

Das Argument, das bis in unsere Tage diskutiert wird, ist auch schon unter den Zeitgenossen Anselms auf Widerstand gestoßen. Neben dem berühmten Einwand Kants, dass Sein kein reales Prädikat ist,<sup>615</sup> gibt es eine Reihe von weiteren Einwänden.<sup>616</sup> Einer dieser Einwände, dem Schellenbergs Text recht nahe kommt, ist die Problematisierung der Möglichkeit des Gottesbegriffes von Gaunilo und Thomas von Aquin. Im Kern seiner Argumentation schreibt auch Schellenberg, dass das *Ultimate* möglicherweise „because of some fact concerning reality or value unavailable to us, does not or even *cannot exist*.“<sup>617</sup> Damit scheint er zu sagen, dass der Begriff des so verstandenen *Ultimates* möglicherweise unmöglich ist, weswegen auch ein ontologisches Argument fehl gehen könnte. Auch dieser Einwand gehört zu den Standardeinwänden gegen das ontologische Argument: Man müsse, damit das Argument überzeugend ist, erst die Möglichkeit des Begriffes erweisen.<sup>618</sup> Dies könnte natürlich einfach mit der Frage abgetan werden, wie man überhaupt einen solchen Nachweis der Möglichkeit eines abstrakten Begriffes führen könne.<sup>619</sup> Einen konstruktiven Vorschlag, diesem Einwand zu entgehen, hat Leibniz entwickelt. Er bestimmt Vollkommenheiten als einfache und positive Bestimmungen. Gott verfüge über alle diese Vollkommenheiten. Eine Widersprüchlichkeit sei aber aufgrund der Einfachheit der Bestimmungen ausgeschlossen. Nur wenn man diese Eigenschaften zerlegen könnte, könnten sie in einen Widerspruch geraten. Da das nicht der Fall sei, seien sie auch nicht widersprüchlich. Deshalb sei der Gottesbegriff möglich.<sup>620</sup> Obwohl der ontologische Gottesbeweis im Einzelnen umstritten und nicht über jeden Zweifel erhaben ist, zeigt sich doch, dass man auch mit dem von Schellenberg zugestandenen sehr formalen Begriff des *Ultimates* vernünftig für dessen Existenz argumentieren kann.

---

<sup>614</sup> ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion 2. Lateinisch-Deutsche Ausgabe von Franciscus Salesius SCHMITT, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962.

<sup>615</sup> KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, B 626.

<sup>616</sup> Vgl. LÖFFLER, Einführung in die Religionsphilosophie, 54-58.

<sup>617</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 52 [Hervorhebung B. M.].

<sup>618</sup> Vgl. HERMANNI, Metaphysik, 50. Dalferth hält diesen Einwand für dominierend in der analytischen Religionsphilosophie des 20. Jahrhunderts: „Ist ‚Gott‘ aber ein *Begriff*, dann müsse zuerst die Konsistenz der ihn definierenden Merkmale aufgezeigt werden, ehe sich sinnvoll behaupten lasse, daß dieser Begriff instantiiert sei.“ DALFERTH, Ingolf U., Gott: Philosophisch-theologische Denkversuche, Tübingen 1992, 23.

<sup>619</sup> Vgl. DAVIES, Brian, Anselm and the Ontological Argument, 170; vgl. dazu auch GABRIEL, Markus, Ist der Gottesbegriff des ontologischen Beweises konsistent?, in: BUCHHEIM, Thomas / HERMANNI, Friedrich / HUTTER, Axel / SCHWÖBEL, Christoph (Hgg.), Gottesbeweise als Herausforderungen für die moderne Vernunft, Tübingen 2013, 99-119.

<sup>620</sup> Vgl. dazu HERMANNI, Metaphysik, 54f.

Dasselbe trifft auf das kosmologische Argument zu. Nach Kant wird in dieser Art von Argument von unbestimmten Erfahrungen (im Unterschied zum physikotheologischen oder theologischen Argument, das von einer bestimmten Erfahrung ausgeht) auf eine höchste Ursache geschlossen.<sup>621</sup> Das kosmologische Argument hat dabei unterschiedliche Formen angenommen. Diese reichen vom sog. *Kalam*-Argument, das von der Unmöglichkeit einer unendlichen Vergangenheit auf einen Schöpfer schließt,<sup>622</sup> über die klassisch gewordenen Argumente in den *Quinque Viae* bei Thomas von Aquin und bei Leibniz, bis hin zu Argumenten, die sich moderner kosmologischer Erkenntnisse bedienen.<sup>623</sup> Der Schluss auf eine höchste Ursache ist dabei keineswegs unbedingt auf den Nachweis angewiesen, dass das Universum vor endlich langer Zeit begonnen hat. Bei Thomas (für den Schöpfung vor endlich langer Zeit zwar eine Glaubenswahrheit ist, jedoch nicht mit der Vernunft eingesehen werden kann<sup>624</sup>) spielt der Ausschluss einer unendlich langen Zeit keine Rolle in der Argumentation. Noch deutlicher ist dies bei Leibniz, der darüber hinaus Gott nicht als erstes Glied eines Ursachenzusammenhangs interpretiert.<sup>625</sup> Entscheidend ist vielmehr das Prinzip vom zureichenden Grund. Diesem Prinzip gemäß gilt für jede Tatsache, dass es eines zureichenden Grundes bedarf, „warum es sich so und nicht anders verhält, obschon diese Gründe oft nicht bekannt sein können.“<sup>626</sup> Das gilt nun auch für die Gesamtheit der Entitäten in der Welt: Auch wenn es eine unendlich lange Reihe von Dingen gäbe, von denen jedes einen zureichenden Grund hat, so wäre die Reihe als solche noch nicht begründet. Der Grund für den Gesamtzusammenhang kann nur in einem notwendigen Wesen liegen. Der entscheidende Begriff ist folglich der des *ens necessarium*, dessen Existenz keines anderen mehr bedarf. Zwar geht aus Schellenbergs Text nicht mit wünschenswerter Klarheit hervor, dass dem *Ultimate* die Eigenschaft der Notwendigkeit auch zukommt.<sup>627</sup> Doch kann aus dem Begriff einer metaphysisch und axiologisch ultimativen Realität durchaus gefolgert werden, dass es sich bei dieser Realität um den letzten Grund der Wirklichkeit handeln muss, der seinerseits keiner weiteren Begründung bedarf.

Um für die Existenz einer metaphysisch und axiologisch ultimativen Realität zu argumentieren, ist es also keineswegs notwendig, den Begriff dieser Realität bereits im Vorfeld näher

---

<sup>621</sup> Vgl. KANT, Immanuel, Kritik der reinen Vernunft, B618-619.

<sup>622</sup> Vgl. CRAIG, William Lane, The Calam Cosmological Argument, London – Basingstoke 1979.

<sup>623</sup> Vgl. LÖFFLER, Einführung in die Religionsphilosophie, 62-64.

<sup>624</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, Sth. I, q. 46, a. 2.

<sup>625</sup> Vgl. HERMANNI, Metaphysik, 32.

<sup>626</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, Monadologie, §32.

<sup>627</sup> Vgl. II.5.

zu bestimmen, geschweige denn, ihn vollständig zu erkennen: „Das Argumentationsziel lautet nicht etwa ‚existiert Gott‘, sondern es ist der Nachweis der Existenz eines Objekts, das hinreichende Ähnlichkeiten mit dem Gott des religiösen Bewusstseins der theistischen Religionen aufweist, um nachträglich mit ihm identifiziert zu werden.“<sup>628</sup> Und nicht zuletzt ist es auch ein Ziel solcher Argumente, die Natur des in Rede stehenden Gegenstandes philosophisch aufzuklären.<sup>629</sup> Wie sich gezeigt hat, ist also auch der zweite Schritt in Schellenbergs Argument unplausibel. Selbst wenn man keine näheren Bestimmungen des Wesens des *Ultimates* vornehmen könnte, wäre dies nicht hinreichend, um Überzeugungen über dessen Existenz prinzipiell zu unterminieren. Der Blick auf die Argumente für die Existenz Gottes hat gezeigt, dass auch ein rein formaler, inhaltlich nicht weiter gefüllter Begriff des *Ultimates* ausreicht, um für dessen Existenz zu argumentieren.

### 2.3.1.3 Der Zweifel am *capacity claim*

Es rückt also die Frage in den Mittelpunkt, worin genau das Problem besteht, auf das Schellenberg hinweisen will. Dabei muss beachtet werden, dass die Rechtfertigung von religiösen Überzeugungen nicht direkt attackiert wird, sondern zunächst die Fähigkeiten in Zweifel gezogen werden, über religiöse Propositionen gerechtfertigte Überzeugungen zu bilden. Durch diesen Zweifel am *capacity claim*<sup>630</sup> werden schließlich alle entsprechenden Überzeugungen unterminiert: „[T]he force of any apparently good evidence we might have for or against ultimism is blocked if we discover a reason for doubt as to whether humans possess the capacity we would need to have in order to assess that evidence correctly.“<sup>631</sup> Wie nun wiederum dieser Zweifel an den Fähigkeiten begründet werden soll, adressiert Schellenberg nur an zwei Stellen:

„For suppose we think that it does or must exist. Given the nature of ultimacy, and the infinite gap between ourselves and any ultimate reality there may be, it

---

<sup>628</sup> LÖFFLER, Winfried, Argumente für Gottes Existenz und ihre Bedeutung für Theologie und Glaube, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 159-187, 176; dabei darf nicht verschwiegen werden, dass diese nachträgliche Identifikation nicht unproblematisch ist: „Nothing in Thomas Aquina’s argument [...] justifies the conclusion that this agent which is a first cause is God or even a god.“ MEIXNER, Uwe, A Cosmo-Ontological Argument for the Existence of a First Cause – Perhaps God, in: European Journal for Philosophy of Religion 4 (2012), 169-178, 175.

<sup>629</sup> Vgl. LÖFFLER, Argumente für Gottes Existenz und ihre Bedeutung für Theologie und Glaube, 177f.

<sup>630</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 99.

<sup>631</sup> Ders., Wisdom to Doubt, 52.

will *always* be an open possibility that, because of some fact concerning reality or value unavailable to us, it does not or even cannot exist.“<sup>632</sup>

Am Ende des Abschnitts kommt Schellenberg nochmals darauf zurück:

„If it is epistemically possible that the nature of the ultimate religious reality would be so completely beyond our grasp as this, then, as earlier indicated, it seems clear that it will also be epistemically possible, that, because of some pertinent fact concerning reality or value unavailable to us, we have fallen into error in whatever view we hold with respect to its existence or nonexistence.“<sup>633</sup>

Die Möglichkeit der Täuschung wird also auf die Möglichkeit zurückgeführt, dass das Wesen des *Ultimates* unzugänglich sein könnte. Folgendes Argumentationsschema ist dabei erkennbar:

- (1) Wenn es (epistemisch) möglich ist, dass das Wesen des *Ultimates* unerkennbar ist, dann
- (2) ist es (epistemisch) möglich, dass es hinsichtlich der Frage der Existenz des *Ultimates* zu einem Irrtum gekommen ist.

Wie bereits gezeigt worden ist, stellt Schellenberg die Unerkennbarkeit des *Ultimates* lediglich als Möglichkeit dar; doch die genaue Bedeutung des Antezedens (1) ist erklärungsbedürftig: Falls damit ausgesagt werden soll, dass es keine Möglichkeit gibt, zu gerechtfertigten Überzeugungen über das Wesen des *Ultimates* zu kommen, ist dies falsch. Genauer müsste man sagen, dass nichts, was Schellenberg zur Begründung dieser Überzeugung beibringt, hinreicht. Wie sich gezeigt hat, gibt es nämlich durchaus Möglichkeiten, zu gerechtfertigten Überzeugungen über das Wesen des *Ultimates* zu kommen, die von den Einwänden Schellenbergs nicht betroffen sind. Sollte durch (1) jedoch lediglich ausgedrückt werden, dass die Möglichkeit des Irrtums in Bezug auf Aussagen über das Wesen des *Ultimates* nicht ausgeschlossen werden kann, ist die Behauptung dagegen unproblematisch. Dass es für Überzeugungen über das Wesen des *Ultimates* keine (philosophisch) garantierenden Gründe gibt, dürfte unbestritten sein.

Die benannte Unklarheit zur exakten Aussageabsicht tritt auf, weil Schellenberg hier wieder die Wendung *epistemically possible* gebraucht. Wie sich gezeigt hat, ist eine Proposition *p* für *S* epistemisch möglich, wenn sie kompatibel mit den gerechtfertigten Überzeugungen

---

<sup>632</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 52.

<sup>633</sup> Ebd., 56.

von *S* ist.<sup>634</sup> Wenn *S* beispielsweise gerechtfertigt davon überzeugt ist, dass das *Ultimate* eine Person ist, dann ist es für *S* epistemisch gerade *nicht* möglich, dass das *Ultimate* keine Person ist. Vorsicht ist jedoch im Hinblick auf Meta-Überzeugungen geboten, die sich auf die eigene epistemische Situation beziehen. Wenn *S* sich in der Überzeugung, dass *p*, fehlbar gerechtfertigt wähnt, dann ist es für *S* epistemisch möglich, sich hinsichtlich dieser Überzeugung zu irren. Die Tatsache des Irrtums ist ja kompatibel mit der Überzeugung, fehlbar gerechtfertigt zu sein. In diesem Sinne kann also behauptet werden, dass es für *S* epistemisch möglich ist, dass das Wesen des *Ultimates* unerkennbar ist, auch wenn *S* gute Gründe für seine Überzeugungen hinsichtlich seines Wesens hat. Selbiges gilt auch für (2). Wenn *S* gerechtfertigt davon überzeugt ist, dass ein *Ultimate* existiert, dann ist es für *S* epistemisch nicht möglich, dass das *Ultimate* nicht existiert. Dennoch ist es für *S* (sofern es sich seiner lediglich fehlbaren Rechtfertigung bewusst ist) eine epistemische Möglichkeit, sich in dieser Frage geirrt zu haben. Unklar bleibt aber der Zusammenhang der beiden Behauptungen. So wie die These formuliert ist, besteht die Möglichkeit, sich über die Existenz des *Ultimates* zu täuschen, *weil* die Möglichkeit besteht, sich über dessen Wesen zu täuschen („because of some pertinent fact concerning reality or value unavailable to us“<sup>635</sup>). Diese Einschränkung ist aber sowohl überflüssig als letztlich auch unverständlich. Die Möglichkeit einer Täuschung besteht unbestritten immer genau dann, wenn keine unfehlbare Rechtfertigung für eine Überzeugung zur Verfügung steht. Dazu muss man aber nicht noch die (ebenfalls unbestrittene) Möglichkeit der Täuschung hinsichtlich seiner Natur bemühen.<sup>636</sup>

Der Kern des Arguments besteht also darin, dass die Möglichkeit des Irrtums den Zweifel daran rechtfertigt, über die entsprechenden intellektuellen Fähigkeiten zu verfügen. Dies ist schon insofern erstaunlich, als die Rechtfertigung einer Überzeugung *ipso facto* einen Grund dafür darzustellen scheint, von seinen entsprechenden Fähigkeiten überzeugt zu sein. Wenn diese Fähigkeiten nun in Frage gestellt werden, müsste tatsächlich von der Rechtfertigung und der entsprechenden Überzeugung Abstand genommen werden.<sup>637</sup> Dieser Zweifel an den Fähigkeiten ist jedoch nur berechtigt, wenn Gründe dafür angeführt werden, dass diese Fä-

---

<sup>634</sup> Vgl. IV.2.2.4.

<sup>635</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 56.

<sup>636</sup> Darüber hinaus liegt die Vermutung nahe, dass es einen Irrtum im Hinblick auf das Wesen des *Ultimates* nur geben kann, wenn das *Ultimate* auch existiert. Was wäre sonst der Maßstab dafür, dass ein Irrtum tatsächlich vorliegt?

<sup>637</sup> „Rationality requires that I take seriously evidence of my own possible cognitive malfunction in arriving at my beliefs. But insofar as I'm willing to do this, I must evaluate evidence for that possibility in a way that is (at least somewhat) independent of my reasoning.“ CHRISTENSEN, David, *Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism*, in: *Philosophers' Imprint* 11 (2011), 20.

higkeiten tatsächlich unverlässlich sind (etwa durch die Erkenntnis, dass man unter Drogen-einfluss stand, was eine *Higher-Order-Evidence* darstellen würde)<sup>638</sup>; die bloße Möglichkeit der Unverlässlichkeit ist dafür aber zu wenig. Für Schellenberg scheint der Zweifel an den eigenen Fähigkeiten aber nur dann tatsächlich ausgeräumt zu werden, wenn unfehlbare Gründe für eine Überzeugung vorliegen. Ist dies der Fall, kann man sich hinsichtlich dieser Überzeugung nicht täuschen, wodurch gleichzeitig garantiert wird, dass man über die in Frage stehende intellektuelle Fähigkeit verfügt.<sup>639</sup> Ist man jedoch nur fehlbar gerechtfertigt, bleibt die Möglichkeit eines Irrtums bestehen, was die Möglichkeit beinhaltet, dass man über die entsprechenden Fähigkeiten gar nicht verfügt. Dieser Zweifel wiederum unterminiert die Überzeugung auch dann, wenn diese sich auf Gründe stützt.

Wenn aber die bloße Möglichkeit des Irrtums ausreicht, um Zweifel an den Fähigkeiten zu rechtfertigen, bleiben dementsprechend nur Überzeugungen verschont, die unzweifelhaft, die unfehlbar gerechtfertigt sind. Das Wesen des *Ultimates* und die Schwierigkeiten, die mit der Erkenntnis von dessen Wesen verbunden sein mögen, spielen hierfür aber keine Rolle. Damit manövriert Schellenberg sich aber in die gleiche Lage, die bereits im Zusammenhang mit dem *Subject Mode* festgestellt wurde: Wenn er hinsichtlich religiöser Überzeugungen Zweifel begründen will, muss er derart hohe Rechtfertigungsstandards einführen, dass eine globale Skepsis, die alle Überzeugungen (inklusive jener, die durch die *Modes* selbst formuliert werden) mit umfasst, unausweichlich ist. Will er dies hingegen vermeiden, ist er nicht mehr imstande zu erklären, warum ausgerechnet in Bezug auf religiöse Überzeugungen Zweifel angebracht sein sollten. Eine besondere religiöse Skepsis kann durch seine Überlegungen jedenfalls nicht begründet werden.

Bei näherer Betrachtung kann das Vorgehen Schellenbergs, von der Möglichkeit der kognitiven Unfähigkeit auf die Nicht-Rechtfertigung einer Überzeugung zu schließen, in fundamentalerer Weise angegriffen werden. Angenommen *S* stünden für die Überzeugung dass *p*, die Evidenzen *q* zur Verfügung, die ihm einen Irrtum hinsichtlich *p* als unmöglich erscheinen lassen. Nach Schellenbergs Argument kann *S* deshalb davon ausgehen, dass es die Fähigkeiten hat, um zu einer gerechtfertigten Überzeugung im Hinblick auf *p* zu kommen, die auch

---

<sup>638</sup> Vgl. IV.2.2.3.1.

<sup>639</sup> Ein solcher Gedanke ist auch bei J. Hintikka zu finden: „Suppose we say that evidence for a proposition, *P*, is conclusive iff it is so strong that, once one discovers it, further inquiry cannot give one reason to stop believing *P*. The concept of knowledge used by many philosophers seems to be a strong one on which one knows *P* only if one's evidence for *P* is conclusive in this sense. It is plausible that the KK principle holds for this strong concept of knowledge. For it is plausible that one's evidence for *P* is conclusive in the above sense only if it rules out the possibility that one does not know *P*, and thus only if it allows one to know that one knows.“ HINTIKKA, Jaakko, Knowing that One Knows, in: *Synthese* 21 (1970), 141-162, 145.

nicht unterminiert werden kann. Doch was kann *S* garantieren, dass das, was ihm als unfehlbar wahr erscheint, auch tatsächlich wahr ist? Wodurch könnte es überprüfen, ob seine basalen kognitiven wirklich und nicht nur vermeintlich wahrheitszuträglich sind? „Könnte es nicht sein, daß gerade die Verkehrtheit und nicht die Wahrheit den Menschen von Grund auf bestimmte?“<sup>640</sup> Um dies auszuschließen und die Verlässlichkeit seiner kognitiven Fähigkeiten zu begründen, bliebe *S* keine andere Wahl, als von exakt diesen infrage stehenden Fähigkeiten selbst Gebrauch zu machen; sodass *S* keinen Schritt weiter kommt: „Indeed, regardless of how we marshal our cognitive resources, there can be no non-question-begging assurances, that the resulting inquiry is even reliable, much less flawless.“<sup>641</sup> Wenn also die Möglichkeit, dass die eigenen kognitiven Fähigkeiten nicht verlässlich sind, bereits ausreicht, um die damit gebildeten Überzeugungen zu unterminieren, dann gibt es prinzipiell keine Möglichkeit, der drohenden globalen Skepsis zu entgehen. Eben diese Möglichkeit zum Dreh- und Angelpunkt von Schellenbergs Skepsis im *Object Mode* zu machen, ist damit mehr als fragwürdig geworden.

Schellenbergs erstes Argument des *Object Modes* hat sich also auf mehreren Ebenen als nicht überzeugend erwiesen. Er konnte nicht zeigen, dass das Wesen des *Ultimates* nicht erkannt werden kann; seine Ausführungen zielen letzten Endes lediglich darauf ab, dass das *Ultimate* unerkennbar sein *könnte* und somit alle dahingehenden menschlichen Erkenntnisansprüche bezweifelbar sind. Auch geht aus dem Text nicht deutlich genug hervor, warum man für die Überzeugung der Existenz des *Ultimates* genauere Kenntnis über dessen Wesen besitzen müsste; die klassischen Gottesbeweise zeigen, dass ein weit bescheidenerer Begriff davon dazu bereits ausreicht. Schließlich könnte Schellenberg die Schlussfolgerung, wonach religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind, nur aufrecht erhalten, wenn bereits die Möglichkeit, nicht über die entsprechenden kognitiven Fähigkeiten zu verfügen, ausreichen würde, um an den damit gebildeten Überzeugungen zu zweifeln. Wie sich gezeigt hat, führt eine solche Position jedoch unausweichlich in die globale Skepsis.

### 2.3.2 Inadäquatheit aller aktuellen Begriffe des *Ultimates*

Der zweite Abschnitt des *Object Modes* fächert sich in drei Argumente auf. Die Besonderheit besteht nun aber darin, dass nicht (wie in den übrigen Argumenten des *Object Modes*) die Vernünftigkeit des Glaubens an eine *Ultimate Reality* generell angegriffen wird; vielmehr

---

<sup>640</sup> WEISCHEDEL, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, 30.

<sup>641</sup> FOLEY, Richard, Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology, New York – Oxford 1993, 74; vgl. dazu auch ZAGZEBSKI, Epistemic Authority, 38-43; ALSTON, Beyond „Justification“, 191-210.

will Schellenberg aufzeigen, dass die Überzeugung nicht gerechtfertigt ist, dass die gegenwärtig tatsächlich in den Religionen vertretenen Konzeptionen des *Ultimates* adäquat sind: „[T]o take ultimism seriously is to arrive at a point beyond belief *that this or that detailed conception from one of the world's religious traditions corresponds to what would be the case if it were true.*“<sup>642</sup> Selbst wenn man gerechtfertigterweise von der Existenz eines solchen Wesens überzeugt wäre, wäre man damit folglich nicht auch schon von der Existenz des *Ultimates* überzeugt: „But because my arguments seek to undermine the attribution of ultimacy to any of the realities involved here, anyone who accepts those arguments, even if he thinks that what some such conception delineates exists, will be bereft of any reason to suppose that the *Ultimate* exists.“<sup>643</sup> Die drei zu diesem Zwecke entwickelten Argumente werden im Folgenden dargestellt und analysiert.

### 2.3.2.1 Drei Argumentationsstränge

Die ersten beiden Argumente sind sich sehr ähnlich. Bei beiden handelt es sich um einen *Modus tollens* (bzw. eine *transcendental reduction*, wie Schellenberg es nennt)<sup>644</sup>. Schellenberg stellt zunächst eine These darüber auf, was der Fall wäre, wenn es eine adäquate Konzeption des *Ultimates* gäbe. Da diese Konsequenz aber nicht zu beobachten (bzw. nur zweifelhaft) ist, gäbe es auch keine adäquate Konzeption des *Ultimates*. Adäquat wäre eine Konzeption des *Ultimates* genau dann, wenn die beschriebene Entität tatsächlich metaphysisch und axiologisch ultimativ wäre; als inadäquat in diesem Sinne müsste eine Konzeption des *Ultimates* bezeichnet werden, die zwar mit dem Anspruch auftrate, eine ultimative Realität zu beschreiben, sich dabei aber tatsächlich als eine metaphysisch oder axiologisch defizitäre Realität erweisen würde. Das erste Argument lautet wie folgt:

- 1) Wenn es einen adäquaten Begriff des *Ultimates* gibt, dann besteht bei allen ernsthaft danach Suchenden Einigkeit über dessen Wesen.
- 2) Es besteht keine Einigkeit unter ernsthaft religiös Suchenden über das Wesen des *Ultimates*.
- 3) Also gibt es keinen adäquaten Begriff des *Ultimates*.<sup>645</sup>

Im zweiten Argument wird darüber hinaus die Annahme gemacht, dass das *Ultimate*, von dem es eine adäquate Konzeption gibt, existiert. Zudem spielt dessen rettende Wirkung eine

---

<sup>642</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 56.

<sup>643</sup> Ebd., 62.

<sup>644</sup> Vgl. ebd., 56.

<sup>645</sup> Vgl. ebd., 57f.

zentrale Rolle im Gedankengang: „If a correct conception of an ultimate and salvific reality is in our midst and realized, then this account is also *spiritual effective* in all those sensitive and open to it, in a manner that entails quite a wide recognition of its beauty and force.“<sup>646</sup> Das Argument kann dementsprechend folgendermaßen niedergeschrieben werden:

- 1) Wenn es einen adäquaten Begriff des *Ultimates* gibt und dieses realisiert ist, dann hat es einen spirituellen Effekt auf entsprechend disponierte Menschen.
- 2) Ein spiritueller Effekt auf entsprechend disponierte Menschen ist nicht zu beobachten.
- 3) Also gibt es entweder keinen Begriff des *Ultimates* oder es ist nicht realisiert.

Das dritte Argument unterscheidet sich von den ersten beiden insofern, als es keine empirischen Beobachtungen bemüht, sondern einzig begrifflich zu argumentieren sucht. Schellenberg setzt mit der Autorität (namentlich nicht genannter) Mystiker ein, die auf alle gegenwärtigen Konzeptionen des *Ultimates* folgendermaßen reagieren würden: „My third argument suggests that, if truly perceptive, they will see a kind of *narrowness*.“<sup>647</sup> Zudem setzt er sich mit theistischen Versuchen auseinander, den Gottesbegriff zu explizieren. Diese scheiterten daran, dass sie nicht in der Lage seien, eine wahrhaft unbegrenzte Realität zu denken („There is, no doubt, a reference to ultimacy, but it is an ultimacy *within parameters*, and so still severly limited.“<sup>648</sup>), weshalb es sich dabei in Wirklichkeit um kein *Ultimate* handeln könne.

### 2.3.2.2 Kritik der Argumentation

Schellenberg ist am Anfang seines religionsphilosophischen Projekts mit dem Anspruch aufgetreten, einen allgemeinen Begriff des religiösen „Objektes“ zu entwickeln, der einer signifikanten Zahl von Religionen gerecht wird. In den *Prolegomena* erklärt er die Religionen zu *Ultimismen*, welche die Existenz einer *ultimativen und rettenden Entität* annehmen:

„This is to be viewed as the central or basic religious proposition because all more specific religious claims of the sort actually adhered to in the various forms of religion that philosophy examines must, according to our definition, entail this

---

<sup>646</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 59.

<sup>647</sup> Ebd., 60.

<sup>648</sup> Ebd.

proposition – and it entails none of them but only the disjunction of all such claims.“<sup>649</sup>

Die eben referierte Behauptung im *Object Mode*, es sei nicht gerechtfertigt, davon überzeugt zu sein, dass die aktuellen Religionen den Begriff des *Ultimates* nicht systematisch verfehlt, steht also im klaren Widerspruch zur Einführung des Begriffs in den *Prolegomena*. Zudem läuft dies Schellenbergs Programm zuwider. Die negativen epistemischen Urteile, die er (auf den Begriff des *Ultimates* gestützt) über eine Vielzahl von Religionen zu fällen bestrebt ist, würden die Überzeugungen von religiös Gläubigen gar nicht mehr betreffen: Diese haben ja in Wahrheit gar keine *ultimistischen* Überzeugungen. Als ungerechtfertigt ausgewiesen wären damit einzig Überzeugungen über das philosophische Kunstprodukt des *Ultimates*, die aber ohnehin von niemandem vertreten werden. Es wäre recht sinnfrei, zuerst ein Gedankengebäude zu errichten, um danach zu zeigen, dass man vernünftigerweise nicht daran glauben kann. Dennoch lohnt es sich zu prüfen, ob damit tatsächlich gezeigt werden kann, dass alle gegenwärtigen Konzeptionen des *Ultimates* nur von vorletzten Realitäten handeln.

Auch wenn der Begriff des *disagreement* im ersten Argument zentral ist, muss festgehalten werden, dass es sich dabei nicht um ein herkömmliches Argument aus dem Dissens hinsichtlich religiöser Überzeugungen handelt. In solchen Zusammenhängen wird dafür argumentiert, dass der Dissens daran zweifeln lässt, dass die eigene Überzeugung verlässlich zu stande gekommen ist, wodurch sie ihrer Rechtfertigung beraubt wird.<sup>650</sup> In Schellenbergs Argument geht es dagegen darum, dass man von einer adäquaten Konzeption des *Ultimates* erwarten müsste, dass sie von einer relevanten Gruppe erkannt und akzeptiert würde. Dies beschreibt er mit Inbrunst:

„It can be argued that if any extant idea concerning the detailed nature of the Ultimate were on the right track, it would strike all who carefully examined it in the spirit of religion as tremendously impressive and astonishingly beautiful, or, at least, would be endorsed by mystics of the various religious traditions, those individuals who strain after infinite things in truly prodigious ways and are respected in each tradition as possessing knowledge by *acquaintance* of the Divine Beauty.“<sup>651</sup>

---

<sup>649</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 37.

<sup>650</sup> Vgl. IV.2.5.2.

<sup>651</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 57.

An der Beobachtung, dass es keine Einigkeit unter religiös Gläubigen hinsichtlich der Natur des *Ultimates* gibt, kann kaum gezweifelt werden. Woran man aber zweifeln sollte, ist die Erwartung, dass eine solche Einigung eintreten würde, wenn eine adäquate Konzeption des *Ultimates* in den Religionen vorzufinden wäre. Diese Erwartung beruht nämlich auf einer Verwechslung zwischem dem *Ultimate* als solchem und dem Begriff davon.<sup>652</sup> Zwar mag das *Ultimate* als solches außerordentlich beeindruckend und schön sein. Dass dies in gleicher Weise für die Beschreibung des *Ultimates* gelten soll, ist dagegen nicht zu erkennen. Darüber hinaus gilt beispielsweise in vielen theistischen Religionen, dass sich die Wahrheit über das Wesen Gottes nicht allein am Inhalt seiner Beschreibung ablesen lässt und deshalb nicht durch bloßes Nachdenken erschlossen werden kann, sondern offenbart werden muss. Wem diese Offenbarung nicht zuteil geworden ist, kann das Wesen deshalb unter Umständen nicht erkennen. Ein religiöses Subjekt muss also nicht allein deshalb, weil nicht jeder ernsthaft religiös Interessierte der Adäquatheit seines Bildes des *Ultimates* zustimmt, an der Angemessenheit seiner Idee zweifeln.

Im zweiten Anlauf argumentiert Schellenberg dafür, dass ein *Ultimate*, von dem es einen adäquaten Begriff gibt und das zudem existiert, einen bestimmten Effekt auf die Gläubigen hätte: „For would not a reality the understanding of which *was* in this way spiritually effective be greater than one that was limited to other means of salvific influence?“<sup>653</sup> Der Effekt selbst wird lediglich vage beschrieben als „recognition of its beauty and force“<sup>654</sup>. Wie im Theodizeeproblem geht es also auch in diesem Argument um einen Widerspruch zwischen dem Begriff des Göttlichen und der Erfahrungswirklichkeit: Das Theodizeeproblem besteht im Widerspruchsproblem zwischen dem Begriff eines allmächtigen und allgütigen Gottes und dem Leid in der Welt; das hier diskutierte Problem besteht darin, ein vollkommenes Wesen, dessen Begriff realisiert ist, mit dem ausbleibenden erlösenden Effekt in Einklang zu bringen.<sup>655</sup> Im Gegensatz zum Theodizeeproblem tritt die Schwierigkeit, die beiden Größen in Einklang zu bringen, aber nicht so offen zu Tage. Während die Bestreitung des Übels im Theodizeeproblems ausgeschlossen ist,<sup>656</sup> ist bei Schellenberg nicht einmal klar, mit welcher Gegebenheit der Begriff des *Ultimates* im Widerspruch stehen soll. Eine simple Anerkennung der Schönheit und Macht der geglaubten Realität kann bestimmt von vielen religiös

---

<sup>652</sup> Vgl. KREINER, Das wahre Antlitz Gottes, 113.

<sup>653</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 59.

<sup>654</sup> Ebd.

<sup>655</sup> Vgl. KREINER, Armin, Gott im Leid: Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg i. Br. 2005, 19. Auch HERMANNI, Friedrich, Das Böse und die Theodizee: eine philosophisch-theologische Grundlegung, Gütersloh 2002, 239.

<sup>656</sup> Wenn es kein Übel gäbe, dann würden sich viele zumindest darüber täuschen, dass es Übel gibt, was auch ein Übel wäre, vgl. HERMANNI, Metaphysik, 118.

Gläubigen ausgesagt werden. Oder verlangt Schellenberg, dass diese Anerkennung zu besonderen Effekten im Leben und Handeln der Gläubigen führen müsste? Oder dass dies auf eine größere Zahl von Gläubigen zutreffen müsste? Und wenn ja, welche Zahl von Gläubigen wäre ausreichend und wie könnte man diese Effekte feststellen? Da all dies offen gelassen wird, taugt ein (vermeintliches) Ausbleiben dieser Wirkungen nicht, um den intendierten Zweifel zu begründen. Auch die Frage, ob ein Wesen, das bei dessen Erkenntnis zu einem solchen Effekt führen würde, nicht vollkommener wäre, als ein solches, bei dessen Erkenntnis dieser Effekt ausbliebe, kann nicht so selbstverständlich positiv beantwortet werden, wie es der Text suggeriert.

Im dritten Argument ist nicht klar, worauf die von Schellenberg monierte Begrenzung des Begriffs des *Ultimates* beruht, für deren Bestehen er argumentiert. Er scheint diese zunächst darauf zurückzuführen, dass alle Autoren nur aus ihren jeweiligen Traditionen schöpfen und nicht die ganze mögliche Fülle von religiösen Einsichten nutzen, wie folgender Abschnitt andeutet:

„Perhaps if we took ideas like Spinoza’s [...] more seriously, we would see the point of periodically transcending the traditions in attempts to make use of all their insights and also new ideas to formulate conceptions of the Ultimate that may improve on the more limited accounts advanced so far.“<sup>657</sup>

Die bloße Tatsache, dass sich ein bestimmtes Konzept des *Ultimates* vorwiegend aus einer Tradition speist und eventuell im Widerspruch zu anderen Konzeptionen steht, ist als solches allerdings noch kein Argument dafür, dass es nicht wirklich adäquat ist – und also gar nicht wirklich von einer *Ultimate Reality* handelt. Die Auseinandersetzung mit zwei Beispielen gegenwärtiger (christlicher) Religionsphilosophie zeigt auch, dass das Problem für Schellenberg tiefer liegt. Das erste Beispiel ist R. Swinburne mit seiner bekannten Definition Gottes: „There exists necessarily and eternally a person essentially bodiless, omnipresent, creator and sustainer of any universe there may be, perfectly free, omnipotent, omniscient, perfectly good, and a source of moral obligation.“<sup>658</sup> Schellenberg nimmt hier Anstoß daran, dass ein personal verstandenes *Ultimate* nicht das Vollkommenste schlechthin, sondern lediglich die vollkommenste Person ist: „It is true that the reference to omnipotence, omniscience, and so on operate as ultimizing reference *within a personal frame of reference*, but what we have when all is said and done is still only the ultimate person.“<sup>659</sup> Diese Kritik geht

---

<sup>657</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 61.

<sup>658</sup> SWINBURNE, Richard, *The Christian God*, Oxford 1994, 125.

<sup>659</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 60.

aber an der Sache vorbei. Wenn man die Eigenschaft der Personalität als *great making property* auffasst, dann hat das schlechthin Vollkommenste eben diese Eigenschaft, die dementsprechend als Vollkommenheit und nicht als Einschränkung aufzufassen ist. Man kann natürlich darüber streiten, ob die Betonung der Personalität Gottes zu einem problematischen Anthropomorphismus führt, oder auch darüber, ob Personalität überhaupt eine *great making property* ist. Aber allein die Behauptung, dass dem *Ultimate* Personalität nicht zugeschrieben werden kann, weil dies *als* Eigenschaftszuschreibung eine Einschränkung darstellt und das *Ultimate* dann nicht mehr als schlechthin vollkommenstes Wesen aufgefasst werden kann, ist unzutreffend. Der nächste Fokus Schellenbergs ist die Auffassung Gottes als *esse subsistens*, die schon von Thomas v. Aquin<sup>660</sup> vertreten wurde und von B. Davis gegenwärtig stark gemacht wird.<sup>661</sup> Diese Auffassung könne dem Begriff des *Ultimates* wiederum nicht genügen, da „leading [...] to the opposite extreme of abstract impersonality, and so again to be limiting.“<sup>662</sup> Zum einen ist aber zweifelhaft, dass Thomas Gott nur als *abstrakte Impersonalität* auffasst.<sup>663</sup> Zum anderen ist das Konzept des *esse subsistens* generell nicht geeignet, um Gott Begrenzungen aufzuerlegen. Gerade als reines Sein bzw. reiner Akt ist Gott nach Thomas frei von allen metaphysischen Begrenzungen und deshalb unendlich.<sup>664</sup> Die Versuche Schellenbergs, die gegenwärtigen Konzeptionen des *Ultimates* als inadäquat zu erweisen sind also in zweifacher Hinsicht mangelhaft. Zum einen unterminiert er damit sein gesamtes religionsphilosophisch-skeptisches Programm. Zum anderen gelingt es der Argumentation nicht, zu plausibilisieren, dass tatsächlich an allen gegenwärtigen Konzeptionen des *Ultimates* Zweifel im Hinblick auf ihre Adäquatheit gerechtfertigt sind.

### 2.3.4 Mögliche Inkohärenz des Begriffs des *Ultimates*

Nach der Zurückweisung aller *elaborierten Ultimismen* wendet sich Schellenberg im letzten Abschnitt des Kapitels erneut dem *Ultimismus* als solchem zu. Ziel ist es (wie bereits im ersten Abschnitt), Zweifel bezüglich der Existenz des *Ultimates* generell zu rechtfertigen. Die Argumentation setzt das Ergebnis der ersten beiden Argumentationsstränge voraus, nämlich dass lediglich Zweifel daran gerechtfertigt sind, dass das Wesen des *Ultimates* im

---

<sup>660</sup> Vgl. THOMAS VON AQUIN, Sth. I, q. 13, a. 11.

<sup>661</sup> Vgl. DAVIES, Introduction to the Philosophy of Religion, 1-16.

<sup>662</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 60.

<sup>663</sup> Vielmehr fasst Thomas Gott auch als das höchste Seiende und Person auf, vgl. STUMP, Eleonore, Die Einfachheit Gottes und Thomas von Aquins Quanten-Metaphysik, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), Eigenschaften Gottes: Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie, Münster 2016, 231-250, 238-245.

<sup>664</sup> Vgl. TAPP, Unendlichkeit Gottes, 132f.

Detail erkennbar ist. Abgesehen davon unterscheidet sich dieser Gedankengang aber in zweifacher Weise von der ersten Argumentation im *Object Mode*: Erstens geht Schellenberg an dieser Stelle nicht mehr den Umweg über den *capacity claim*; der Zweifel soll eine direkte Folge des Wesens des *Ultimates* sein. Zweitens wird hier eine Eigenschaft bedeutend, die bis hierher kaum relevant war: die Eigenschaft des *Ultimates*, erlösend zu sein.

Der Zweifel daran, detaillierte Erkenntnisse über das *Ultimate* zu erlangen, rechtfertige zunächst den Zweifel daran, dass der Begriff des *Ultimates* kohärent (gemeint ist hier: logisch *konsistent*) sei. Wie bereits in den *Prolegomena* deutlich wird, ist neben der Überzeugung, dass es eine metaphysisch und axiologisch ultimative Realität gibt, die Überzeugung, dass diese Realität (bei einer entsprechenden Beziehung) die Menschen erlöst, ein essentieller Bestandteil des *Ultimismus*. Wegen der Zweifel an der Erkennbarkeit des *Ultimates* gerate dieser Überzeugungskomplex aber unter Druck:

„But then we must also fall into doubt as to whether the second part of ultimism could be true in conjunction with the first part, for it is hard to see how our salvation could come from relating ourselves to the Ultimate without more knowledge of it than that being possible for us. Perhaps if the first part of ultimism is true, the second must be false. In other words, perhaps the two parts are incompatible.“<sup>665</sup>

Schellenberg bringt hier also die Möglichkeit ins Spiel, dass die Erlösung ein bestimmtes Maß an Erkenntnis der Natur des *Ultimates* voraussetzt. Da eine nähere Erkenntnis einer metaphysisch und axiologisch ultimativen Realität aber unmöglich sein könnte, ist es also auch möglich, dass eine solche Realität nicht zusätzlich erlösend sein kann. Wenn man aber nicht davon überzeugt sein kann, dass der Begriff eines Wesens konsistent ist, kann die Überzeugung, dass ein solches Wesen existiert, von vornherein als ungerechtfertigt ausgeschlossen werden: „If we must, on achieving awareness of the relevant facts, be skeptical as to whether the two parts of ultimism are compatibel, we must equally be skeptical as to whether ultimism is true, since no internally inconsistent proposition can be true.“<sup>666</sup>

### 2.3.4.1 Die Voraussetzungen des Arguments

Schellenberg muss (wie er selbst auch zugesteht) für seine Argumentation voraussetzen, dass tatsächlich lediglich Zweifel daran gerechtfertigt sind, dass das *Ultimate* in seinem Wesen

---

<sup>665</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 64.

<sup>666</sup> Ebd., 67f.

beschrieben werden kann. Wie sich aber gezeigt hat, ist dieser Versuch Schellenbergs im ersten Argument des *Object Modes* nicht überzeugend durchgeführt worden. Zwar haftet an jeder Beschreibung des *Ultimates* ein Zweifel, insofern es keine Garantie dafür geben kann, dass diese korrekt ist. Eine solche Möglichkeit des Irrtums reicht jedoch nicht aus, um zu zeigen, dass keine Überzeugung über das nähere Wesen des *Ultimates* gerechtfertigt ist. Wenn diese Voraussetzung aber nicht gegeben ist, dann ist das gegenwärtige Argument von vornherein zum Scheitern verurteilt. Selbst wenn man Schellenberg darin folgt, dass Erlösung notwendigerweise mit einer bestimmten Erkenntnis einhergeht, kann man den Begriff des *Ultimates* dennoch für konsistent halten, wenn man über eine gerechtfertigte Überzeugung der näheren Bestimmungen des *Ultimates* verfügt (oder auch nur gerechtfertigt davon überzeugt ist, dass eine Erkenntnis der Eigenschaften des *Ultimates* möglich ist).

Ein weiteres Problem ergibt sich, wenn man sich die Funktion vor Augen führt, die Schellenberg der Erkenntnis der Natur des *Ultimates* zugeschrieben hat:

„The idea is that salvation in relation to the Ultimate would require that the value of the Ultimate be ever more fully communicated to us experientially, and even if we take ‚communicated‘ and ‚experientially‘ here quite broadly, as suggesting the incorporation of its value at various levels of our lives, surely it is plausible to suppose that the intellectual level is included, and indeed that its inclusion is a necessary condition of the rest of what we have in mind here. For how could someone ever more fully experience the greatness of the Ultimate without coming to *understand* it to at least some extent?“<sup>667</sup>

Selbst wenn man zugesteht, dass die Erfahrung des *Ultimates* ein essentieller Bestandteil der Erlösung ist (was keineswegs feststeht) und dass eine solche Erfahrung ohne propositionale Erkenntnis nicht möglich ist, steht damit aber noch nicht fest, wie weit diese propositionale Erkenntnis gehen muss. Warum dabei nicht die allgemeine Feststellung ausreichen sollte, dass es sich um eine metaphysisch und axiologisch ultimative Realität handelt, begründet Schellenberg nicht. Zudem sollte man sich klar machen, welches das Hauptargument für die mögliche Unerkennbarkeit des *Ultimates* ist: Es liegt laut Schellenberg nahe, dass das *Ultimate* unendlich viele Eigenschaften hat und endliche Wesen diese nicht erkennen können. Es ist aber nicht ersichtlich, welche Rolle die Erkenntnis dieser Vielzahl von Eigenschaften für die Erlösung spielen kann. Wenn man der Erkenntnis des *Ultimates* in der Erlösung Gewicht geben will, dann deshalb, weil die Erfahrung von etwas unüberbietbar Wertvollem

---

<sup>667</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 65f.

selbst ein essentieller Bestandteil der Erlösung sein könnte (so zumindest könnte man den längeren zitierten Abschnitt verstehen). Zu diesem Zweck müssen diese Eigenschaften für den Menschen als besonders wertvoll erkennbar sein. Eigenschaften dagegen, die für den Menschen völlig unerkennbar sind, mögen vielleicht intrinsisch wertvoll sein; einen Wert für den Menschen und damit eine Bedeutung bei der Erlösung können sie in dieser Hinsicht aber wohl kaum haben.

Als weiteres Gegenargument bietet sich an, die Notwendigkeit *propositionaler* Erkenntnis für die Erlösung anzuzweifeln. Im religiösen Bereich sind Erfahrungen in vielen Kulturen einschlägig, die sich gerade dadurch auszeichnen, dass sich deren Inhalt der herkömmlichen propositionalen Beschreibung entzieht. So schreibt etwa F. v. Kutschera über die *Unio Mystica*:

„Was sich ihnen zeigt, wird als ungegenständlich beschrieben, als etwas jenseits der gegenständlichen Welt, die sich uns im intentionalen Bewusstsein erschließt, der Welt der Vielheit, Endlichkeit, Zeitlichkeit. Es liegt auch jenseits der seelisch-geistigen Welt, der Welt der Subjekte, ihres Denkens, Fühlens und Strebens. Daraus ergibt sich die durchgängige Aussage, die transzendenten Wirklichkeit lasse sich nicht mit unserer normalen Sprache beschreiben, die auf die gegenständliche und die subjektive Welt zugeschnitten ist, sie entziehe sich der Bestimmung mit unseren normalen Begriffen.“<sup>668</sup>

Die Möglichkeit einer solchen Art der Erkenntnis wäre nun sicherlich eingehender zu begründen; da Schellenberg aber die Möglichkeit und Authentizität mystischer Erkenntnis (er führt die Mystiker sogar als Autoritäten an)<sup>669</sup> selbst voraussetzt, kann eine solche Begründung hier unterbleiben. Dabei zeichnet er solche Erfahrungen nicht bloß als emotionales Ergriffensein ohne kognitive Bedeutung aus, sondern misst ihnen sogar eine höhere Form der Erkenntnis zu. Wenn in diesen Erfahrungen keine besondere Erkenntnis des *Ultimates* läge, die über dessen bloßen Begriff hinausginge, dann wäre man nicht in der Lage, spezifische Konzeptionen als inadäquat zurückzuweisen – was Schellenberg jedoch annimmt.<sup>670</sup>

---

<sup>668</sup> Vgl. KUTSCHERA, Franz von, *Ungegenständliches Erkennen*, Paderborn 2012, 94; vgl. dazu auch die Charakterisierung von S. Wendel: „Damit decken sich diese traditionellen Beschreibungen des mystischen Erkennens mit den bekannten Definitionen der Mystik als Form intuitiven Erkennens und Erfassens sowohl jenseits begrifflich-diskursiver Erkenntnis als auch jenseits propositional verfassten Wissens.“ WENDEL, Saskia, *Af-fektiv und inkarniert: Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung*, Regensburg 2002, 28.

<sup>669</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 60.

<sup>670</sup> „It is tempting to conclude that human imagination has not yet been sufficiently exercised to do justice to the profoundity of ultimacy, and that mystics and all who are truly contemplative can see that this is so, without

Schließlich muss noch darauf hingewiesen werden, dass bereits der Grundgedanke des Argumentes unzutreffend ist: nämlich die Annahme, dass die Möglichkeit der Erfahrung des *Ultimates* begrifflich aus dem Konzept der Erlösung folgt. Die Erlösung, („the highest or deepest good of human life (an ultimate good)“<sup>671</sup>) wurde in den *Prolegomena* recht vage als Überwindung allen Leids und Übels expliziert.<sup>672</sup> Ein solcher Zustand ist aber auch ohne die Erfahrung des *Ultimates* denkbar. Sollte nämlich eine solche Erfahrung aus den von Schellenberg genannten Gründen eine logische Unmöglichkeit darstellen, dann ist sie schlichtweg nicht Bestandteil des höchsten Gutes des menschlichen Lebens – wodurch sich ein Argument, das Schellenberg gegen die Behauptung der Möglichkeit der Erkenntnis des *Ultimates* einführt, final gegen ihn selbst wendet. Würde man nämlich einwenden, so Schellenberg, dass das *Ultimate* erkennbar sein müsse, da es dann vollkommener wäre, müsste man erwidern:

„And, in any case, the objection simply begs the question, since the Ultimate would be made greater by being cognitively accessible only if the latter state of affairs is logically possible, and that it is logically possible is precisely what the arguments to which the objection seeks to respond are opposing.“<sup>673</sup>

Dementsprechend kann man sagen, dass das höchste Gut des Menschen, die Erlösung, nur dann in der Erfahrung des *Ultimates* bestehen kann, wenn dieser Zustand eine logische Möglichkeit darstellt. Man kann diese Erfahrung also nicht für unmöglich erklären und gleichzeitig als einen essentiellen Bestandteil der Erlösung bezeichnen.

Schellenberg gelingt es also weder zu zeigen, dass die Erfahrung der Vollkommenheit des *Ultimates* einen (unerfüllbaren) propositionalen Anteil hat, noch dass Erlösung notwendigerweise mit der Erfahrung des *Ultimates* verbunden ist. Deshalb ist es auch unzutreffend, dass der Begriff des *Ultimates* möglicherweise inkonsistent und die Überzeugung von dessen Existenz damit ungerechtfertigt ist.

#### 2.3.4.2 Mögliche Inkohärenz?

Wie gezeigt worden ist, argumentiert Schellenberg in dem hier diskutierten Abschnitt hauptsächlich dafür, dass Erlösung notwendigerweise mit einer Erfahrung (und damit mit einer

---

– at least as things stand – finding any way to move further, falling into propositional silence instead.“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 57.

<sup>671</sup> Ebd., 64.

<sup>672</sup> Ders., *Prolegomena*, 15.

<sup>673</sup> Ders., *Wisdom to Doubt*, 67.

Erkenntnis) des *Ultimates* verbunden ist. Deshalb mag es auf den ersten Blick erstaunlich erscheinen, dass er zugesteht, dass auch Modelle, nach denen sich Erlösung ohne Erkenntnis zuträgt, Denkmöglichkeiten darstellen. Dennoch würde dies sein Argument nicht entkräften, da gelte:

„Perhaps some of what is mentioned here represents epistemic possibilities, but more than that is needed to defeat the epistemic possibility of a deep logical divide between the two parts of ultimism.“<sup>674</sup>

Dieser Satz offenbart allerdings ein grundlegendes Missverständnis hinsichtlich der Modalitäten und ihrer Erkennbarkeit, das dem gesamten Abschnitt zugrunde liegt.<sup>675</sup> Schellenberg behauptet zunächst nur, dass bei logischer Inkompatibilität eines zusammengesetzten Begriffs die entsprechende Entität nicht existieren kann (was als unkontrovers gelten kann). Nun stellt sich aber natürlich die Frage, wie eine solche (In)kompatibilität erkannt werden kann. Wenn man der Erkennbarkeit von Modalitäten nicht grundsätzlich skeptisch gegenübersteht<sup>676</sup>, kann die Erkenntnis einer solchen Inkompatibilität charakterisiert werden als „eine Art von *Nichtsehen*, nämlich ein *augenscheinlich intrinsisch bedingtes Scheitern des Imaginierens*.“<sup>677</sup> Im von Schellenberg diskutierten Fall hieße das, dass die Imagination (dabei ist das Wesen des Imaginierens „weniger in der konkreten Bildhaftigkeit seiner Inhalte zu suchen als vielmehr in deren augenscheinlich konsistenten und kohärenten detaillierten Beschreibbarkeit.“<sup>678</sup>) eines *Ultimates*, das unerkennbar und trotzdem erlösend ist, scheitern müsste. Aber das Gegenbeispiel, das auch Schellenberg anerkennt, zeigt gerade, dass ein solcher Zustand kohärent und konsistent beschreibbar ist. Dagegen anzuführen, dass es dennoch eine tieferliegende, logische Inkompatibilität zwischen den Eigenschaften einer gedachten Entität gäbe, ist nicht sinnvoll. Natürlich ist jede modale Intuition fehlbar, sodass eine möglich geglaubte Entität in Wahrheit unmöglich sein könnte. Wenn aber das, was Schellenberg hier *epistemische Möglichkeit* nennt, nicht ausreicht, um von der logischen Möglichkeit (wenn auch vorläufig) auszugehen, dann ist ein umfassender Verzicht auf jede Überzeugung unausweichlich. Denn man könnte in diesem Sinn von jeder Entität sagen,

---

<sup>674</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 66.

<sup>675</sup> Dazu allgemein: MEIXNER, Uwe, *Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essentialismus*, Frankfurt a. M. 2008, 187-218.

<sup>676</sup> Vgl. INWAGEN, Peter van, *Ontological Arguments*, in: Ders., *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca 1995, 22-41. Auch Ders., *Modal Epistemology*, in: Ders., *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*, Cambridge 2001, 243-258.

<sup>677</sup> MEIXNER, *Modalität*, 198.

<sup>678</sup> Ebd., 190.

dass sie möglicherweise logisch unmöglich sei, auch wenn sie epistemisch möglich erscheine. Da man die Möglichkeit der Unmöglichkeit durch das Anführen von epistemischen Möglichkeiten offenbar nicht ausräumen kann, stünde kein Weg mehr offen, um zu einer gerechtfertigten Überzeugung zu gelangen.

So zeigt sich, dass der Grundgedanke dieses dritten Arguments im *Object Mode*, nämlich die mögliche Unmöglichkeit des *Ultimates* zu erweisen und daraus skeptisches Potential zu schlagen, nicht überzeugen kann.

### 2.3.5 Fazit

Alle drei Argumentationsstränge des *Object Modes* haben sich als nicht überzeugend erwiesen. Zweifel an der Adäquatheit aller gegenwärtig vertretenen Begriffe des *Ultimates* zu hegen, ist zum einen im Hinblick auf das Gesamtprojekt Schellenbergs unklug; zum anderen konnte dieser Zweifel nicht ausreichend begründet werden. Selbiges ist vom Zweifel zu sagen, der aus der möglichen Inkohärenz des Begriffs des *Ultimates* resultiert. Hier hat sich vor allem der Rekurs auf eine logische Unmöglichkeit, die möglicherweise einer bloß epistemischen Möglichkeit entgegensteht, als Holzweg erwiesen.

Im ersten Argumentationsgang sind gleich mehrere Schritte mangelhaft geblieben. Schellenberg gelingt es nicht, die Zweifel an der Möglichkeit der Eigenschaftszuschreibungen des *Ultimates* zu plausibilisieren. Wenn ein Subjekt diesbezüglich über eine gerechtfertigte Überzeugung verfügt (als Möglichkeit bot sich die *Perfect Being Theology* an), kann diese durch die angeführten Überlegungen nicht entkräftet werden. Dass das Wesen des *Ultimates* nicht erkannt werden kann, stellt in einem solchen Fall gerade keine *epistemische Möglichkeit* dar. Als weiterer Einwand gegen Schellenbergs Konklusion konnte die These verteidigt werden, dass einem Argument für die Existenz des *Ultimates* die vermeintlich notwendige Füllung des Begriffs des *Ultimates* gar nicht notwendigerweise eignen muss. Wie die Argumente für die Existenz Gottes zeigen, ist dafür auch ein inhaltlich sehr sparsamer, formaler Begriff ausreichend. Aus dem Text geht zudem nicht klar hervor, was genau (gesetzt den Fall, das Wesen des *Ultimates* könnte tatsächlich nicht erkannt werden) zu dem Zweifel an der Fähigkeit, Wahrheiten darüber zu erkennen, führen sollte. Wie sich gezeigt hat, ist die einzige plausible Erklärung, dass die schlichte Möglichkeit des Irrtums diesen Zweifel hervorrufen soll. Dann aber ist man am gleichen Punkt wie im *Subject Mode*: Wenn bei jeder nicht unfehlbaren Überzeugung gleich Zweifel an der entsprechenden Fähigkeit angebracht sind, kann man diesen nicht einzig auf religiöse Überzeugungen beschränken, sodass eine (von Schellenberg eigentlich nicht gewollte) globale Skepsis die Folge wäre. Indes zeigt

sich, dass die Folgen sogar noch dramatischer wären: Wenn basale kognitive Fähigkeiten zweifelhaft sind, bis ihre Verlässlichkeit erwiesen ist, gibt es prinzipiell keine Möglichkeit, Rechtfertigung zu etablieren; denn um die Verlässlichkeit dieser Fähigkeiten sicherzustellen, muss man notwendigerweise von selbigen Gebrauch machen.

Auch mit dem *Object Mode* gelingt es Schellenberg also nicht, eine spezifisch religiöse Skepsis zu begründen, ohne zugleich das Kind mit dem Bade auszuschütten. Der generelle Zweifel an religiösen Überzeugungen ist also wiederum nur um den hohen Preis der globalen Skepsis zu haben.

## 2.4 Der *Retrospective Mode*

Unmittelbar auf den *Object Mode* folgt der *Retrospective Mode*. Beiden ist gemeinsam, dass im Mittelpunkt der Überlegungen die Begründung des *capacity skepticism* steht, über den die religiöse Skepsis begründet werden soll. Beim *Retrospective Mode* spielt jedoch die Zeit eine entscheidende Rolle: Unter Rekurs auf die *Vergangenheit* soll gezeigt werden, dass es zum *gegenwärtigen Zeitpunkt* nicht möglich ist, gerechtfertigte Überzeugungen über die Existenz des *Ultimates* zu bilden.

### 2.4.1 Textbasis

Schellenberg beginnt seine Abhandlung mit den Voraussetzungen für seine Argumentation, die seines Erachtens unkontrovers sind.<sup>679</sup> Dazu gehört, dass die Menschheit erst seit wenigen Millionen Jahren, die Zivilisation (die an dieser Stelle durch organisierte intellektuelle Forschung gekennzeichnet wird) gar erst seit einigen tausend Jahren existiere. Zudem werde erst seit *kurzer Zeit* – und nicht einmal gut und effektiv – über die Existenz des *Ultimates* geforscht. Die Menschheit habe sich indes vorwiegend mit anderen Dingen beschäftigt („foraging, breeding, fighting, dominating, coping, playing, and the developement for ever more sophisitcated technologies to serve the former needs and impulses“<sup>680</sup>); Theologen und Philosophen insbesondere gäbe es schon immer wenige an der Zahl. Zudem hätte deren Forschung stets an den zeitgegebenen intellektuellen Einschränkungen gelitten. Schellenberg konstatiert:

„The result is very spotty work, often strikingly brilliant but within strikingly narrow parameters – work which we have no reason to suppose is at all representative of the full range of the religious realm, and which, in particular, leaves much territory involving *relations* among extant conceptions of the Ultimates and also *new* conceptions of the Ultimate unexplored, in its all too common concern with maintenance or critique of the status quo within a particular tradition.“<sup>681</sup>

---

<sup>679</sup> „All this is (or should be) common knowledge, and it furnishes the general background for the skeptical argumentation of this chapter.“ SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 71.

<sup>680</sup> Ebd., 70.

<sup>681</sup> Ebd., 71.

Dies hält Schellenberg offenbar nicht nur für eine Möglichkeit, sondern für eine Tatsache; er ist überzeugt davon, dass sich die intellektuelle Betätigung im religiösen Bereich in der Vergangenheit so ausnimmt. Beispiele, die dies belegen könnten, bleibt er jedoch schuldig. Im längsten Abschnitt des Kapitels beschäftigt sich Schellenberg nun damit, wie die religiöse Forschung in der Vergangenheit Schaden genommen hat (überschrieben mit „How Religious Investigation Has Suffered“). Dabei führt er zahlreiche Faktoren an, die die intellektuellen Fähigkeiten und damit die Entwicklung in religiösen Fragen einschränken konnten:

„A much neglected fact is that aspects of ourselves and of our relations with others that may not directly involve thinking can nonetheless affect how well we think. In considering how the past bears on religious skepticism, this is where we come to the heart of the matter. This ‚heart of the matter‘ involves, among other things, facts about moral, psychological, and social aspect of the human condition. We are poorly developed in all these areas, in ways that bear the marks of past beliefs and should give pause to present believers.“<sup>682</sup>

Diese einleitende Passage ist jedoch missverständlich. Die relevanten Faktoren (er nennt drei: *moralische*, *psychologische* und *soziale*) werden als unzureichend entwickelt dargestellt; Grund dafür seien vergangene Überzeugungen und wegen deren unzureichender Entwicklung müsste man zu einem skeptischen Schluss kommen. Obwohl das Vorgehen Schellenbergs nicht besonders transparent ist, lässt sich doch ein gegenteiliger Argumentationsgang erkennen: Nicht die genannten Faktoren sind primär unterentwickelt, sondern sie sind verantwortlich für eine Unterentwicklung im religiösen Bereich. Dafür muss Schellenberg zeigen, wie beim Vorliegen solcher Faktoren epistemisch verantwortliches Verhalten regelmäßig verhindert wurde (die Entwicklung wurde nicht vorangetrieben, fruchtbare Diskussionen mit Menschen abweichender Meinung blieben aus etc.); sodann versucht er nachzuweisen, dass religiös Gläubige besonders anfällig dafür sind, sich diese negativen Haltungen zu eigen zu machen. Um für eine tatsächliche gegenwärtige Unterentwicklung zu plädieren, muss er schließlich zeigen, dass diese Faktoren in der Geschichte des religiösen Nachdenkens auch tatsächlich wirksam waren.

Zu den *moralischen Faktoren* zählen sowohl Tugenden als auch Laster. Bei den zwei genannten Lastern handelt es sich um Überheblichkeit bzw. Selbstherrlichkeit („hubris, or self-importance“) und Gier („greed“<sup>683</sup>). Durch intellektuelle Gier gäben Menschen sich nicht

---

<sup>682</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 71.

<sup>683</sup> Ebd., 72.

mit einer kognitiv bescheidenen Position zufrieden, sondern zögen sofortige Überzeugungsbildung vor. Die Überheblichkeit führe dazu, sich selbst für befähigt zu halten, diese Erkenntnisse überhaupt zu gewinnen. Zusammen ergäben diese Laster „the tendency to insist that one is right with insensitivity to the possibility of error“<sup>684</sup>, was wiederum zu einem Erlahmen der Forschung führe. Selbstherrlichkeit stelle besonders für religiös Gläubige eine Gefährdung dar, da diese sich als Objekt der göttlichen Liebe sähen. Geschichtlich hätten sich diese Laster vor allem darin geäußert, dass viel Zeit und Energie darauf verwendet worden wäre, die eigene Position gegen widerstreitende Meinungen zu verteidigen. Als Beispiel nennt er etwa die Streitigkeiten um Trinität, Inkarnation und Eucharistie:

„Where a disinterested concern for the truth might have led to an enlarging of the terms of debate [...], and also to the development of more precise tools for conducting it productively, humans have instead so very often indulged their peculiar penchant for fruitless controversy.“<sup>685</sup>

Doch auch Tugenden könnten der Entwicklung abträglich sein. Besonders an Loyalität sei hier zu denken. Da das *Ultimate* von unüberbietbarer Wichtigkeit sei, fühlten viele Gläubige sich zu absoluter Loyalität ihm gegenüber verpflichtet. Diese Haltung bringe ein unbedingtes Festhalten an der Überzeugung von dessen Existenz und eine Vernachlässigung von Gegenargumenten mit sich, da Zweifel an dessen Existenz für einen Treuebruch gehalten würden. So würde verhindert (insbesondere auch in der Diskussion mit Vertretern anderer Glaubensrichtungen), was für das Voranschreiten hin zur Wahrheit in religiösen Belangen essentiell sei: „straining ourselves to the utmost, growing in every way possible, exploring with imaginative energy and intellectual rigor [...].“<sup>686</sup> Schellenberg verzichtet hier darauf, Beispiele aus der Geschichte anzuführen. Die vermeintlich ubiquitäre Verbreitung dieser Tendenz scheint ihm zu offensichtlich zu sein.

Als *psychologische Faktoren* bezeichnet er in diesem Kontext Emotionen. Wenn mit einer Überzeugung eine positive Emotion verbunden sei, hänge man automatisch an dieser Überzeugung und habe das Bedürfnis, sie nicht fallen zu lassen:

„It is evident that history is full of cases where individuals and groups become psychologically attached to religious (and antireligious) beliefs, by which I mean

---

<sup>684</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 74.

<sup>685</sup> Ebd., 75f.

<sup>686</sup> Ebd., 76.

that much agreeable emotion – perhaps including such emotions as go with loyalty or self-importance or self-righteousness, but also loving, trusting, grateful, joyful emotions – comes to be bound up with having those beliefs, and a naturally accompanying psychological need or desire to retain them is (consciously or unconsciously) active.“<sup>687</sup>

Generell komme es bei Überzeugungen, die einen Sachverhalt beträfen, der für wertvoll gehalten würde, zu einer emotionalen Bindung an ebenjenen.<sup>688</sup> Dies trafe natürlich auf das *Ultimate* ganz besonders zu, da es sich schließlich um ein unüberbietbares Gut handle.<sup>689</sup> Erschwerend komme hinzu, dass das gesamte Weltbild durch die Überzeugung von der Existenz des *Ultimates* geprägt werde. Dadurch sei die Bindung an diese Überzeugung noch größer. Eine solche Disposition habe zur Folge, dass notwendige Entwicklungen ausblieben: „[W]e can surely see how investigation of religious belief and the project of straining toward possibly higher levels of understanding may suffer.“<sup>690</sup> Dass es sich in der Geschichte der Menschheit tatsächlich so verhalten habe, hält Schellenberg für offensichtlich,<sup>691</sup> auch wenn er es wiederum verabsäumt, konkrete Belege dafür zu liefern.

Ein weiterer Grund für den Zustand der Unterentwicklung seien *soziale Faktoren*: „Now religious communities have always tended to be quite patriarchal and authoritarian in structure, much like (most of) the broader societies in which they have appeared.“<sup>692</sup> Die Folge sei häufig (blindes) Vertrauen gegenüber religiösen Autoritäten anstelle kritischen und kreativen Denkens. Hinzu komme Loyalität zur Gemeinschaft. Dies alles „can produce and maintain a fairly conservative approach to matters religious [...], which may be precisely what the world does *not* need if the capacity for religious discernment is to have room to grow.“<sup>693</sup>

Neben den vergleichsweise langen Ausführungen über die Faktoren, die eine Entwicklung verhindert hätten, nimmt sich Schellenbergs eigentliche Argumentation, die daraus skeptische Konklusionen ableitet, relativ kurz aus. Zusammen mit den anfangs genannten Voraussetzungen sei festzustellen: „The human species has been thinking about these things – these

---

<sup>687</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 79.

<sup>688</sup> Vgl. ebd., 80.

<sup>689</sup> Vgl. ebd., 81.

<sup>690</sup> Ebd., 81.

<sup>691</sup> „And such emotional states, perhaps together with closely related psychological states like desire, may also hold us back where religious intellectual development is concerned – this we can see from the fact that they *have* done so. [...] Gripped by such condition, humans have often been far more reluctant to let go their beliefs than is compatible with any kind of religious intellectual development [...].“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 79.

<sup>692</sup> Ebd., 85.

<sup>693</sup> Ebd.

*ultimate* things – for only a relatively short time, and our thinking about them has been limited in a variety of ways.“<sup>694</sup> Dass das menschliche Denken stets beschränkt ist (natürlich auch im Bereich der Religion), wird niemand bezweifeln; dass dieses Nachdenken aber erst seit kurzer, *zu kurzer* Zeit geschehe, müsste dagegen tiefergehender begründet werden. Im nächsten Schritt nimmt Schellenberg diese Behauptung auch wieder ein Stück weit zurück: „It could well be that there has not been *enough* time for the needed development to occur, or perhaps for vital stepping-stones to a capacity for religious discovery to have been traversed.“<sup>695</sup> Er behauptet also nicht mehr, dass zu wenig Zeit für eine angemessene Entwicklung vergangen sei. Dies wird lediglich als Möglichkeit erörtert. Und auch im Hinblick auf die Forschungsleistung der Vergangenheit zeigt er sich vorsichtiger: „If so – if that many layers of sophisticated development need to be laid down before humans can be in the right state of mind for religious intellectual discovery – then we are *definitely* not there yet. And who is to say that it isn't so?“<sup>696</sup> Dass eine anspruchsvolle Entwicklung nicht stattgefunden habe, hält er also für gesetzt. Dagegen behauptet er aber genau genommen auch nicht, dass eine solche Entwicklung überhaupt notwendig sei, um vom Vorhandensein der Fähigkeiten auszugehen, die für eine Rechtfertigung von Überzeugungen über die Existenz des *Ultimates* unabdingbar seien. Vielmehr dreht er die Beweislast einfach um: Sein Opponent müsse aufweisen, dass eine solche Entwicklung nicht notwendig sei. Da dies jedoch nicht zu erwarten sei, schließt er: „But this means that capacity skepticism – at any rate, qualified capacity skepticism – together with the categorical skepticism that follows in its wake must be the order of the day.“<sup>697</sup> Daraus folgt also, dass man nicht gerechtfertigt ist, davon überzeugt zu sein, dass die Menschen gegenwärtig über die erforderlichen Fähigkeiten verfügen, woraus wiederum die Rechtfertigung der Zweifel bezüglich der Existenz des *Ultimates* folge, da die Verlässlichkeit der Überzeugungsbildung dadurch anzweifelbar werde:

„The believer, confident in the reliability of the circumstances in which his belief was formed, has now been given reason to *question* that reliability. To respond with the same belief that is being questioned in this way is to commit the very offense of which he is accusing my argument.“<sup>698</sup>

Die Verlässlichkeit der Überzeugungsbildung wird für Schellenberg dadurch in einer Weise angegriffen, dass die Rechtfertigung der Überzeugung (die wie immer vorausgesetzt wird)

---

<sup>694</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 86.

<sup>695</sup> Ebd.

<sup>696</sup> Ebd., 87.

<sup>697</sup> Ebd.

<sup>698</sup> Ebd.

nicht hinreicht, um die Fähigkeit dadurch zu begründen. Und damit wird wiederum begründet, dass selbst *prima facie* gut begründete religiöse Überzeugungen sich bei näherer Betrachtung als ungerechtfertigt erweisen.

#### 2.4.2 Die Vergangenheit der Religionen

Die Verwendung geschichtlicher oder vermeintlich geschichtlicher Erkenntnisse zum Zwecke der Religionskritik, ist ein seit der Aufklärung bekanntes Phänomen. Indem die Entstehung der Religion auf natürliche Weise erklärt wird, soll ihr der Wahrheitsgehalt abgesprochen werden.<sup>699</sup> Hume beispielsweise nimmt in kritischer Absicht an, dass die (polytheistische) Religion nicht von der Betrachtung der Natur herröhrt, sondern „von der Sorge um das tägliche Leben und von den unaufhörlichen Hoffnungen und Ängsten, die den menschlichen Geist bewegen.“<sup>700</sup> Im 19. Jh. kommt es schließlich zu einer ganzen Reihe von Versuchen, Religion durch die Erklärung ihres Entstehens zu diskreditieren. L. Feuerbach etwa erklärt, dass der Gottesglaube lediglich der Projektion von Eigenschaften auf eine überweltliche Einheit entstammt, die eigentlich von der Menschheit ausgesagt werden.<sup>701</sup> In der Philosophie von K. Marx ist Religion lediglich Ausdruck von entfremdeten Gesellschaftsverhältnissen.<sup>702</sup> S. Freud schließlich hält den religiösen Glauben für eine Illusion, die infantilen Sehnsüchten und Wünschen entspringt.<sup>703</sup> Aber unabhängig von der Frage, ob diese Erklärungshypothesen zutreffend sind, ist ihr Ertrag im Hinblick auf die Rechtfertigungs- oder Wahrheitsfrage religiöser Überzeugungen äußerst fragwürdig. Unterminiert würden religiöse Überzeugungen durch solche Argumente tatsächlich nur, wenn diese darauf gegründet wären, dass Gottes Existenz die beste oder einzige Erklärung für die große Verbreitung des Gottesglaubens ist (beispielsweise durch ein so geartetes Argument: „It is most reasonable to believe that God is really there, given such widespread belief in him – unless atheists can

---

<sup>699</sup> Zum Folgenden vgl. GRÄTZEL, Stephan / KREINER, Armin, Religionsphilosophie, Stuttgart 1999, 135-143; LÖFFLER, Einführung in die Religionsphilosophie, 140-143; ZIRKER, Hans, Religionskritik, Düsseldorf 1982, 69-176. Ein der genetischen Argumentation verwandtes Argument gegen die Religion präsentiert LAW, Stephen, The X-Claim Argument Against Religious Belief, in: Religious Studies 54 (2018), 15-35.

<sup>700</sup> Vgl. HUME, David, Die Naturgeschichte der Religion, II; vgl. dazu RICKEN, Religionsphilosophie, 253-264; vgl. dazu weiterführend HEINRICH, Elisabeth, Religionskritik in der Neuzeit: Hume, Feuerbach, Nietzsche, Freiburg i. Br. – München 2001, 49-57.

<sup>701</sup> Vgl. FEUERBACH, Ludwig, Das Wesen des Christentums; vgl. dazu TEGTMAYER, Gott, Geist, Vernunft, 29-80.

<sup>702</sup> Vgl. MARX, Karl, Thesen über Feuerbach; vgl. dazu BÖTTIGHEIMER, Christoph, Lehrbuch der Fundamentaltheologie: Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage, Freiburg i. Br. 2009, 301-306.

<sup>703</sup> Vgl. FREUD, Sigmund, Zukunft einer Illusion; u. a. mit kognitionswissenschaftlichen Erkenntnissen gegen die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen argumentiert sehr prominent DENNETT, Daniel, Breaking the Spell: Religion As a Natural Phenomenon, New York 2006.

come up with a very persuasive explanation for religious belief [...].“<sup>704</sup>) Solche Begründungen können dadurch entkräftet werden, dass bessere Erklärungen für das fragliche Phänomen geboten werden. Abgesehen davon handelt es sich beim Schluss von den Entstehungsbedingungen einer Überzeugung auf deren Geltung jedoch um den sogenannten *genetischen Fehlschluss*. Die Frage, wie eine Überzeugung entstanden ist, ist nämlich von jener zu unterscheiden, ob sie auch gerechtfertigt werden kann. Die (psychologischen) Ursachen, die zu einer Überzeugung geführt haben, dürfen nicht mit Gründen verwechselt werden, durch die diese Überzeugung gerechtfertigt wird.<sup>705</sup> Doch auch wenn Schellenberg auf Ereignisse der Religionsgeschichte verweist, macht er sich dieses offensichtlichen Fehlschlusses nicht schuldig, insofern er das Aufkommen religiöser Überzeugungen nicht durch fehlgeleitete kognitive Funktionen für obsolet erklärt. Vielmehr kritisiert er den Umgang mit religiösen Überzeugungen in der Geschichte der Religionen. Doch wie gelangt er von der Aussage, dass der Umgang mit diesen Überzeugungen in früheren Zeiten nicht erkenntnisfördernd war, zu dem Schluss, dass in der gegenwärtigen Zeit deshalb keine gerechtfertigten religiösen Überzeugungen möglich seien? Im Hinblick auf die Geschichte der Naturwissenschaften könnte man aufgrund der zahlreichen Irrtümer früherer Tage darauf schließen, dass es auch um die gegenwärtigen Erkenntnisansprüche nicht besser bestellt ist.<sup>706</sup> So argumentiert Schellenberg bereits im Zusammenhang des *Subject Modes* unter dem Stichwort der *pessimistischen Induktion*<sup>707</sup>:

„All once-popular theories of science, from Ptolemaic astronomy to the phlogiston theory of combustion, however carefully developed and defended against objections available at the time, have been judged by science to be incorrect.

---

<sup>704</sup> KREEFT, Peter / TACELLI, Ronald K., *Handbook of Christian Apologetics: Hundreds of Answers to Crucial Questions*, Downers Grove 1994, 84. Man kann von der großen Verbreitung des Gottesglaubens auf Gottes Existenz nicht nur mittels des Schlusses auf die beste Erklärung gelangen; wenn man von einer grundsätzlichen Vertrauenswürdigkeit anderer Personen ausgeht, dann ist die Tatsache, dass der Glaube an Gott so verbreitet ist, ein zusätzlicher Grund für diesen Glauben, vgl. ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus, *Epistemic Self-Trust and the Consensus Gentium Argument*, in: CLARK, Kelly James / VANARRAGON, Raymond J. (Hgg.), *Evidence and Religious Belief*, New York 2011, 22-36; KELLY, Thomas, *Consensus Gentium: Reflections on the „Common Consent“ Argument for the Existence of God*, in: CLARK, Kelly James / VANARRAGON, Raymond J. (Hgg.), *Evidence and Religious Belief*, New York 2011, 135-156, 135f.

<sup>705</sup> GABRIEL, Gottfried, *Erkenntnis*, Berlin – Boston 2015, 20-29; vgl. LÖFFLER, *Einführung in die Religionsphilosophie*, 144f.; laut J. L. Mackie setzen die Vertreter genetischer Argumente die Falschheit religiöser Überzeugungen bereits voraus, vgl. MACKIE, John L., *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985, 313.

<sup>706</sup> Vgl. KREINER, Armin, *Formen analytischer Rationalität*, in: KRUCK, Günter (Hg.), *Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis: Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart*, Mainz 2003, 197-212, 207f.

<sup>707</sup> Mit der *pessimistischen (Meta-) Induktion* wird dafür argumentiert, dass man aufgrund der vielen sich als falsch erweisenden Theorien der Vergangenheit darauf schließen kann, dass auch gegenwärtige Theorien die Wirklichkeit nicht korrekt abbilden, woraus ein antirealistisches Verständnis der Wissenschaft folgt. Für eine Einführung und Präzisierung verschiedener Versionen des Arguments vgl. WRAY, K. Brad, *Pessimistic Inductions: Four Varieties*, in: *International Studies in the Philosophy of Science* 29 (2015), 61-73.

Now we are as much in the grip of apparent present success as were people of the past, and just as vulnerable as they to suppose that the ‚final truth‘ has been reached. But the odds are that, like them, we are mistaken.“<sup>708</sup>

Doch bereits die Parallelisierung von naturwissenschaftlichen Erkenntnissen mit religiösen oder metaphysischen Überzeugungen ist problematisch. Schließlich trifft es auf letzteren Typus von Überzeugungen nicht zu, dass sie durch klare empirische Evidenzen als falsch erwiesen werden könnten.<sup>709</sup> Zudem birgt die Erweiterung des Prinzips der *pessimistischen Induktion* auf alle Überzeugungen die Gefahr, dass sich dieses Prinzip selbst aufhebt: Wenn das meiste, was wahr zu sein schien, sich im Nachgang als falsch erwiesen hat und deshalb vom gegenwärtig wahr Erscheinenden dasselbe zu erwarten ist, dann sollte man auch vom Prinzip der *pessimistischen Induktion* nicht überzeugt sein, selbst wenn man gute Gründe dafür zu haben glaubt.

Und tatsächlich stehen im *Retrospective Mode* nicht vergangene Irrtümer im Fokus der Aufmerksamkeit, sondern das Verhalten der Erkenntnissubjekte. Über weite Strecken liest sich der Text als Auflistung von epistemisch unverantwortlichem Verhalten religiös Gläubiger der Vergangenheit. Um aber von deren Unverantwortlichkeit auf den Status gegenwärtiger religiöser Überzeugungen schließen zu können, muss zwischen damaligen und gegenwärtigen Gläubigen ein besonderes Abhängigkeitsverhältnis angenommen werden; z. B. auf direktestem Weg dargestalt, dass Gläubige der Gegenwart ihre religiösen Überzeugungen einzigt auf die Autorität ihrer Vorgänger stützen. Die unterstellte epistemische Unverantwortlichkeit jener Autoritäten untergräbt damit aber auch die auf diese Autoritäten gestützten Überzeugungen.<sup>710</sup> Dazu müsste aber zunächst gezeigt werden, dass diese Unverantwortlichkeit wirklich alle (oder zumindest eine signifikante Anzahl) dieser vergangenen Autoritäten betrifft. Allgemeine Hinweise und sporadische Beispiele reichen dazu nicht aus. Viel wichtiger ist aber, dass Autorität und Zeugnis an keiner Stelle im Text eine besondere Rolle für die Rechtfertigung der in Frage stehenden Überzeugungen spielen. Die Art der Rechtfertigung der Überzeugungen wird vielmehr gar nicht spezifiziert. Diese könnte beispielsweise

---

<sup>708</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 40.

<sup>709</sup> Durch die Vereinbarkeit mit allen empirischen Belegen entsteht allerdings die Gefahr, dass die Überzeugung letztlich nichtssagend wird: „Eine schöne, kühne Hypothese kann so schrittweise den Tod durch tausend Modifikationen erleiden.“ FLEW, Antony, Theologie und Falsifikation, in: DALFERTH Ingolf U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974, 84-87, 85.

<sup>710</sup> Zur Rolle der Autorität bei der Überzeugungsbildung vgl. SCHÄRTL, Thomas, *Erfahrung, Exerzitium, Autorität und Einsicht. Überlegungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen*, in: BORMANN, Franz-Josef / IRLENBORN, Bernd (Hgg.), *Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft: Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft*, Freiburg i. Br. 2008, 132-173, 157-169.

darin bestehen, dass ein Subjekt einen schlüssigen kosmologischen Beweis für die Existenz des *Ultimates* führt oder besondere religiöse Erfahrungen gemacht hat. Eine so gestützte Überzeugung kann natürlich auch nicht dadurch beeinträchtigt werden, dass sich Subjekte mit einer ähnlichen Überzeugung in der Vergangenheit epistemisch unverantwortlich verhalten haben.

Verwandt mit dieser Argumentation der unterminierten Autorität wären Überlegungen, die von einer unhintergehbaren kulturellen Prägung der eigenen Erkenntnisanstrengungen ausgehen. So warnt F. W. Graf:

„Jeder Gottesanalytiker ist immer schon durch eine spezifische Kultur geprägt, dir ihrerseits durch religiöse Überlieferungen und Institutionen mitbestimmt ist. Selbst wer sich um analytische Distanz, einen klaren Blick, trennscharfe Begriffe und faire, ausgewogene Urteile bemüht, bleibt in seinen Analysen doch gebunden an die impliziten normativen Leitvorstellungen seiner Kultur.“<sup>711</sup>

Auf Schellenbergs Ziel übertragen könnte man sagen, dass gegenwärtige Gläubige in ihren Erkenntnisbemühungen besonders von ihren gläubigen Vorgängern geprägt sind. Das unverantwortliche epistemische Verhalten jener würde aber einen Hinweis darauf geben, dass nicht damit zu rechnen ist, dass man durch die von ihnen ererbten Methoden und Prinzipien in Fragen der Existenz des *Ultimates* zu verlässlichen Ergebnissen kommt. Da folglich Zweifel an den eigenen intellektuellen Fähigkeiten in dieser Hinsicht angebracht wären, müsste man sich des Urteils enthalten. Schellenberg nennt aber in seinen Ausführungen ausschließlich Faktoren, von denen man sich zweifellos ein Stück weit distanzieren kann. Wie auch er annimmt sind Haltungen, wie etwa intellektuelle Gier oder Selbstherrlichkeit, keineswegs als unabänderliches Schicksal zu betrachten. Und allein die Tatsache, dass diese als der Erkenntnis unzuträglich *erkannt* werden können, zeigt, dass Schellenberg nicht davon ausgeht, dass man durch diese geschichtliche Prägung in einem unüberwindbaren Verblendungszusammenhang gefangen ist. Die intellektuelle Abhängigkeit vom Lauf der Geschichte muss also anders geartet sein.

---

<sup>711</sup> GRAF, Friedrich Wilhelm, *Missbrauchte Götter: Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*, München 2009, 16.

### 2.4.3 Mögliche notwendige Entwicklung möglicherweise verfehlt

Die geschichtliche Abhängigkeit, die Schellenberg für seine Skepsis aufzuzeigen versucht, besteht in der Notwendigkeit einer intellektuellen Entwicklung. Nicht weil jede Überzeugung auf der Autorität der Vorgänger gründet oder die geschichtlichen Verfehlungen in eine intellektuelle Sackgasse geführt haben, aus der man sich nicht selbst befreien kann, sind gegenwärtige religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt. Vielmehr besteht das Problem darin, dass komplexe Fragen für ihre Beantwortung einer langen Entwicklung bedürfen, die in ihrer Erstreckung weit über die Spanne eines Menschenlebens hinausgeht, sodass sie kein Einzelner sie leisten kann. Jedes Erkenntnissubjekt, das selbst zu verlässlichen Erkenntnissen in einem bestimmten Bereich gelangen möchte, ist deshalb darauf angewiesen, dass diese notwendige Entwicklung bereits stattgefunden hat. Dazu muss einerseits ausreichend Zeit vergangen sein, andererseits muss diese Zeit effektiv genutzt worden sein. Wesentlich präziser führt Schellenberg die Erfordernisse gerechtfertigter Überzeugungsbildung tatsächlich auch nicht aus. Und seine Behauptungen sind genau genommen auch nicht so stark, wie es zunächst scheint. Schon im Hinblick auf die Frage, *ob* eine intellektuelle Entwicklung überhaupt angenommen werden muss, um sich auf die eigenen intellektuellen Fähigkeiten verlassen zu können, darf man sich nicht von den langen, sehr bestimmt vorgetragenen Passagen Schellenbergs täuschen lassen. Die ersten Sätze des *Retrospective Modes*, in denen die Aussageabsicht deutlich wird, lauten:

„It is obvious that in cultures where science is undeveloped we do not expect anyone to be discerning truths in electrodynamics or particle physics. But perhaps something similar applies where truths about *ultimate* things are concerned. Perhaps many rich layers of development and maturation, of very demanding sorts, requiring much time, need to be laid down before any human being can hope to be able to access such truths.“<sup>712</sup>

Die verwickelten Ausführungen über die Faktoren, die der Erkenntnis abträglich sind, lassen dieses Ziel der Argumentation nur allzu leicht aus dem Blick verlieren: Lediglich die schlichte Behauptung, dass *möglicherweise* eine intellektuelle Entwicklung notwendig ist, um zu gerechtfertigten Überzeugungen über das *Ultimate* zu gelangen, soll hier plausibilisiert werden. Und die ausführliche Thematisierung der erkenntnisschädlichen Tendenzen in der Geschichte religiösen Nachdenkens soll nur deutlich machen, dass diese Entwicklung *möglicherweise* nicht stattgefunden hat. Zwar gibt es auch Textstellen, die darauf hindeuten,

---

<sup>712</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 69.

dass Schellenberg eine Entwicklung für notwendig und deren Ausbleiben für unbestreitbar hält.<sup>713</sup> Zum Nachweis solch ambitionierter Thesen, hätte er allerdings deutlich präziser vorgehen und detaillierte Kriterien für den rein quantitativen Zeitaspekt entwickeln müssen. Wie viel Zeit wäre diesbezüglich mehr als sehr *wenig Zeit* gewesen?<sup>714</sup> Selbiges gilt auch für die *qualitativ akzeptable* Forschung in der zur Verfügung stehenden Zeit: Auch hier ermangeln Schellenbergs Ausführungen präziser Kriterien. Wie wichtig müsste die forschende Beschäftigung mit dem *Ultimate* in der Gesellschaft gewesen sein (welche Ressourcen, auch personeller Natur, wären erforderlich gewesen)? Unter welchen Umständen wäre eine Gesellschaft diesbezüglich reif gewesen und wie hätte sich diese Reife konkret auf das Nachdenken im religiösen Bereich ausgewirkt? Um diesem aussichtslosen Unterfangen auszuweichen, dreht Schellenberg hingegen einfach die Beweislast um:

„If so – if that many layers of sophisticated development need to be laid down before humans can be in the right state of mind for religious intellectual discovery – then we are *definitely* not there yet. And who is to say that it isn’t so?“<sup>715</sup>

Wer könnte also behaupten (präziser: beweisen), dass eine derartige Entwicklung *nicht* notwendig sei? Und auch im Hinblick auf die Art der Entwicklung kehrt Schellenberg die Beweislast um:

„This need not be positively asserted to be effective – all the philosopher needs to do is to urge an extended retrospective glance, and ask whether it does not reveal that we have yet to arrive at a place where the possibilities in question can reliably ruled out.“<sup>716</sup>

Es muss demzufolge nicht aufgewiesen werden, dass die Fähigkeiten, verlässliche Überzeugungen über das *Ultimate* zu bilden, nicht vorhanden sind. Eine Überzeugung über die Existenz des *Ultimates* ist folglich erst dann gerechtfertigt, wenn man ausschließen kann, dass die Menschheit in diesem Bereich intellektuell unterentwickelt ist.

---

<sup>713</sup> Beispielsweise: „We are poorly developed in all these areas, in ways that bear the marks of past beliefs and should give pause to present believers. Because of these limitations, the investigative spirit has not taken us very far in matters of religion and, indeed, has often been choked out by other attitudes actively militating against improvements in religious understanding.“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 71f.

<sup>714</sup> Der Vergleich mit Menschenleben (sehr deutlich im *Subject Mode* [S. 33f; auch S. 116] zu finden), demzufolge die Menschheit noch in den Kinderschuhen steckt, ist dafür jedenfalls nicht ausreichend.

<sup>715</sup> Ebd., 87.

<sup>716</sup> Ebd., 88.

#### 2.4.4 Mögliche Unfähigkeit

Man muss sich klarmachen, welches Szenario Schellenberg sich vorstellt: *S* hat zunächst gute Gründe, von der Existenz des *Ultimates* überzeugt zu sein. Nun wird *S* aber durch den *Retrospective Mode* mit dem *capacity skepticism* konfrontiert. Demnach wäre an folgender Proposition zu zweifeln: „Human beings are capable of discovering at least some basic truths concerning religion.“<sup>717</sup> *S*’ Überzeugung kann nun aber deshalb nicht gerechtfertigt sein, weil dadurch die eigene Überzeugungsbildung in Zweifel gezogen wird: „The believer, confident in the reliability of the circumstances in which his belief was formed, has now been given reason to question that reliability.“<sup>718</sup> Die intellektuellen Fähigkeiten von *S* sollen nun aber allein deshalb zweifelhaft werden, weil ihre verlässliche Betätigung *möglicherweise* einer langen Entwicklung in der Geschichte der Menschheit bedürfte, die aber *möglicherweise* nicht stattgefunden hat. Die reine Möglichkeit in dieser doppelten Hinsicht ist also bereits genug, um eine Überzeugung ihrer Rechtfertigung zu berauben. Damit ist der Grundgedanke des *Retrospective Modes* derselbe wie der des *Object Modes*. Auch hier ist der Blick in die Geschichte und die Aufzählung zahlreicher Unzulänglichkeiten im Grunde nicht notwendig, um die bloße Möglichkeit der Unfähigkeit zu begründen. Wenn das Subjekt, das einen Erkenntnisanspruch erhebt, in der Pflicht ist, die eigene mögliche Unfähigkeit der Erkenntnis auszuräumen, steht es von Anfang an auf verlorenem Posten. Die vermeintlichen unverantwortlichen Vorgänger tragen dazu nichts bei. Deshalb kann der *Retrospective Mode* auch in gleicher Weise kritisiert werden wie der *Object Mode*. Schellenberg geht offenbar davon aus, dass die Rechtfertigung einer Überzeugung noch kein Grund dafür ist, von den diesbezüglichen eigenen intellektuellen Fähigkeiten überzeugt zu sein. Diese Fähigkeiten müssten deshalb unabhängig von jeder Erkenntnisanstrengung gerechtfertigt werden. Wie sich aber bereits gezeigt hat, sind basale intellektuelle Fähigkeiten nicht rechtfertigbar, ohne von ihnen Gebrauch zu machen.

Der *Retrospective Mode* stellt also keinen Fortschritt gegenüber dem *Object Mode* dar. Im Gegenteil: Die verheerende Wirkung eines so konstruierten Zweifels zeigt sich hier umso

---

<sup>717</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 99; dabei handelt es sich hierbei im Gegensatz zum *Object Mode* um den sogenannten *qualified capacity skepticism*, vgl. Ders., *Wisdom to Doubt*, 87. Dies ist der Zweifel daran, dass man zum gegenwärtigen Zeitpunkt über entsprechende Fähigkeiten verfügt. Es ist jedoch fraglich, inwiefern sich dieser vom *unqualified capacity skepticism* unterscheidet, der im generellen Zweifel daran besteht, dass die Menschheit die Fähigkeit hat, religiöse Wahrheiten zu erkennen. Dafür müsste der *qualified capacity skepticism* zwar im Zweifel über die entsprechenden Fähigkeiten in der Gegenwart sein, der aber wiederum gleichzeitig mit der Überzeugung verbunden ist, dass die Menschheit in der Zukunft auf diese Fähigkeiten zurückgreifen kann. Doch wodurch sollte diese Überzeugung begründet werden? Diese Überzeugung darf nicht mit jener verwechselt werden, dass die Menschheit in Zukunft *möglicherweise* auf diese Fähigkeiten zurückgreifen kann, was aber natürlich kompatibel mit dem *unqualified capacity skepticism* ist.

<sup>718</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 87.

deutlicher. Im *Object Mode* versucht Schellenberg die Verlässlichkeit intellektueller Fähigkeiten durch unfehlbare Rechtfertigung sicherzustellen – wie sich gezeigt hat, gelingt ihm dies letztlich nicht. Ein solcher Weg steht im *Retrospective Mode* nicht offen: Da die Kriterien für adäquat genutzte Zeit in der Vergangenheit sehr vage sind, kann niemals ausgeschlossen werden, dass die eigenen intellektuellen Fähigkeiten unentwickelt sind. Auch wenn mehr Zeit vergangen wäre und denkerische Vorgänger sich epistemisch tadellos verhälten hätten, bliebe dennoch die Möglichkeit, dass der allgemeine Entwicklungsstand nicht ausreicht. Es könnte immer sein, dass *noch mehr* Zeit hätte vergehen und Erkenntnisanstren- gungen *noch intensiver* hätten betrieben werden müssen. Wie auch immer es sich also in der Vergangenheit zugetragen haben mag, es könnte zu wenig gewesen sein. „And who is to say that it isn't so?“<sup>719</sup> Dies gilt natürlich nicht nur für den religiösen Bereich, sondern betrifft jeglichen Erkenntnisanspruch: Damit ist die globale Skepsis jedoch unvermeidbar geworden.

## 2.4.5 Fazit

Einzig an einer Stelle deutet Schellenberg an, wie Überzeugungen auch im Angesicht der Überlegungen des *Retrospective Modes* gerechtfertigt und der drohende umfassende Zweifel verhindert werden können: „Of course, as mentioned once or twice before, such a suspicion may be overthrown by new and obvious discoveries, but in their absence, it is surely strongly fueled by such points as have been raised.“<sup>720</sup> Unter diesen Umständen müsste man nicht mehr daran zweifeln, dass die eigenen intellektuellen Fähigkeiten durch geschichtliche Umstände ungeeignet seien, um religiöse Erkenntnisse zu erlangen. Doch gerade dies sollte ja das Vorgehen Schellenbergs auszeichnen: dass zunächst davon ausgegangen wird, dass *S* eine gerechtfertigte religiöse Überzeugung hat, die aber durch skeptische Erwägungen unterminiert wird. Wie sich aber an dem genannten Zitat zeigt, ist Schellenberg augenscheinlich von Anfang an davon überzeugt, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind. Wären sie gerechtfertigt, dann müsste man auch die eigenen Fähigkeiten nicht bezweifeln und die gesamte Argumentation käme nicht in Gang.

Entweder sind also religiöse Überzeugungen ohnehin nicht gerechtfertigt; dann ist die skeptische Argumentation des *Retrospective Modes* überflüssig.<sup>721</sup> Oder für die Rechtfertigung

---

<sup>719</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 87.

<sup>720</sup> Ebd., 86.

<sup>721</sup> Einzig gegen Atheisten bzw. *Anti-Ultimisten* (die sich durch die Überzeugung auszeichnen, dass es kein *Ultimate* gibt) könnte dieses Argument eingesetzt werden. Der Blick in die Vergangenheit könnte dann lehren, dass es nicht verwunderlich ist, dass es keine guten Argumente für die Existenz des *Ultimates* gibt, dass man aber die Beschäftigung mit der Religion nicht aufgeben sollte, da in dieser Hinsicht Besserung auf jeden Fall möglich ist. In diese Richtung kann man auch folgende Bemerkung lesen: „Many of those who deny that there

einer Überzeugung wird gefordert, dass man zunächst und unabhängig davon die Möglichkeit ausräumt, dass die eigenen Fähigkeiten dazu nicht ausreichen; dann ist allerdings die globale Skepsis unausweichlich. Beide Alternativen können nicht im Sinne Schellenbergs sein.

---

is truth in religion have an impoverished sense of what religion is and may be, obviously deeply affected in many cases by the limitations of the actual forms of religion with which they have come in contact.“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 78.

## 2.5 Der *Prospective Mode*

Der letzte *Mode* in Schellenbergs Argumentation ist der sog. *Prospective Mode*. Wie auch der *Retrospective Mode* versucht dieser sich die Eigenart der gegenwärtigen Zeit zu Nutze zu machen. Doch auch die Verwandtschaft mit dem *Subject Mode* ist unübersehbar; beiden ist gemeinsam, dass durch die mögliche Unrepräsentativität der zur Verfügung stehenden Evidenzen generell die mangelnde Rechtfertigung von Überzeugungen über die Existenz des *Ultimates* aufgezeigt werden soll.

### 2.5.1 Textbasis

Das Kapitel über den *Prospective Mode* ist das kürzeste in der Reihe der skeptischen *Modes*. Ausgangspunkt der Überlegung sind die möglichen Entwicklungen, die sich in der Zukunft der Menschheit zutragen könnten. Zwar könne man natürlich nicht wissen, was die Zukunft bringen werde (insbesondere die ferne Zukunft); dennoch sei es möglich, einiges darüber (begründet) zu mutmaßen.<sup>722</sup> Durch diesen Ansatz unterscheidet sich der *Prospective Mode* von *Subject Mode* und *Retrospective Mode*. Im Gegensatz zum *Subject Mode* wird hier nicht ausgehend von der allgemeinen menschlichen Begrenzung argumentiert. Im Gegensatz zum *Retrospective Mode* sind nicht bereits Erkenntnisse über die Vergangenheit ein Anfechtungsgrund für religiöse Überzeugungen.<sup>723</sup>

Der Fortgang der weiteren Argumentation ist nicht ganz klar. Bei genauerer Betrachtung lassen sich zwei Stoßrichtungen erkennen, die im Text miteinander verwoben sind. In einem kurzen Abschnitt argumentiert Schellenberg dafür, eine individualistische Sicht aufzugeben und sich als Teil einer holistischen Geschichte der Menschheit zu sehen. Ausgehend von der Frage, wie lange man über eine bestimmte Frage Nachforschungen angestellt haben müsste, damit die Bildung einer Überzeugung berechtigt sei, stellt er nämlich fest, dass aufgrund dieser individualistischen Prämisse, „we certainly tend to assume that somehow before our individual lives are over, a determination permitting the formation of belief should be possible.“<sup>724</sup> Gerade in bedeutenden Fragen wie der nach der Existenz des *Ultimates* aber sollte man eine demütigere Haltung annehmen, „that unites us to the species as a whole in an ongoing process of inquiry that may continue to produce interesting new results for thousands of millions of years more [...].“<sup>725</sup> Eine solche Haltung solle davor bewahren, vorschnell zu

---

<sup>722</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 91.

<sup>723</sup> Vgl. ebd., 91f.

<sup>724</sup> Ebd., 95.

<sup>725</sup> Ebd., 96.

bestimmten Ergebnissen zu kommen. Dieses Argument kann zweifellos als Einwand gegen eine pragmatische Berechtigung zu einer Überzeugung ohne evidential ausreichende Stützung gelesen werden, wie sie prominent von W. James vertreten wurde.<sup>726</sup> Der Ausgangspunkt der Argumentation bei Schellenberg ist aber nicht eine Hypothese, für die nicht ausreichend Gründe zur Verfügung stehen, zu der zu verhalten man sich jedoch gezwungen sieht. Vielmehr wird vorausgesetzt, dass die Überzeugung, dass das *Ultimate* existiert, vorerst gerechtfertigt ist. Wenn die Überzeugung also nicht aus der Not des kurzen Lebens heraus voreilig gebildet wird, ist auch die von Schellenberg angemahnte, neue Perspektive der Menschheit als Ganze kein Grund für eine Urteilsenthaltung.

Dominierend in diesem Kapitel ist aber die Argumentation, die um die Möglichkeit kreist, dass gegenwärtige Überzeugungen sich als falsch erweisen oder angesichts besser informierter Individuen zumindest falsch erscheinen. Man könne nämlich nicht ausschließen, dass sich viele Sichtweisen drastisch verändern werden. Auf zwei Arten könne man deshalb zeigen, dass die gegenwärtigen Überzeugungen ungerechtfertigt seien:

„Even if one does not infer on the basis of this new consideration that the seemingly plausible view will definitely turn out to be false (and thus that it *is* false), one could because of it hardly *deny* that this will occur (or, at least, that that view is quite likely someday to *appear* false to a *more fully informed individual*, whether oneself or someone else); and if such a denial is unjustified, then so is the belief that the view is correct.“<sup>727</sup>

Wie bereits im *Subject Mode* bringt Schellenberg also die Nicht-Rechtfertigung durch zu wenige Evidenzen und durch eine Blockade der gegebenen Evidenzen ins Spiel.<sup>728</sup> Konkretisiert wird das Argumente durch eine kurze Erzählung (Schellenberg nennt sie „science [and religion] fiction“): Durch einen Asteroideneinschlag kommt es zu einem Zusammenbruch der Zivilisation; nur wenige Menschen überleben. Nach Jahrtausenden des Darbens kommt es zu einem goldenen Zeitalter, das durch Umstände gekennzeichnet ist, die gegenwärtig (insbesondere auch in Bezug auf das *Ultimate*) nicht gegeben sind: Es gibt kaum noch Feind-

---

<sup>726</sup> Nach James ist es bei einer bedeutsamen, erzwungenen und lebendigen Option so, dass man „nicht nur rechtmäßig entscheiden darf, sondern muß, wenn es eine echte Option ist, die durch ihre Natur nicht anhand intellektueller Gründe entschieden werden kann; denn unter solchen Umständen zu sagen ‚Entscheide nicht, sondern laß die Frage offen‘ ist selbst eine leidenschaftliche Entscheidung.“ JAMES, William, *The Will to Believe*, 20; vgl. dazu auch RICKEN, *Religionsphilosophie*, 58-64.

<sup>727</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 96.

<sup>728</sup> Vgl. IV.2.2.3.

seligkeit unter den Menschen, man greift ganz unvoreingenommen auf verschiedenste Traditionen zurück und vor allem blüht die Interdisziplinarität. Bezuglich der Frage nach dem *Ultimate* seien nun zwei Szenarien möglich. Zum einen sei Folgendes vorstellbar:

„Over a period of many thousands of years which, while seeing countless other changes, preserves unbroken a strand, sometimes thicker, sometimes thinner, of intense communitarian intellectual inquiry, the various possible construals of the Ultimate that arise from the aforementioned synergy and its consequences are one by one shown to be in some deep way *confused* or *incoherent*, or else proven to correspond to nothing in reality. After a further thousand years in which, despite much concerted effort, no new religious ideas are discovered and a great deal of ‚experimental religion‘ yields ever diminishing returns, with scholars and nonscholars alike concluding that nothing of distinctive or enduring value is to be found in religious practice, religious thinking gradually dissolves into a holistic morality, which human beings of this advanced age take with them into their future.“<sup>729</sup>

Zum anderen sei es aber auch denkbar, dass es unter den zukünftigen Erdenbewohnern zu einem Konsens darüber käme, dass es das *Ultimate* gäbe; damit einher ginge ein vertieftes Verständnis seiner Natur sowie die Entwicklung spiritueller Praktiken.<sup>730</sup>

Über diese Erzählung mit doppeltem Ausgang meint Schellenberg vier Behauptungen aufstellen zu können:

- 1) Bis jetzt hat es kein auch nur annähernd so hochwertiges Nachdenken im religiösen Bereich gegeben.
- 2) Beide Ausgänge der Geschichte sind epistemisch möglich. Gegenwärtig rechtfertigt nichts die Überzeugung, dass einer der beiden Ausgänge der Geschichte nicht möglich sein könnte.
- 3) Durch den ersten Ausgang werden religiöse Überzeugungen angefochten; durch den zweiten Ausgang die Überzeugung, dass es das *Ultimate* nicht gibt. Die epistemische Möglichkeit der Anfechtung einer Überzeugung ist aber bereits eine tatsächliche Anfechtung, da dadurch gezeigt wird, dass es keinen Grund gibt, die gegebenen Evidenzen für repräsentativ zu halten.

---

<sup>729</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 98.

<sup>730</sup> Vgl. ebd., 98f.

4) Dies zeigt aber, dass nach mehr Evidenzen gesucht werden muss.<sup>731</sup>

Unmittelbar nach dieser Konklusion setzt Schellenberg zu einer weiteren Begründung der Skepsis an. Dieses Vorgehen entspringt wohl der Sorge, dass mit dem vorangegangenen Argument alle Überzeugungen hinfällig werden. Deshalb will Schellenberg im zweiten Anlauf aufzeigen, dass die Veränderungen in der intellektuellen Landschaft nicht nur in ferner Zukunft möglich sind, sondern ansatzweise bereits heute schon zu beobachten sind: Sie betreffen hierbei den verstärkten Austausch und die Zusammenarbeit verschiedener Fachrichtungen, was zu einem deutlichen Fortschritt führen soll. Der Austausch zwischen den Religionen könnte dazu führen, dass die eigene Religion (und das entsprechende Konzept des *Ultimates*) besser verstanden werde. Die Zusammenarbeit der Religionen mit den Naturwissenschaften könnte wiederum dazu führen, dass neue Modelle und Metaphern für das *Ultimate* entwickelt werden. Die Kunst könnte auf die Religion insofern einwirken, als sie die Spiritualität beeinflussen und so zu einem neuen Verständnis des *Ultimates* führen könne. Durch die verstärkte Beachtung der Philosophie schließlich könnten die Religionen viele ihnen bislang unbekannte Ideen kennenlernen und dadurch auch ihr Verständnis des *Ultimates* vertiefen.<sup>732</sup> Insgesamt sind alle diese Ausführungen zwar sehr bemüht, bleiben aber dennoch im Vagen. Es bleibt unklar, was genau Schellenberg sich unter der Öffnung von Religionen gegenüber anderen Sichtweisen und Disziplinen vorstellt. Zwar ist unbestreitbar, dass der Austausch mit anderen Disziplinen in vielen Fällen eine positive Wirkung hat; dass es sich dabei aber tatsächlich um derart revolutionäre Veränderungen handeln würde, müsste besser begründet werden. Wiederum meint Schellenberg aus diesen Überlegungen nun folgende Thesen aufstellen zu können:

- 1) Die genannten Veränderungen in der intellektuellen Landschaft sind möglich.
- 2) Diese Veränderungen würden gegenüber der gegenwärtigen Situation eine große Verbesserung darstellen.
- 3) Durch diese Veränderungen könnten Evidenzen zu Tage treten, die zu einer Revision unserer religiösen Überzeugungen führen könnten.
- 4) Also sollten wir versuchen, nach mehr Evidenzen zu suchen.
- 5) Also sind die gegenwärtigen Evidenzen nicht hinreichend, um heutige religiöse Überzeugungen zu stützen.<sup>733</sup>

---

<sup>731</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 99.

<sup>732</sup> Vgl. ebd., 101-104.

<sup>733</sup> Vgl. ebd., 105.

Dies zeigt, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sein können. Wie bereits im *Subject Mode* nimmt Schellenberg in besonderer Weise gerechtfertigte Überzeugungen von diesem Argument aus und erklärt ferner, dass Handeln auch ohne entsprechende Überzeugungen möglich wäre, wodurch dem Vorwurf, seine Skepsis verurteile zur Tatenlosigkeit entgegengetreten werden soll.<sup>734</sup>

### 2.5.2 Die Eigenständigkeit des *Prospective Modes* und das Problem des möglichen Dis-senses

Wie bereits beim *Subject Mode* steht auch im *Prospective Mode* die Möglichkeit im Zentrum der Argumentation, dass sich Überzeugungen als falsch erweisen können. Deshalb ist fraglich, wie Schellenberg gewährleistet, dass der *Prospective Mode* als eigenständiges Argument verstanden werden kann und nicht vielmehr im *Subject Mode* aufgeht. Der Unterschied scheint lediglich darin zu bestehen, dass im *Prospective Mode* ausgeführt wird, wie sich die Evidenzlage verändern kann: durch einen signifikanten intellektuellen Fortschritt. Bei genauerer Betrachtung ist dieser Fall aber bereits im *Subject Mode* durch die *undiscovered evidence* abgedeckt; dabei handelt es sich nämlich ebenfalls um Evidenzen, die auf dem gegenwärtigen Forschungsstand weder entdeckt noch als solche erkannt werden können.<sup>735</sup> In diesem Fall sollte aber nicht davon die Rede sein, dass der *Prospective Mode* ein eigenständiges Argument sei. Schellenberg hält dem entgegen, dass der *Prospective Mode* im Gegensatz zum *Subject Mode* nicht einfach mit der generellen Endlichkeit des Menschen, sondern mit dem intellektuellen Zustand der Menschheit zur *gegenwärtigen Zeit* argumentiere.<sup>736</sup> Dadurch wird der *Prospective Mode* aber wiederum in gefährliche Nähe zum *Retrospective Mode* gerückt, der gleichermaßen mit dem gegenwärtigen intellektuellen Zustand (der aus der Betrachtung der Vergangenheit erschlossen wird) argumentiert. Im Gegensatz zu diesem würde die Skepsis im *Prospective Mode* aber nicht bereits aus den Erkenntnissen über die intellektuelle Entwicklung der Vergangenheit folgen, so Schellenberg. Die Vergangenheit spielt dort nur insofern eine Rolle, als sie unabdingbar für die Beurteilung des intellektuellen

---

<sup>734</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 106f.

<sup>735</sup> Vgl. IV.2.2.2.

<sup>736</sup> „The Prospective Mode, to exploit other possibilities of reasoning and retain its distinctiveness, might be expected to emphasize instead certain more particular facts about what may occur when a transition is made from *this* present – the first decades of the twenty-first century – to *our* future, and the connections between such facts and the justification of religious or irreligious belief of our time.“ SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 91f.

Standes der Gegenwart sei.<sup>737</sup> Die skeptische Konklusion folge dagegen erst, wenn der gegenwärtige Entwicklungsstand mit dem möglichen Entwicklungsstand einer (fernen) Zukunft kontrastiert werde. Wenn der gegenwärtige intellektuelle Entwicklungsstand aber erst durch die Gegenüberstellung mit der (möglichen) Zukunft die Skepsis zur Folge hat, und nicht auf die bloße Möglichkeit des Irrtums abhebt (womit er vom *Subject Mode* nicht zu unterscheiden wäre), muss man den *Prospective Mode* so lesen, dass das eigentliche Problem darin bestehe, dass uns intellektuell überlegene Subjekte der Zukunft hinsichtlich unserer religiösen Überzeugungen widersprechen könnten. Das Spezifikum des *Prospective Modes* (das ihn sowohl vom *Subject Mode* als auch vom *Retrospective Mode* unterscheidet) ist folglich, dass der mögliche Dissens mit epistemisch überlegenen Subjekten der Zukunft die skeptische Konklusion stützt. Eine solche Lesart findet auch Anhalt am Text: Schellenberg sagt an zwei Stellen explizit, dass die Tatsache, dass eine Überzeugung epistemisch besser gestellten Subjekten falsch erscheinen könnte, die Rechtfertigung dieser Überzeugung infrage stellt: „Because of this we have good reason to suspect that any views on ultimism that seem plausible to us now may well turn out to be false, or *appear false* to more fully informed individuals of the future [...].“<sup>738</sup> Und: „[O]ne could because of it hardly *deny* that this will occur (or, at least, that that view is likely someday to *appear* false to a *more fully informed individual*, whether oneself or someone else).“<sup>739</sup>

Die epistemische Bedeutung von Überzeugungsdissensen mit anderen Personen wird unter dem Stichwort des (*peer*) *disagreement* diskutiert.<sup>740</sup> Grundsätzlich geht es um die Frage, wie man vernünftigerweise auf Überzeugungsdissense reagieren sollte. Ein bekanntes Beispiel von D. Christensen verdeutlicht das Problem:

„Suppose that five of us got out to dinner. It's time to pay the check, so the question we're interested in is how much we each owe. We can all see the bill totally clearly, we all agree to give a 20 percent tip, and we further agree to split the whole cost evenly, not worrying over who has asked for imported water, or skipped dessert, or drank more of the wine. I do the math in my head and become highly confident that our shares are \$ 43 each. Meanwhile, my friend does the

---

<sup>737</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 92.

<sup>738</sup> Ebd., 92 [Hervorhebung B. M.].

<sup>739</sup> Ebd., 96.

<sup>740</sup> Vgl. dazu und zum Folgenden die Darstellung von RENUSCH, Anita, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen: Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt*, Freiburg i. Br. – München 2014, 165-208.

math in her head and becomes highly confident that our shares are \$ 45 each.

How should I react, upon learning of her belief?“<sup>741</sup>

Zu einem *peer disagreement* wird ein solcher Fall, wenn die Person mit der widersprechenden Meinung für epistemisch ebenbürtig gehalten wird. Diese Ebenbürtigkeit hat zwei Facetten: Zum einen verfügen beide Personen über die gleichen Evidenzen. Zum anderen unterscheiden sie sich auch hinsichtlich ihrer generellen epistemischen Tugenden (wie etwa Intelligenz, Aufmerksamkeit und Unvoreingenommenheit) nicht voneinander.<sup>742</sup> Das Wissen um einen Dissens hinsichtlich einer eigenen Überzeugung mit einem epistemisch ebenbürtigen Subjekt stellt deshalb ein Problem für die eigene Überzeugung dar, weil ein solcher Dissens nahezulegen scheint, dass die eigene Überzeugung falsch ist: „Weil sich die Möglichkeit des Irrtums prinzipiell nicht ausschließen lässt, kann im Fall eines Dissenses keiner der Beteiligten wissen, ob die Meinung des Gegenübers oder die eigene Überzeugung wahr ist.“<sup>743</sup>

Eine Position, die als *Konziliantismus* bezeichnet wird, optiert deshalb dafür, in solchen Fällen die eigene Überzeugung zu revidieren bzw. die Gewissheit der eigenen Überzeugung zu verringern.<sup>744</sup> Der *Persistenzialismus* dagegen vertritt die These, dass die Überzeugung eines Subjekts durch den Dissens mit einem epistemisch ebenbürtigen Subjekt nicht angefochten wird.<sup>745</sup>

Schellenbergs Szenario unterscheidet sich aber deutlich von den in der Literatur diskutierten Fällen: Die Subjekte, mit denen sich Subjekte der Gegenwart uneinig sein könnten, sind keine epistemischen *peers*, sondern deutlich überlegene epistemische *superiors*, wie er in einem späteren Aufsatz auch explizit sagt: „since we are not, at our early stage of development, in a position justifiably to deny that *epistemic superiors* of the future will see to be false views on religion attractive to us now.“<sup>746</sup> Die Überlegenheit scheint sich dabei auf beide Aspekte zu beziehen, in denen epistemische Ebenbürtigkeit bestehen kann: Die Subjekte der Zukunft sind den gegenwärtigen sowohl kognitiv als auch im Hinblick auf Anzahl und Qualität der Evidenzen weit überlegen. Kommt es zu einem Dissens mit diesen, steigt

---

<sup>741</sup> CHRISTENSEN, David, Epistemology of Disagreement: The Good News, in: Philosophical Review 116 (2007), 187-217, 193.

<sup>742</sup> Vgl. KELLY, Thomas, The Epistemic Significance of Disagreement, in: Oxford Studies in Epistemology, Bd. 1, Oxford 2005, 167-196, 174.

<sup>743</sup> RENUSCH, Der eigene Glaube und der Glaube der anderen, 172. „Your discovery of this disagreement gives you evidence that you have made a mistake.“ MATHESON, Jonathan, Conciliatory Views of Disagreement and Higher-Order-Evidence, in: Episteme 6 (2009), 269-279, 271.

<sup>744</sup> Vgl. RENUSCH, Der eigene Glaube und der Glaube der anderen, 170f.

<sup>745</sup> Vgl. ebd., 186f.

<sup>746</sup> SCHELLENBERG, My Stance in Philosophy of Religion, 146 [Hervorhebung B. M.].

der Druck auf die eigene Überzeugung beträchtlich.<sup>747</sup> Die *superiors* scheinen deutlich kompetenter darin zu sein, im strittigen Fall ein verlässliches Urteil zu fällen:

„I know that since these folks are my superiors, it is very probable that they collectively have not merely all my evidence regarding P but additional evidence; and I also know that since they disagree with me, the additional evidence (that I do not have) includes some evidence against P – evidence that must be pretty strong since it is strong enough to convince almost all of my superiors to reject P.“<sup>748</sup>

Wird *S1* mit einem Dissens mit einem in dieser Weise überlegenen *S2* konfrontiert, ist es für *S1* sehr plausibel anzunehmen, dass es entweder entscheidende Evidenzen nicht berücksichtigt hat oder einen kognitiven Fehler in der Beurteilung des epistemischen Ertrages dieser Evidenzen begangen hat. Dies lässt es aber nur vernünftig erscheinen, die eigene Überzeugung zu modifizieren.<sup>749</sup> In vielen solcher Fälle ist es selbstverständlich und unkontrovers, dass ein solches Verhalten angemessen wäre. So ist es vernünftig, sich einem anerkannten Experten einer bestimmten wissenschaftlichen Disziplin anzuschließen, auch wenn man sich zuvor eine andere Meinung zu einer bestimmten Frage dieser Disziplin gebildet hat. Und so scheint auch der Dissens mit den zukünftigen Subjekten in Schellenbergs Szenario dazu zu führen, dass sich gegenwärtige Subjekte ihres ursprünglichen Urteiles enthalten müssten. Bei näherer Betrachtung verhält es sich im Fall einer Überzeugung hinsichtlich des *Ultimates* aber komplizierter. Es ist nämlich nicht ohne weiteres klar, inwiefern die zukünftigen Subjekte den gegenwärtigen überlegen sein sollten. Eine Möglichkeit bestünde darin, dass sie für ihre Überzeugungsbildung mehr Evidenzen zur Verfügung haben. Dass es durch den Fortschritt zu einem Zuwachs an Evidenzen kommt, trifft zwar auf die empirischen Wissenschaften zu; inwiefern aber auch Evidenzen gewonnen werden können, die im Hinblick auf die Frage der Existenz des *Ultimates* relevant sind, bleibt erklärbungsbedürftig. Schellenberg bleibt im Text dazu eine Antwort schuldig. Und auch der Fortschritt der kognitiven Fähigkeiten wird von Schellenberg nicht klar herausgearbeitet. Im Zentrum seiner Ausführungen steht dagegen ein Fortschritt der Institutionen im Sinne der Zusammenarbeit (auch einen Fortschritt im Sinne biologischer Evolution deutet er an).<sup>750</sup> Es ist aber nicht zu sehen, wie

---

<sup>747</sup> FRANCES, Bryan, The Reflective Epistemic Renegade, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 81 (2010), 419-463, 420.

<sup>748</sup> FRANCES, Bryan, Discovering Disagreeing Epistemic Peers and Superiors, in: *International Journal of Philosophical Studies* 20 (2012), 1-21, 15.

<sup>749</sup> Vgl. ebd., 16.

<sup>750</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 96.

diese Umstände dazu führen sollten, dass man zukünftige Subjekte als kognitiv so deutlich überlegen einschätzt, sodass man die eigenen Überzeugungen bereitwillig aufgäbe. Insbesondere in weltanschaulichen und metaphysischen Fragen scheinen nämlich Gründe wirksam zu sein, die nicht vollständig kommunizierbar sind, sodass eine Überlegenheit prinzipiell schwer zu erkennen wäre.<sup>751</sup> Selbst wenn man die technische und naturwissenschaftliche Überlegenheit dieser zukünftigen Subjekte anerkennen müsste, würde daraus nicht automatisch folgen, dass sie auch in Fragen der Existenz des *Ultimates* als überlegen akzeptiert werden müssten. In metaphysischen Fragen gibt es schlicht keine so klaren Kriterien (beispielsweise Vereinheitlichung von Theorien, Vorhersagegenauigkeit etc.), die die nötige Eindeutigkeit liefern könnten. Abgesehen von dieser Problematik stellt sich auch die Frage, welchen epistemischen Status die möglichen *superiors* selbst haben. Die Überzeugung der gegenwärtigen Subjekte würde ja eben dadurch fragwürdig, dass der Dissens mit den *superiors* eigene Fehler nahelegt. Aber sind die *superiors* selbst in ihrer Überzeugung gerechtfertigt? Zwar bemüht sich Schellenberg, das Zukunftsszenario so positiv wie möglich zu zeichnen, aber es bleibt weiterhin vorstellbar, dass die *superiors* in Widerspruch zu Forschern treten könnten, die ihnen gleichermaßen wieder überlegen wären: „There would still be millions of years ahead of those future beings, and the same arguments would apply - who knows what future evidence would change their view of things?“<sup>752</sup> Es zeigt sich also, dass es einen Dissens mit unkontrovers für *superiors* gehaltenen Subjekten nicht ohne Weiteres geben kann. Deshalb reicht ein solcher Dissens mit zukünftigen (in vielerlei hinsicht überlegenen) Subjekten in Bezug auf die Existenz des *Ultimates* nicht aus, um die gut begründete Überzeugung eines Subjekts in der Gegenwart zu unterminieren.

### 2.5.3 Die Möglichkeit anfechtender Evidenzen

Selbst wenn man es nicht für überzeugend halten würde, dass – bei einem Dissens mit zukünftigen, in vielerlei Hinsicht überlegenen Subjekten – keine Revision der eigenen Überzeugungen notwendig ist, ist der *Prospective Mode* damit noch nicht an sein Ziel gelangt. Unbeachtet geblieben ist nämlich bisher die Tatsache, dass es diesen Dissens aktuell gar nicht gibt. Schellenberg stellt ihn lediglich als Möglichkeit dar. Wenn man auch zugesteht, dass ein Dissens mit den skizzierten zukünftigen Subjekten einen Anfechtungsgrund für die

---

<sup>751</sup> Vgl. INWAGEN, Peter van, We're Right. They're Wrong, in: FELDMAN, Richard / WARFIELD, Ted A. (Hgg.), Disagreement, New York 2010, 10-28, 26. Vgl. dazu auch LÖFFLER, Argumente für Gottes Existenz und ihre Bedeutung für Theologie und Glaube, 172.

<sup>752</sup> WARD, Keith, Rez. zu SCHELLENBERG, John L., Evolutionary Religion, in: Notre Dame Philosophical Reviews (2013).

eigenen Überzeugungen darstellen würde, hätte dies auf die gegenwärtige Überzeugung nur dann einen Einfluss, wenn man bereits die Möglichkeit anfechtender Gründe für eine tatsächliche Anfechtung hielte. Bekanntlich ist dies aber der Kern des *Subject Modes*: Wenn es möglich ist, dass die Gesamtheit der Evidenzen die eigene Überzeugung nicht stützt, dann ist diese Überzeugung damit bereits unterminiert. Obwohl Schellenberg zu Beginn des *Prospective Modes* die Eigenständigkeit dieses Arguments gegenüber dem *Subject Mode* betont („Even someone who did not accept the argument of our first chapter might have reason to accept this one, and so the latter is not dependent on the former.“<sup>753</sup>), muss er schließlich doch wieder auf diesen zurückgreifen:

„It follows, by arguments previously given, that the beliefs in question are *already* defeated, since the epistemic possibility of such a defeat is in this context itself a defeater, showing as it does that we have no basis for judging that the evidence so far examined by the human species is representative of the total relevant evidence.“<sup>754</sup>

Doch genau darin, den Schluss von der Möglichkeit der Anfechtung zur aktuellen Anfechtung zu plausibilisieren, besteht der *Subject Mode*. Der *Prospective Mode* ist also von der Überzeugungskraft dieses Arguments abhängig. Mit der Zurückweisung des *Subject Modes* fällt damit auch der *Prospective Mode*. Wie bereits im *Subject Mode* verwendet Schellenberg auch im Zusammenhang mit dem *Prospective Mode* die Unterscheidung zwischen epistemischer und logischer Möglichkeit, um keine globale Skepsis akzeptieren zu müssen.<sup>755</sup> Über unkontroverse Überzeugungen schreibt er dabei: „It is, for the same reason, not epistemically possible – even if logically possible – that such beliefs should be overturned by future evidence.“<sup>756</sup> Doch ist es umgekehrt für ein gegenwärtiges Subjekt epistemisch möglich, dass zukünftige Subjekte zu einem anderen Schluss kommen werden, wenn ihm seine Überzeugung plausibel erscheint? Dazu muss man sich den Ausgangspunkt des Arguments verdeutlichen. Schellenberg will zeigen, dass aufgrund der Überlegungen des *Prospective Modes*

---

<sup>753</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 92. In der entsprechenden Fußnote äußert er: „And this even though – as we will see in a moment – the two arguments share (as an interim conclusion/premise) the claim that evidence in this present may be unrepresentative, for in the argument of Chapter 1 this is inferred from more general facts of finitude whereas here it will be inferred from facts *about* this present.“

<sup>754</sup> Ebd., 99.

<sup>755</sup> Gerechtfertigt wären etwa „certain beliefs of immediate experience and relationship, and concerning necessary truths, including certain truths of morality, and also the most general and long-standing and well-evidenced beliefs of science.“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 106.

<sup>756</sup> Ebd.

auch die gut begründete Überzeugung, dass es das *Ultimate* gibt, letztendlich nicht gerechtfertigt ist: „It seems a huge mistake to form beliefs about ultimate things on the basis of even apparently *quite strong evidence* pro or con available in our time, given such an awareness.“<sup>757</sup> Aber gerade wenn man starke Evidenzen für eine Überzeugung hat, hat man dadurch auch starke Evidenzen dafür, dass sich die Überzeugung nicht als falsch erweisen wird. In der Terminologie Schellenbergs: Die Möglichkeit, dass sich diese Überzeugung zukünftig als falsch erweise, ist lediglich logischer, nicht aber epistemischer Natur. Wenn Schellenberg folglich der Ansicht ist, dass es epistemisch möglich ist, dass sich die Evidenzen hinsichtlich des *Ultimates* radikal ändern, dann deshalb, weil ihm die Evidenzen für diese Überzeugungen ganz unabhängig vom *Prospective Mode* unzureichend erscheinen. Dass es sich so verhalten muss, dass religiöse Überzeugungen also immer ungerechtfertigt sind, müsste aber begründet und nicht einfach vorausgesetzt werden. Die lediglich vorgestellte Möglichkeit der Anfechtung kann dagegen keinen Beitrag dazu leisten, religiöse Überzeugungen für ungerechtfertigt zu erklären.

## 2.5.4 Fazit

Wie sich gezeigt hat, ist der *Prospective Mode* mit einer Reihe von Problemen konfrontiert. Bereits die Abgrenzung zu den anderen *Modes* gestaltet sich schwierig. Soll es sich dabei tatsächlich um einen eigenständigen Gedankengang handeln (soll sich dieser *Mode* insbesondere von *Subject Mode* und *Retrospective Mode* unterscheiden), so muss man ihn als ein Problem des Dissenses auffassen. Der die Rechtfertigung gefährdende Dissens besteht dabei zwischen in der Gegenwart lebenden religiös Gläubigen und zukünftigen Subjekten, die diesen aber intellektuell weit überlegen sind. Die Argumentation ist jedoch in zweifacher Weise problematisch. Zum einen gelingt es Schellenberg nicht, deutlich zu machen, inwiefern die zukünftigen Subjekte überhaupt als *superiors* angesehen werden sollten. Hinzu kommt, dass diese möglichen Subjekte unter den Voraussetzungen des *Prospective Modes* auch nicht gerechtfertigt sind, da sie ebenfalls im Dissens mit zukünftigen Subjekten stehen könnten. Als noch größeres Problem kommt hinzu, dass ein solcher Dissens lediglich eine Möglichkeit darstellt. Und wenn gefolgert werden sollte, dass bereits die (erkannte) Möglichkeit einer Anfechtung die Überzeugung anficht, muss (trotz gegenteiliger Beteuerungen) auf die Überlegungen des *Subject Modes* zurückgegriffen werden. Wie dort gezeigt wurde, ist eine

---

<sup>757</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 95 [Hervorhebung B. M.].

solche Denkfigur aber nur um den Preis der globalen Skepsis möglich. Dies zeigt Schellenbergs Rückgriff auf das Begriffspaar der logischen und der epistemischen Möglichkeit deutlich. Wenn man gute Gründe für eine bestimmte Überzeugung hat, dann ist das Szenario, dass sie sich (auch in ferner Zukunft und unter idealen Bedingungen) als falsch erweisen kann, epistemisch nicht möglich – auch wenn man es sich natürlich vorstellen kann. In diesem Fall stellt sich der Dissens mit den überlegenen Subjekten aber lediglich als eine logische Möglichkeit dar. Und diese ist auch nach Schellenbergs Maßgaben nicht ausreichend, um die Rechtfertigung einer Überzeugung zu unterminieren. Grundsätzlich erweist sich die Argumentation mit ungünstigen zeitlichen Umständen (bei gleichzeitiger Hoffnung auf eine bessere Zukunft) als problematisch, wenn man die Geltung der anderen *Modes* voraussetzt. Im *Subject Mode* zitiert Schellenberg N. Rescher mit folgender Feststellung: „There is nothing epistemically privileged about the present – ANY present, our own prominently included.“<sup>758</sup> Die Stoßrichtung kann natürlich auch umgedreht werden. Wenn es *keinen* epistemisch privilegierten Zeitpunkt gibt, dann gilt dies auch für die ferne Zukunft, in der sich bereits vieles verbessert haben mag. Wenn es auch in dieser Zukunft keine Rechtfertigung gibt, dann sind die gegenwärtigen Erkenntnisanstrengungen zumindest nicht deshalb desavouiert, weil sie sich in dieser Gegenwart zutragen.

---

<sup>758</sup> RESCHER, Nicholas, Scepticism: A Critical Reappraisal, Totowa 1980, 240; zitiert in: SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 24.

### 3 Schellenbergs Skepsis: Ein Resümee

#### 3.1 Verhinderung des Nachdenkens

Wenngleich es Ergebnis aller *Modes* ist, dass es gegenwärtig nicht möglich ist, zu gerechtfertigten Überzeugungen über die Existenz des *Ultimates* zu gelangen, so ist dieses Urteil dennoch explizit auf die Gegenwart beschränkt. Schellenberg rechnet damit, dass es zu einem signifikanten Fortschritt im Hinblick auf diese Frage kommen kann, wie es besonders klar aus *Retrospective* und *Prospective Mode* hervorgeht.<sup>759</sup> Zudem ist zu erkennen, dass diese Erwartung des Fortschrittes einen weiteren (pragmatischeren) Grund dafür bietet, sich vorläufig des Urteils zu enthalten. Zum einen nimmt Schellenberg nämlich an, dass mit der Haltung des *belief* bezüglich einer Proposition eine große (psychologische) Gewissheit einhergeht. Wenn man die Überzeugung hat, dass *p*, hielte man die Überzeugung regelmäßig für unfehlbar, die Wahrheitsfrage für endgültig entschieden. Diese Gewissheit macht es unmöglich, der betreffenden Frage weiter nachzugehen oder auch nur Einwände gegen die eigene Position zur Kenntnis zu nehmen und entsprechend zu würdigen. Besonders dramatisch ist dies natürlich dann, wenn die Überzeugung nicht ausreichend gerechtfertigt oder die Proposition sogar falsch ist. Dann hat man sich durch vorschnelles Festlegen auf eine Position der Möglichkeit beraubt, etwas zu erkennen, was durch größere Erkenntnisanstrengungen (zumindest in der Zukunft) prinzipiell zugänglich wäre.<sup>760</sup> Zum anderen ist es ja genau dieser religiöse Erkenntnisfortschritt, den Schellenberg durch seine Arbeit ermöglichen und befördern möchte. Wie besonders aus den Überlegungen in *Retrospective* und *Prospective Mode* hervorgeht (und in *Evolutionary Religion* konzeptionell in den Mittelpunkt gestellt wird), muss zwar die gegenwärtige Unreife ernst genommen werden; dies darf jedoch nicht zu einer Geringschätzung der zukünftigen intellektuellen Möglichkeiten führen. Treffend fasst S. Wykstra diese Überzeugung, die das gesamte Werk durchzieht, zusammen: „More deeply, behind both critiques is a plea for religious inquiry, in the patient hope that the possibly-existing Ultimate is a reality that we humans can – if only we search in the right way

---

<sup>759</sup> Auch im *Object Mode* schränkt er seine Ergebnisse in aller Deutlichkeit auf die Gegenwart ein: „And, of course, also beyond the belief that we will *never* have it.“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 51, Fn. 1.

<sup>760</sup> Sehr deutlich beispielsweise: „If we form a belief concerning religious matters on non-truth-oriented grounds when the evidence yields no clear answer, we will, given the nature of belief [...] tend to close ourselves off from further possibilities of discovery in just circumstances where the wise will think the nurturing of an open and investigative spirit to the best.“ SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 215 [Hervorhebung B. M.]; „We do not suffer ignorance gladly, even in those cases in which its short-term costs ought to be borne for the sake of long-term intellectual, and perhaps spiritual, good.“ Ders., *Wisdom to Doubt*, 73; vgl. auch Ebd., 179; klar dahingehend auch Ders., *Evolutionary Religion*, 46-49.

and for long enough – slowly come to know.“<sup>761</sup> Wegen dieses möglichen Fortschritts, so könnte man ergänzen, und weil dieser durch bereits gefasste religiöse Überzeugungen verhindert wird, könnte es angeraten erscheinen, sich dieser Überzeugungen zu enthalten.

Zum einen ist aber zweifelhaft, dass das Haben von Überzeugungen tatsächlich mit einer Gewissheit einhergeht, die kritische Distanz und Nachforschungen untergraben. Zum anderen stellt sich die Frage, ob ein solcher religiös-intellektueller Fortschritt unter den Bedingungen der Urteilsenthaltung in diesen Fragen eine realistische Möglichkeit darstellt. Glaubt man den Ausführungen im *Prospective Mode*, sind zum einen enorme Umwälzungen (intellektueller wie auch institutioneller Natur) notwendig, die zum anderen erst nach einem Zeitraum von Jahrtausenden zu Bedingungen führen, unter denen man mit verlässlichen Erkenntnissen rechnen kann.<sup>762</sup> Doch kann man tatsächlich annehmen, dass sich ein über viele Jahrtausende reichendes Forschungsprojekt realisieren lässt, wenn fest damit zu rechnen ist, dass die Erkenntnis der Wahrheit bis auf Weiteres unmöglich ist? Schellenberg beantwortet zwar die Frage, ob es logisch notwendig ist, für Handlungen *beliefs* vorauszusetzen. Es sei möglich „to choose the view that seems most probable given present information and act on it [...] even if we do not believe that view.“<sup>763</sup> Dass ein solches Wählen einer Position, ein hypothetisches Annehmen ohne Überzeugung, möglich ist, soll nicht angezweifelt werden. Fraglich ist nur, ob damit ein so anspruchsvolles und lange andauerndes Projekt motivational umzusetzen ist. Man muss sich vor Augen führen, dass Schellenberg eine sehr lange Entwicklung vorschwebt, während der in keiner Weise damit zu rechnen ist, dass irgendetwas von Bedeutung erkannt werden kann – während der man (aufgrund des Zweifels an den eigenen Fähigkeiten) nicht einmal verlässlich feststellen kann, ob es sich um einen Fortschritt handelt respektive ob der Suchprozess in die richtige Richtung läuft. Da diese vorläufigen Erkenntnisse (im Unterschied zu den Naturwissenschaften) auch nicht nützlich oder praktisch umsetzbar sind, ist es nicht sehr plausibel anzunehmen, dass ein solcher Prozess dauerhaft in Gang gehalten werden könnte. Ph. Clayton hat dafür einen passenden Vergleich gefunden:

„Imagine telling a student that she has no capacity for philosophical reflection and will not achieve any serious results in her lifetime. [...] Although you may still succeed at getting her to write her term paper, she is unlikely to take her own

---

<sup>761</sup> WYKSTRA, Ultimism, 86; „[T]o have the best chance of developing into deeper maturity, we need to regard ourselves as still in the *early stages* of the long process of development that we picture when we picture religion diachronically.“ SCHELLENBERG, Skepticism As the Beginning of Religion, 18.

<sup>762</sup> Vgl. Ders., Wisdom to Doubt, 97f.

<sup>763</sup> Ebd., 107.

results seriously or to view herself as really participating in the philosophical enterprise.“<sup>764</sup>

Es besteht demnach die Gefahr, dass das Nachdenken und Forschen unter den skeptischen Bedingungen Schellenbergs erlahmt, sodass ein zukünftiger, epistemisch deutlich überlegener Zustand nicht erreicht werden kann. Wenn es also gegenwärtig keine Möglichkeit gibt, zu gerechtfertigten Urteilen im Bezug auf die Existenz des *Ultimates* zu gelangen, sollte auch nicht damit gerechnet werden, dass dies in (naher oder ferner) Zukunft möglich sein wird. Ganz abwegig erscheint dann auch Schellenbergs Rat, vor allem aufgrund der Zukunftsaussichten von gegenwärtigen Überzeugungen Abstand zu nehmen. Das Programm, das zum Erreichen dieses Ziels ins Werk gesetzt wurde, gefährdet nämlich gerade und ausgerechnet das Erreichen dieses Ziels.<sup>765</sup>

### 3.2 Fortschritt und Verständnis des *Ultimates*

Die gesamte religionsphilosophische Trilogie Schellenbergs ist geprägt von einem tiefen Fortschrittoptimismus, der gerade auch das Nachdenken über religiöse Gehalte betrifft. Wie sich gezeigt hat, versucht er dies vor allem im *Prospective Mode* (und im *Retrospective Mode*) gegen die Möglichkeit der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen in der Gegenwart in Stellung zu bringen:

„If we recognize that we are at only some rudimentary stage of an evolutionary process potentially involving much more cognitive and spiritual development, we may see the need to take *this* fact into account along with the evidence concerning ultimate realities presently available and how it looks to us *now*, when considering what stance to take up with regard to propositions referring to such realities [...].“<sup>766</sup>

Es geht jedoch aus dem Text nicht klar hervor, worin dieser Fortschritt für Schellenberg besteht und wodurch er ermöglicht wird. Aus der Kritik des *Retrospective Modes* an vergangenen Erkenntnisanstrengungen lässt sich entnehmen, dass die Veränderung *individueller* Verhaltensdispositionen einen Fortschritt im Nachdenken über das *Ultimate* ermöglichen

---

<sup>764</sup> Vgl. CLAYTON, Philip, Between Skepticism and Faith: Evolution, Peirce, and Religious Belief, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 75-84, 80f.

<sup>765</sup> Entsprechend bezeichnet M. Gabriel die Spannung zwischen dem pyrrhonischen Versprechen der Seelenruhe und der notwendigen permanenten philosophischen Praxis, die diesen Zustand de facto verhindert, in Anlehnung an Hegel als *Dialektische Inkonsistenz*, vgl. GABRIEL, *Skeptizismus und Idealismus in der Antike*, 170-183.

<sup>766</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 96.

könnte. Das utopische Zukunftsszenario im *Prospective Mode* legt wiederum nahe, dass durch eine verstärkte *institutionelle* Zusammenarbeit der Religionen untereinander und mit anderen wissenschaftlichen Disziplinen oder der Kunst die entscheidende Entwicklung vorangetrieben wird. Beide Aspekte mögen eine gewisse Verbesserung darstellen, deren Niederschlag auch im religiösen Bereich gefunden werden könnte. Wie dadurch aber eine intellektuelle Revolution ausgelöst werden sollte, durch die religiöses Nachdenken ähnlich einem Paradigmenwechsel völlig verändert wird, ist schwer zu erkennen. Auch biologischer Fortschritt (angedeutet durch „evolutionary process“<sup>767</sup>) führt bekanntermaßen lediglich zu Anpassungen, die konkrete Überlebensvorteile darstellen; inwiefern der Bereich des Religiösen hiervon tangiert werden könnte ist allerdings mehr als fraglich.<sup>768</sup>

Generell ist es eine kontrovers diskutierte Frage, ob es in der Philosophie überhaupt einen substantiellen Fortschritt gibt und woran es liegt, sollte diese Frage negativ beantwortet werden müssen. Man mag zwar zugestehen, dass eine bestimmte Entwicklung feststellbar ist. Diese führt aber eher dazu, dass Problemzusammenhänge klarer herausgearbeitet werden, als dass sich fundamentale Kontroversen auf eine Seite hin auflösen ließen.<sup>769</sup> Je stärker die Philosophie aber in Kontinuität mit den Naturwissenschaften gesehen wird, desto höher wird auch ihr Entwicklungspotential veranschlagt.<sup>770</sup> Und auch bei Schellenberg ist unbestreitbar, dass die Naturwissenschaften für ihn ein Ideal für die Religionsphilosophie darstellen, wie er explizit konstatiert: „First, though, let's remind ourselves that everything else we have said so far in this book underlines the need to engage in at least as searching and diverse forms of inquiry where religious questions are concerned as in science.“<sup>771</sup> Von hier aus ist

---

<sup>767</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 96.

<sup>768</sup> Vgl. RODGERS, Michael Ch., Response to Schellenberg, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 37-41, 38; A. Plantinga versucht gar zu zeigen, dass ein Widerspruch zwischen der Überzeugung, dass der Naturalismus wahr ist und der Überzeugung, dass die Evolutionstheorie wahr ist, besteht, vgl. PLANTINGA, Alvin, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism*, Oxford 2011, 306-350.

<sup>769</sup> Zu einem solchen Verständnis vgl. H. Tetens: „Für die unbedingten, gewissermaßen absolut gesetzten philosophisch einschlägigen Aussagen ‚Es ist P<sub>1</sub> der Fall, Es ist P<sub>2</sub> der Fall und so weiter, und es ist K der Fall,‘ ist ein Konsens unter Philosophen deutlich seltener. Theoretischen Fortschritt dürfen wir daher in der Philosophie dann verbuchen, wann immer unter Philosophen der Konsens darüber wächst, welche philosophisch relevanten Aussagen aus welchen anderen ebenfalls philosophisch relevanten Aussagen folgen.“ TETENS, Holm, *Descartes und Chalmers über Dualismus: Ein argumentationstheoretisches Lehrstück*, in: *Theologie und Philosophie* 90 (2015), 83-95, 83. Vgl. dazu auch OVERGAARD / GILBERT / BURWOOD, *An Introduction to Metaphilosophy*, 49. Dass das Bemühen um einen Fortschritt gerade das Gegenteil davon bewirkt, vertritt R. Read: „The very effort to achieve progress in philosophy roughly after the fashion of science, in fact, is what very frequently causes philosophy to move in a *retrograde* direction. [...] If philosophy is a series of footnotes to Plato [...], nevertheless it would be better if some of these footnotes had never been written.“ READ, Rupert, *On Philosophy's (lack of) Progress: From Plato to Wittgenstein (and Rawls)*, in: *Philosophy* 85 (2010), 341-367, 366f.

<sup>770</sup> Vgl. OVERGAARD / GILBERT / BURWOOD, *An Introduction to Metaphilosophy*, 45-69.

<sup>771</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 76.

auch besser verständlich, worin der Fortschritt bestehen könnte, den Schellenberg beschwört. Analog zu den Naturwissenschaften schreitet das Verständnis des Untersuchungsgegenstandes unter anderem dadurch voran, dass immer mehr Belege erhoben werden, die Theorien bestätigen, eine Präzisierung veranlassen oder gar eine wissenschaftliche Revolution einleiten. Den gesamten *Subject Mode* durchzieht hingegen die Sorge, dass durch die Entdeckung neuer Evidenzen selbst gut bestätigte Überzeugungen verworfen werden müssen. Im *Object Mode* werden Neuentdeckungen insofern relevant, als sich durch sie das Verständnis des Wesens des *Ultimates* radikal verändern könnte. Und auch im *Retrospective* und im *Prospective Mode* zeichnet sich die gegenwärtige Zeit durch einen (potentiellen) Mangel an repräsentativen Evidenzen aus, der in der Zukunft durch ein verstärktes Forschungsinteresse behoben werden könnte und sollte. Doch die Anlehnung der Religionsphilosophie an die Naturwissenschaften und ihre unbestrittenen Erfolge ist nicht unproblematisch.<sup>772</sup> So ist beispielsweise nicht ersichtlich, durch welchen Zuwachs an Evidenzen die Gültigkeit eines Arguments für die Existenz des *Ultimates* verändert werden sollte. Wie sollte etwa eine Überzeugung von der Existenz des *Ultimates*, die sich auf die Einsicht stützt, dass auch die Welt als Ganzes eines zureichenden Grundes bedarf, durch den Zuwachs von Wissen über ebendiese Welt in irgendeiner Weise erschüttert werden?

Diesem Verständnis der Religionsphilosophie als einer Wissenschaft, die an die Naturwissenschaften angelehnt ist und durch das Erheben und Auswerten empirischer Daten zu wesentlichen Fortschritten kommen kann, entspricht ein Verständnis des *Ultimates*, das dieses als (wenngleich ganz besonderes) *Objekt* in der Welt betrachtet:<sup>773</sup>

---

<sup>772</sup> Vgl. MACINTOSH, Jack J., Sceptical Ultimism, or Not So Sceptical Atheism?, in: *Philo* 14 (2011), 66-76, 67f. und die entsprechende Erwiderung SCHELLENBERG, John L., Reactions to MacIntosh, in: *Philo* 14 (2011), 77-84, 78-81.

<sup>773</sup> Vgl. dazu den von G. Schönbaumsfeld kritisierten *Target View* der Religionsphilosophie, der wie folgt charakterisiert wird:

- „1. God is the name of a super-empirical entity of being.
- 2. There is one correct way of describing the world and this description either contains an object (entity, item) such as God or it doesn't.
- 3. The proposition ‚God exists‘ is a hypothesis to be investigated empirically and/or by a priori argument.“

SCHÖNBAUMSFELD, Genia, *A Confusion of the Sphere: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York 2007, 158f. Eine solche Sicht kritisiert auch A. Koritensky ausgehend von Wittgenstein: „Zugleich wird ‚Gott‘ zu einem Bestandteil der Welt, wenn auch zu einem epistemisch schwer erreichbaren.“ KORITENSKY, Wittgensteins Phänomenologie der Religion, 222.

„Now it may seem to us that a few thousand years should be more than enough time for clever humans to figure out the truth about things, but this is only because we lack the patience of the universe and overlook the fact that our aim here is to unlock its *ultimate secrets*.“<sup>774</sup>

Zwar ist das *Ultimate* insofern einzigartig, als es besonders rätselhaft und schwer zu erforschen ist. Prinzipiell steht das Verständnis und die gedankliche Durchdringung dieses Gegenstandes aber in Kontinuität zur Erforschung der Welt und ist letztlich ein Teil von ihr.<sup>775</sup> Besonders deutlich wird dies an einer Stelle im *Object Mode*. Schellenberg bezieht sich hierbei auf C. McGinns *Mysterien-Ansatz*, wonach bestimmte Rätsel der Philosophie des Geistes prinzipiell zwar naturalistisch gelöst werden könnten, die Menschen dafür aber nicht angemessen ausgestattet seien:<sup>776</sup>

„According to their line of thought, certain metaphysical problems puzzled over by philosophers, such as the mind/body problem and the problem of free will, are quite simply too hard for us to solve. And, as we saw, it is epistemically possible that they are right. But the claim whose status we are considering when we consider the status of ultimism is also a metaphysical claim, and not just any metaphysical claim. It is one referring to the *ultimate* metaphysical fact. Now the ultimate metaphysical fact must surely, among other things, contribute to an explanation to the relation of mind and body as well as of free will; so might not whatever difficulties attach to the latter items also attach to (perhaps having been inherited from) the former?“<sup>777</sup>

Schellenberg zieht also in Betracht, dass das Verständnis des *Ultimates* (im Sinne einer möglichen Beschreibung von dessen Eigenschaften) auch zu einem Verständnis der genannten metaphysischen Probleme beitragen würde. Dass diese Probleme aber noch nicht gelöst wurden deutet darauf hin, dass auch das *Ultimate* noch nicht in angemessener Weise verstanden worden ist. Es ist jedoch äußerst problematisch, einen so gearteten Zusammenhang zwischen dem *Ultimate* und der Welt zu postulieren. Wenn man annimmt, dass die Erkenntnis des

---

<sup>774</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 70.

<sup>775</sup> Im Anschluss an K. Müller kann eine Konzeption, die zwischen dem Göttlichen und der erfahrbaren Welt nicht unterscheidet, als „Kosmotheismus“ bezeichnet werden, vgl. MÜLLER, Klaus, Gott – größer als der Monotheismus?: Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnese einer verdrängten Denkform, in: MÜLLER, Klaus / MEIER-HAMIDI, Frank (Hgg.), Persönlich und alles zugleich: Theorien der All-Einheit und christliche Gottheide, Regensburg 2010, 9-46, 14.

<sup>776</sup> Vgl. MCGINN, Colin, *Die Grenzen vernünftigen Fragens: Grundprobleme der Philosophie*, Stuttgart 1996, 9-47.

<sup>777</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 55.

Wesens des *Ultimates* einen Beitrag zum Verständnis von schwierigen metaphysischen Fragen leistet, macht man eben dieses *Ultimate* zu einem Teil der Welt. Es würde sich nicht wesentlich von einem naturalistischen *Ultimate* unterscheiden: etwa von den physikalischen Grundkräften, an denen, falls der Naturalismus wahr ist, jede Erklärung an ihr Ende gelangt. Gleich wie in diesem Fall, müsste man auch das religiöse *Ultimate* in einen gesetzesartigen Zusammenhang mit der Welt stellen. Dann kann es aber nicht mehr *id quo maius cogitari non potest* (im Sinne axiologischer *Ultimativität*, die Schellenberg als das Spezifikum des wahrhaft religiösen *Ultimates* betrachtet<sup>778</sup>) sein.<sup>779</sup> Es würde damit zu einem zwar besonderen, aber gleichsam immer noch innerweltlichen Faktor, der neben anderen Faktoren zur Erklärung von verschiedenen Phänomenen herangezogen werden kann. Zwar kann das *Ultimate* als Erklärung für das Dasein von allem dienen. Zu einer Erklärung des *Soseins* des Endlichen kann es jedoch nicht werden, ohne dass man es zugleich zu einer innerweltlichen Größe macht.

### 3.3 Bedrohung durch die globale Skepsis

Schellenberg wählt im *Subject Mode* und im *Prospective Mode*, in deren Zusammenhang die Gefahr der globalen Skepsis besonders drängend wird, die gleiche Strategie. Er versucht deutlich zu machen, dass beide Argumente nur für Überzeugungen gelten, bei denen es *epistemisch möglich* ist, dass die Gesamtheit der Evidenzen die eigene Überzeugung als falsch erweist.<sup>780</sup> Wie sich gezeigt hat, bedeutet beim Vorliegen einer Überzeugung, dass *p*, und wenn es zugleich *epistemisch möglich* ist, dass *nicht p*, dass die Überzeugung nicht angemessen gerechtfertigt ist; *epistemisch möglich* ist ein Sachverhalt nämlich nur dann, wenn er kompatibel mit gerechtfertigten Überzeugungen ist. Deshalb ist  $\sim p$  auch nicht epistemisch möglich, wenn die Überzeugung, *dass p*, gerechtfertigt ist. Das ist aber nicht damit zu wechseln, dass  $\sim p$  *logisch unmöglich* ist, um in der Terminologie Schellenbergs zu bleiben. Auch wenn die Überzeugung, *dass p*, gerechtfertigt ist, kann  $\sim p$  dennoch *logisch möglich* sein, wenn die Evidenzen *p* nicht erzwingen, die Überzeugung also lediglich fehlbar gerechtfertigt ist. Wenn Schellenberg also sagt, dass es bei religiösen Überzeugungen immer eine *epistemische Möglichkeit* darstellt, dass die Totalität der Evidenzen die Negation der Über-

---

<sup>778</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 51.

<sup>779</sup> Vgl. dazu GÄDE, Gerhard, *Eine andere Barmherzigkeit: Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury*, Berlin 2018, 179–210.

<sup>780</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 32; „It is, for the same reason, not epistemically possible – even if logically possible – that such beliefs should be overturned by future evidence.“ Ebd., 106.

zeugung stützt, dann setzt er damit bereits voraus, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind.<sup>781</sup> Wenn die Argumentation das aber bereits voraussetzt, dann leisten die beiden *Modes* dementsprechend keinen Beitrag dazu, religiöse Überzeugungen als ungegerechtfertigt zu erweisen. Eine Begründung dafür, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sein können, bleibt Schellenberg aber schuldig.

Sollen die *Modes* dennoch der Aufgabe gerecht werden, religiöse Überzeugungen der mangelnden Rechtfertigung zu überführen, muss Schellenberg seine Rechtfertigungsfordungen sehr hoch veranschlagen. Dazu müsste er (im Falle des *Subject Modes*) die *logische Möglichkeit*, dass die *prima facie* gerechtfertigte Überzeugung sich als falsch erweist, für ausreichend erklären, damit lediglich Zweifel gerechtfertigt ist. Im *Prospective Mode* würde die logische Möglichkeit, dass es einen Dissens mit zukünftigen, epistemisch überlegenen Subjekten gibt, aufzeigen, dass die entsprechende Überzeugung nicht gerechtfertigt ist. Logisch möglich ist dies aber immer, wenn man für eine Überzeugung keine unfehlbare Rechtfertigung aufbieten kann. In der langen Geschichte der Erkenntnistheorie hat sich aber gezeigt, dass das Streben nach einer solchen Rechtfertigung utopisch ist.<sup>782</sup> Wenn Rechtfertigung nur unter diesen Bedingungen möglich ist, dann ist die globale Skepsis unausweichlich. Zwar sind unter diesen Bedingungen auch religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt; doch ihr epistemischer Status würde sich nicht von allen anderen, scheinbar gut gerechtfertigten und unproblematischen Überzeugungen des Alltags und der Wissenschaften unterscheiden. Doch wenn religiöse Skepsis nur um den Preis einer globalen Skepsis zu haben ist, dann kann Schellenbergs Projekt getrost als gescheitert bezeichnet werden. Zudem tritt das Problem der Selbstanwendung auf. Die Konklusionen der *Modes* sind (logisch) zweifellos auch möglicherweise falsch. Wenn man sich unter dieser Bedingung jeder Überzeugung enthalten muss, dann sollte man sich klarerweise auch vom Ergebnis der skeptischen Argumentation nicht überzeugen. Der Sinn des ganzen Unterfangens wäre damit aber mehr als zweifelhaft.

---

<sup>781</sup> Auch im *Retrospective Mode* deutet er an, dass es eine Möglichkeit der Rechtfertigung religiöser Überzeugungen gibt, auf die der betreffende *Mode* nicht zutrifft: „Of course, as mentioned once or twice before, such a suspicion may be overthrown by new and obvious discoveries, but in their absence, it is surely strongly fueled by such points as have been raised.“ SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 86.

<sup>782</sup> Für das geschichtliche Ringen darum vgl. MUSGRAVE, Alan, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus: Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Tübingen 1993.

### 3.4 Unmöglichkeit der Begründung der kognitiven Fähigkeiten

Die zweite große Strategie, religiöse Skepsis zu begründen, strebt dies über den *capacity skepticism* an. Dabei soll folgende Überzeugung in Zweifel gezogen werden: „Human beings are capable of discovering at least some basic truths concerning religion.“<sup>783</sup> Schellenberg verfolgt diese Strategie sowohl im *Object Mode* als auch im *Retrospective Mode*. Wie gezeigt worden ist, haftet diesem Vorgehen jedoch ein entscheidender Mangel an. Schellenberg bemüht sich nämlich nicht darum, Gründe dafür zu finden, warum die Fähigkeiten des Menschen tatsächlich nicht dafür ausreichen sollten, um religiöse Erkenntnisse zu erlangen. Auch weist er den Versuch zurück, gerechtfertigte Überzeugungen selbst als Grund dafür gelten zu lassen, über die entsprechenden Fähigkeiten zu verfügen. Vielmehr verlangt er, dass diese Fähigkeiten im Voraus und unabhängig von den Überzeugungen in ihrer Verlässlichkeit begründet werden. Dabei erwies sich die bloße Möglichkeit, dass die gegebenen Fähigkeiten nicht verlässlich zu wahren Überzeugungen führen könnten, für Schellenberg bereits als ausreichend, um diese Fähigkeiten in Zweifel zu ziehen. Damit manövriert sich Schellenberg aber in eine fundamentale Schwierigkeit: Wenn von der Verlässlichkeit der basalen kognitiven Fähigkeiten so lange nicht ausgegangen werden kann, bis man sich ihrer versichert hat, besteht prinzipiell keine Möglichkeit, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Um sich nämlich dieser Fähigkeiten auf irgendeine Weise zu versichern, muss man immer schon davon Gebrauch machen. Sehr schön kann dieses Problem an Descartes epistemologischem Projekt gezeigt werden. Descartes tritt in den *Meditationen* mit dem Ziel an, seine Überzeugungen auf ein sicheres Fundament zu stellen und deshalb nichts zu glauben, woran zu zweifeln möglich ist.<sup>784</sup> Durch die Einführung der Lüggeisthypothese wird schließlich (nahezu) alles zweifelhaft, auch was dem Meditierenden am Einleuchtendsten erscheint, nämlich klare und deutliche Ideen.<sup>785</sup> Nur über die eigene Existenz kann der Meditierende nicht getäuscht werden, denn „[Der Lüggeist] täusche mich, soviel er kann, niemals wird er es doch fertig bringen, daß ich nichts bin, solange ich denke, daß ich etwas sei.“<sup>786</sup> Um aber den Umfang seines Wissens über diese Einsicht hinaus ausdehnen zu können, bemüht er in der dritten Meditation seinen berühmten Gottesbeweis. Es sei klar und deutlich erkennbar,<sup>787</sup>

---

<sup>783</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 99.

<sup>784</sup> Vgl. DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, I, 4.

<sup>785</sup> „Nun, ich habe aus keinem anderen Grund später geurteilt, daß sich auch daran zweifeln lasse, als weil es mir in den Sinn kam, es habe etwa irgendein Gott mir eine solche Natur verleihen können, daß ich mich auch in dem täuschte, was mir am alleroffenbarsten zu sein schien.“ Ebd., III, 6.

<sup>786</sup> Ebd., II, 3.

<sup>787</sup> „Und um so länger und aufmerksamer ich dies alles prüfe, um so klarer und deutlicher erkenne ich es als wahr.“ DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, II, 23.

dass die Ursache einer Idee mindestens so viel Realität haben muss wie die Idee selbst, woraus man schließen könne, dass die Idee Gottes wirklich von Gott verursacht sein muss:

„Man muß daher aus dem Zuvorgesagten schließen, daß Gott notwendig existiert. Denn wenngleich die Idee der Substanz in mir ist, eben darum weil ich selbst eine Substanz bin, so wäre es doch nicht die Idee der unendlichen Substanz, da ich endlich bin, wenn sie nicht von irgendeiner Substanz herrührte, die in Wahrheit unendlich ist.“<sup>788</sup>

Aus dem Begriff eines gütigen und allmächtigen Gottes kann er nun ableiten, dass dieser ihn nicht täuschen kann; das, was ihm als zweifellos wahr erscheint, seine klaren und deutlichen Ideen, kann deshalb als wahr betrachtet werden:

„Denn ein jedes klare und deutliche Erfassen ist doch zweifellos irgend Etwas und kann demnach nicht aus nichts stammen, sondern es hat notwendig Gott zum Urheber, jenen höchst vollkommenen Gott, sage ich, mit dem Betrug nicht vereinbar ist, und so ist es ohne Zweifel wahr.“<sup>789</sup>

Unabhängig davon, für wie plausibel man Descartes' Gottesbeweis hält, stellt sich aber doch die methodische Frage, wie er überhaupt in der Lage sein soll, diesen zu führen. Er beweist die Existenz Gottes ausgehend von seinen metaphysischen Einsichten, von dem, was für ihn klar und deutlich einsehbar ist. Aber der Zweck der ganzen Übung bestand ja gerade darin, klar und deutlich Einsehbares aus dem Skopus des Zweifels auszunehmen und dessen Verlässlichkeit zu begründen, sodass Descartes' Vorgehen gleichsam in die Nähe eines Zirkelschlusses gerät.<sup>790</sup>

Schellenberg ist sich dieser Problematik sogar bewusst, wie ein Blick auf eine Stelle verrät. Im zweiten Teil von *The Wisdom to Doubt* setzt er sich mit dem Stellenwert religiöser Erfahrung für die Rechtfertigung von religiösen Überzeugungen auseinander. W. Alston etwa argumentiert dafür, dass religiöse Erfahrungen gegenüber anderen epistemischen Praktiken (wie Erinnerung, rationale Einsicht oder Sinneserkenntnis) nicht grundsätzlich pessimistischer beurteilt werden könnten,<sup>791</sup> da für sie (wie Schellenberg treffend zusammenfasst) gelte:

---

<sup>788</sup> DESCARTES, *Meditationes de Prima Philosophia*, III, 27.

<sup>789</sup> Ebd., IV, 24.

<sup>790</sup> Vgl. dazu weiterführend DELLA ROCCA, Michael, Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (2005), 1-33.

<sup>791</sup> Vgl. ALSTON, William P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca 1993, 146-183.

„[T]here is no noncircular proof of this or that belief-forming practice’s reliability, and since we cannot investigate any issue whatever without utilizing some way of forming and evaluating beliefs, there is no alternative to employing practices we find ourselves using and regarding their outputs as potentially justified if we want to get started in inquiry at all.“<sup>792</sup>

Er scheint dieses Argument also zu akzeptieren, da er ausschließlich gegen die Gleichbehandlung religiöser Erfahrungen argumentiert. Diese könne nämlich anderen Praktiken nicht gleichgestellt werden, da man mit dem (notwendigerweise unbegründbaren) Vertrauen in die eigenen Fähigkeiten sparsam umgehen müsse:

„It seems natural and appropriate [...] to go with what is universal and unavoidable here, and thus to restrict ourselves, at least initially, to such practices as those we call sensory, introspective, memorial, and (rationally) intuitive. [...] If we really are would-be investigators, concerned for the truth and seeking understanding, then we will ascribe epistemic innocence – even an initial innocence – *only where we have to*: assuming that we have to pick certain belief-forming practices as innocent until proven guilty to get started, we will still pick only what we have to pick, in order to minimize the extent to which non-inquiry-based factors influence the direction of inquiry.“<sup>793</sup>

Klassische Argumente für die Existenz Gottes etwa appellieren nicht an besondere Fähigkeiten, die einzig im Bereich der Religion Anwendung finden. Mehr als die von Schellenberg genannten Praktiken werden nicht benötigt, um von der Beschaffenheit der Welt auf die Existenz Gottes schließen zu können.<sup>794</sup> Zwar sind diese Argumente weder unfehlbar und schon gar nicht unumstritten; es kommen darin aber lediglich Methoden und Schlussverfahren zum Einsatz, ohne die man nicht „would-be investigators, concerned for the truth and seeking understanding“ sein kann.

Um den *capacity skepticism* zu begründen, reicht es also nicht aus, nur auf die Möglichkeit hinzuweisen, dass die betreffenden Fähigkeiten nicht verlässlich sind, da sonst jede Form des Strebens nach Erkenntnis zum Erliegen kommen müsste. Vielmehr müsste Schellenberg hier Gründe für die Überzeugung liefern, dass die notwendigen Fähigkeiten tatsächlich nicht verlässlich sind. Aber weder der besondere Gehalt des *Ultimismus*, der im *Object Mode* im

---

<sup>792</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 169.

<sup>793</sup> Ebd., 170; ähnlich argumentiert er in *Evolutionary Religion*, 37f.

<sup>794</sup> Vgl. LÖFFLER, *Argumente für Gottes Existenz und ihre Bedeutung für Theologie und Glaube*, 174-176.

Zentrum steht, noch das unverantwortliche Verhalten in der Vergangenheit, aus dem Schellenberg im *Retrospective Mode* Kapital schlagen will, liefern die erforderlichen Gründe für diese Überzeugung. Um die bloße Möglichkeit aufzuzeigen, hätte nicht ein so großer Aufwand betrieben werden müssen. Dass in einem solchen Fall keine Überzeugung mehr gerechtfertigt ist, ja dass man sich nach Schellenberg noch nicht einmal mehr als Suchender nach der Wahrheit verstehen kann, ist die unweigerliche Konsequenz daraus. Also gelingt es Schellenberg auch auf diese Weise nicht, eine besondere religiöse Skepsis zu begründen. Wenn man die simple Annahme macht, dass „there is a real world to be examined and worth examining, and also that what seems best and strongest in experience and reason is telling us something about it“<sup>795</sup>, dann vermögen die skeptischen Erwägungen nicht zu zeigen, dass religiöse Überzeugungen nicht gerechtfertigt sind.

---

<sup>795</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, xiii.

# V Ausblick: Vernünftiger Glaube?

## 1 Einleitung

Wie sich im letzten Kapitel gezeigt hat, gelingt Schellenberg der Nachweis, dass religiöse Überzeugungen prinzipiell nicht gerechtfertigt sein können, nicht. Mit diesem negativen Befund ist aber natürlich noch keine positive Begründung religiöser Überzeugungen gegeben. Im Folgenden soll eine Möglichkeit aufgezeigt werden, wie religiöse Überzeugungen vernünftigerweise unterhalten werden können. Dabei soll ein nicht-evidentialistischer, moderat fideistischer Weg eingeschlagen werden, der sich durch folgende Prämissen auszeichnet: „Damit religiöse Überzeugungen rational seien, müsse an ihnen *nicht* auf der Basis ausreichender Belege [d.i. Evidenzen] festgehalten werden.“<sup>796</sup> Das geschieht nicht etwa, weil ich evidentielle Rechtfertigung (insbesondere in der Form der natürlichen Theologie) für unmöglich halte, sondern weil in Schellenbergs System Potentiale nicht evidentialer Rechtfertigung zu finden sind, die aufzuklären ich für lohnend halte. Dabei muss zuerst gezeigt werden, inwiefern nach Schellenberg prinzipiell die Möglichkeit besteht, dass es Überzeugungen ohne entsprechende Stützung durch Evidenzen gibt. Zu diesem Zwecke wird zunächst die Einstellung des *faith that*, die bis hierhin vernachlässigt worden ist, analysiert. Zudem wird im Hinblick auf *belief that* gefragt, ob diese Einstellung bestehen kann, auch wenn das Subjekt keine hinreichende Basis an Evidenzen hat. Sobald die Möglichkeit des bloßen Vorkommens von Überzeugungen ohne ausreichende Evidenzen dann nachgewiesen wurde, soll schließlich gezeigt werden, dass so geartete Überzeugungen auch gerechtfertigt sein können. Doch bevor an die eben beschriebene Möglichkeit der Begründung religiöser Überzeugungen gegangen wird, soll zuerst noch kurz auf die Architektur der Schellenberg'schen Skepsis eingegangen werden, um der Gesamtheit der Einwände gegen religiöse Überzeugungen bereits im Vorfeld adäquat Rechnung zu tragen.

### 1.1 Spezielle Widerlegung religiöser Erfahrung und des Naturalismus

Den allgemeinen skeptischen Überlegungen in *The Wisdom to Doubt* nachgeordnet ist ein längeres Kapitel, in dem Schellenberg sich mit zwei Positionen auseinandersetzt, die nach seinem Dafürhalten gegen die im ersten Teil entwickelte Skepsis vorgebracht werden könnten. Dabei handelt es sich einerseits um den Naturalismus, demzufolge nicht nur Zweifel im

---

<sup>796</sup> DORMANDY, Katherine, Die Rationalität religiöser Überzeugungen, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 205-239, 210. Zum sogenannten *Post-Evidentialismus* vgl. SCHÄRTL, Analysis Fidei und Analytische Philosophie, 117-142.

Hinblick auf die Existenz des *Ultimates* gerechtfertigt sind, sondern vielmehr sogar die Überzeugung, dass es kein *Ultimate* gibt; andererseits soll dem Versuch, mithilfe religiöser Erfahrung die Überzeugung von der Existenz eines *Ultimates* zu rechtfertigen, begegnen werden. Beide Positionen sucht er zurückzuweisen.

Zunächst bemüht Schellenberg sich darum, einen präzisen Begriff des Naturalismus zu entwickeln.<sup>797</sup> Entscheidend ist dabei, dass diese Position alles ausschließt, was nicht-natürlich ist und kausale Kraft hat. Um die Entscheidung zu umgehen, ob die naturwissenschaftlichen Erkenntnisse der Gegenwart oder der Zukunft festlegen, was als *natürlich* zu gelten hat, definiert er schließlich: „[N]aturalism is the view, that *there are no supernatural realities* – which now means ,*there are no realities independent of law that ever causally affect what is subject to it.*“<sup>798</sup> Die Position des Naturalismus wird meist durch den überwältigenden Erfolg der Naturwissenschaften gestützt. Schellenberg wendet dagegen schlicht ein, dass der tatsächliche Erfolg der Naturwissenschaften allerdings keinesfalls zugleich auch schon die Überzeugung stützt, dass es keine anderen Entitäten mit kausaler Kraft gibt: „*What naturalists have to say regularly overestimates the accomplishments of science and underestimates the potential of religion.*“<sup>799</sup>

Gegen die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen durch Erfahrungen bringt Schellenberg mehrere Einwände vor. Unter anderem wendet er ein, dass diese nicht offenkundig und eindeutig seien.<sup>800</sup> Recht umfänglich setzt er sich mit Ansätzen auseinander, die auf die Parität religiöser Erfahrungen mit anderen epistemischen Praktiken verweisen und auch für jene ein *innocent until proven guilty* fordern. Wie bereits gesehen, weist er dies zurück, indem er für epistemische Sparsamkeit plädiert und nur solchen Praktiken Kredit einräumt, die für das Wahrheitsstreben unumgänglich sind.<sup>801</sup> Auch führt er zwei weitere gewichtige Einwände gegen die Rechtfertigung religiöser Überzeugungen durch Erfahrungen an: Die großen Unterschiede zwischen den Erfahrungen religiöser Menschen<sup>802</sup> sowie die Möglichkeit, diese Erfahrungen naturalistisch zu erklären.<sup>803</sup>

Schellenbergs Ausführungen zu beiden Fragen müssen für den Fortgang der Arbeit nicht näher analysiert und widerlegt werden. Weder soll der Naturalismus noch die Relevanz re-

---

<sup>797</sup> Vgl. zu dieser Thematik auch OPPY, Graham, *Naturalism and Religion: A Contemporary Philosophical Investigation*, London – New York 2018, 11-25.

<sup>798</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 156.

<sup>799</sup> Ebd., 157.

<sup>800</sup> Vgl. ebd., 164.

<sup>801</sup> Vgl. ebd., 170.

<sup>802</sup> Vgl. ebd., 175-183.

<sup>803</sup> Vgl. ebd., 184-189.

ligiöser Erfahrung im Sinne evidentialer Stützung verteidigt werden. Stattdessen soll im Folgenden die Möglichkeit gerade nicht-evidentialer Rechtfertigung religiöser Überzeugungen entwickelt werden.

## 1.2 Glaube an einen personalen Gott

Im dritten Teil seines Buches *The Wisdom to Doubt* (betitelt mit: *God and the Gaps: The Modes Illustrated and Vindicated*), geht Schellenberg daran, sein religionskritisches Projekt an einer bestimmten Stelle zu verstärken. Die *Modes*, die im letzten Kapitel ausführlich diskutiert worden sind, haben den Zweck, im Hinblick auf religiöse zu zeigen, dass weder *belief* noch *disbelief*, sondern vielmehr der Zweifel die einzige gerechtfertigt einzunehmende Position ist. Begreift man das *Ultimate personal*, so ist das Potential für die Religionskritik nach Schellenbergs Dafürhalten jedoch deutlich größer. In drei (bzw. vier, da das *Hiddenness-Argument* in zwei Ausführungen dargeboten wird) Argumentationsgängen versucht er zu zeigen, dass der Atheismus gerechtfertigt ist; d.h. die Überzeugung, dass es den Gott des Theismus nicht gibt – was deutlich darüber hinausgeht lediglich daran zu zweifeln, dass es den Gott des Theismus gibt. In den ersten beiden Kapiteln präsentiert Schellenberg nochmals das *Hiddenness-Argument*. Wie bereits dargestellt worden ist,<sup>804</sup> schließt dieses Argument von der Tatsache, dass es Menschen gibt, die sich nicht dagegen sträuben und dennoch nicht an Gott glauben, darauf, dass es Gott nicht gibt. In *The Argument from Horrors* stellt Schellenberg sich in die Tradition der Theodizee-Argumente. Dabei konzentriert er sich auf *horrific suffering* („the most awe-full form of suffering that gives the victim and/or the perpetrator a prima facie reason to think that his life is not worth living.“<sup>805</sup>) und argumentiert für dessen Unvereinbarkeit mit der Existenz eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes. Die *Free-Will-Offense* schließlich argumentiert dafür, dass es einen Widerspruch zwischen der Existenz Gottes und dem freien Willen gebe. Zum einen sei unwahr, dass nur freier geschöpflicher Wille eine tiefe und authentische Beziehung zu Gott ermögliche – die nicht lediglich der eines Puppenspielers zu seinen Puppen entspreche.<sup>806</sup> Da der freie Wille

---

<sup>804</sup> Vgl. I.1.

<sup>805</sup> SCHELLENBERG, *Wisdom to Doubt*, 243f.

<sup>806</sup> Vgl. ebd., 271-282. „As we have already observed, the beings God can create who never posses free will include truly wondrous creatures who are afforded the marvelous privilege of experiencing a more unfettered conscious awareness and a more constantly unfolding knowledge of the truth about themselves, their environment, and their creator from the beginning (and therefore a way in which they are privileged and afford dignity that is denied most humans in the actual world).“ Ebd., 280. Vgl. dagegen zur Bedeutung der Freiheit, insbesondere auch im Kontext eines theistischen Weltbildes, GRÖSSL, Johannes, *Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes: Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit*, Münster 2015, 47-70.

zum anderen immenses Leid verursache, könne Gott einen solchen Willen nicht zulassen; da es nun einen freien Willen gebe, gebe es keinen Gott.<sup>807</sup>

Sollten diese Argumente nicht zu entkräften sein, stellen sie eine gewichtige Bedrohung für eine – selbst nicht-evidentiale – Rechtfertigung der Überzeugung, dass es den Gott des Theismus gibt, dar. Die Widerlegung dieser Argumente würde den Umfang dieser Arbeit aber bei Weitem sprengen, auch wenn deren prinzipielle Notwendigkeit zugestanden werden muss. Es soll hier lediglich darauf hingewiesen werden, dass all diese Argumente m. E. auf das Theodizeeproblem zurückgeführt werden können – wenn Schellenberg dies auch bestreitet. Für das *Hiddenness-Argument* lehnt Schellenberg die Gleichsetzung mit dem Theodizeeproblem ab, da der Unglaube auch dann ein Problem darstellen würde, wenn dieser nicht mit Leid einherginge. Gott würde eine Beziehung nicht nur um der Menschen willen anstreben, „but also for its own sake, and even where there would be no pain and suffering if it were not made available.“<sup>808</sup> Wenn man das Problem aber so versteht, kann man dem Anthropomorphismusvorwurf kaum noch entgehen, da Gott als der Beziehung mit dem Menschen bedürftig erschiene – auch wenn Schellenberg eigentlich betont, dass Gottes Vollkommenheit durch die Schöpfung nichts mehr hinzuzufügen sei.<sup>809</sup> Unverschuldeter Unglaube (und damit unverschuldete Beziehungslosigkeit) sollte deshalb als Übel betrachtet werden, dessen Existenz mit der Existenz eines allmächtigen, allwissenden und allgütigen Gottes in Einklang gebracht werden muss. Und auch die *Free-Will-Offense* lässt sich auf die Frage zuspitzen, wie die Existenz Gottes mit der Existenz von etwas zu vereinbaren ist, das (notwendigerweise) zu Übeln führt, nämlich dem freien Willen.

## 2 Die Möglichkeit nicht-evidentialer Überzeugungen

Bevor geprüft wird, ob nicht evidential-gestützte Überzeugungen gerechtfertigt sein können, muss erwiesen werden, dass so geartete Überzeugungen überhaupt bestehen können. Sollten Überzeugungen nämlich psychologisch ausschließlich aufgrund von Evidenzen Bestand haben können, wäre die Frage nach der Rechtfertigung nicht-evidentialer Überzeugungen obsolet. Um diese Möglichkeit aufzuzeigen, werde ich zunächst die Einstellung des *faith that* analysieren und dafür argumentieren, dass man diese im Sinne einer Überzeugung verstehen sollte, die willentlich hervorgerufen und erhalten werden kann. Danach werde ich auch im

---

<sup>807</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 282-285.

<sup>808</sup> Ebd., 207.

<sup>809</sup> Vgl. ebd., 198.

Bezug auf *belief that* zeigen, dass für dessen Bestehen keine evidentielle Stützung vonnöten ist.

## 2.1 *faith that*

Wenngleich Schellenberg die Rechtfertigung religiösen *beliefs* bestreitet, so gesteht er dennoch zu, dass religiöser *faith that* eine vernünftige Haltung sein kann, die eine rein skeptische Haltung sogar übertrifft (im dritten Teil seiner Trilogie, *The Will to Imagine*, argumentiert er ausführlich dafür). Dabei ist jedoch zu beachten, dass *faith that* im weiteren Verlauf seines Werkes weniger den Charakter einer Überzeugung als einer Imagination oder Vorstellung hat.<sup>810</sup> Hier soll aber gezeigt werden, dass die genannte Einstellung bei ihrer expliziten Einführung in den *Prolegomena* in deutlicher Nähe zu *belief that* steht – auch wenn Schellenberg hier wiederholt anmerkt, dass es *faith that* ohne *belief that* gibt. (Das Kapitel setzt ein mit: „The central idea of this chapter is that of religious faith without propositional religious belief.“<sup>811</sup>) Im Folgenden werde ich dafür argumentieren, dass der einzige Unterschied der beiden Einstellungen ist, dass *faith that* notwendigerweise willentlich hervorgerufen wird, während *belief that* dem Willen notwendigerweise entzogen bleibt. Davon abgesehen gelingt es Schellenberg nicht, einen Unterschied der beiden Einstellungen herauszuarbeiten. Bei seiner Explikation von *faith that* geht Schellenberg zunächst von vier alltäglichen, nicht-religiösen Beispielen aus, in denen diese Einstellung auftaucht. Besonders deutlich konturiert schreibt er:

„Suppose that my assistant, many miles away, and inaccessible to me for the time being, has assured me by telephone that he will remember to complete a certain important task later that day. He has sometimes forgotten this sort of thing before, so I don't really believe that he will do it, though not quite disbelieving it either. After hours of worry it occurs to me that this is a waste of mental energy, and that I should just go with the idea that he will complete the task as I want him to. So I imagine that he is preparing to do it, and doing it

---

<sup>810</sup> Vgl. z. B. SCHELLENBERG, John L., How to Make Faith a Virtue, in: CALLAHAN, Laura Frances / O'CONNOR, Timothy (Hgg.), Religious Faith and Intellectual Virtue, Oxford 2014, 74-92; vgl. auch Ders., Skepticism As the Beginning of Religion, 21f.; Ders., Evolutionary Religion, 91ff. Weiterführend zur Thematik des *Fiktionismus* vgl. GRIFFIOEN, Amber, Prolegomena zu einer jeden künftigen „(Nicht-)Metaphysik“ der Religion: (Anti-)Realismus, (Non-)Kognitivismus und die religiöse Imagination, in: GUTSCHMIDT, Rico / RENTSCH, Thomas (Hgg.), Gott ohne Theismus?: Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage, Münster 2016, 127-147.

<sup>811</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 127. Damit stellt er sich gegen den sog. *Common View*, wonach *belief* ein notwendiger Bestandteil von *faith* ist, vgl. HOWARD-SNYDER, Propositional Faith, 357. Explizit vertritt dies beispielsweise MUGG, Joshua, In Defense of the Belief-Plus Model of Propositional Faith, in: European Journal for Philosophy of Religion 8 (2016), 201-219.

successfully, just as he said he would. Focusing on this picture and affirming to myself as often as needed that he will complete the task, I am, while still non-believing, moved to a new mentale place where my worries dissipate and I am able to get on with other things.“<sup>812</sup>

Immer wieder wird betont, dass *faith that* auf einer Willensentscheidung beruhe.<sup>813</sup> Wozu man sich entscheidet, ist ein Vorstellen (*imagine*) eines Sachverhalts, dem das Subjekt darüberhinaus zustimmt (*affirming*). Dadurch gerät die Tatsache, von dem betreffenden Sachverhalt nicht überzeugt zu sein, in den Hintergrund des Bewusstseins. Am Ende des Kapitels listet Schellenberg im Einzelnen die notwendigen und hinreichenden Bedingungen für *faith that* (jetzt in einem religiösen Sinne) auf:

- „(1) *S* lacks evidence causally sufficient for *S* to believe that *p*.
- (2) *S* considers the state of affairs reported by *p* to be good or desirable.
- (3) *S* tenaciously and persistently represents the world to herself as including that state of affairs.
- (4) *S* voluntarily and committedly adopts a policy of assent toward that representation – or, more broadly, toward *p*.
- (5) *S* recognizes the religious character of her attitude.“<sup>814</sup>

Im Folgenden soll diese Definition vor allem im Hinblick auf die Unterscheidung zu *belief that* untersucht werden.<sup>815</sup>

### 2.1.1 Entstehen und Bestehen von *faith that*

Durch die Betonung des Willens im Hinblick auf *faith that* rücken dessen Entstehungsbedingungen in den Mittelpunkt. Interessant ist hierbei bereits (1) der angeführten Definition.

---

<sup>812</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 130.

<sup>813</sup> Dies betont er besonders, vor allem auch aus religiösen Gründen. Wobei zu beachten ist, dass das Subjekt nicht so frei ist, wie Schellenberg insinuiert, vgl. HOWARD-SNYDER, Schellenberg on Propositional Faith, 186.

<sup>814</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 139.

<sup>815</sup> Für eine umfangreichere Behandlung von *faith that* bei Schellenberg, vgl. HOWARD-SNYDER, Schellenberg on Propositional Faith, 188f; (2), also dass das Subjekt den entsprechenden Sacherverhalt für gut halten muss, kann als Konsens betrachtet werden: „In order for a proposition to be a potential object of faith for a subject, the subject must care whether the proposition is true, must have a positive attitude towards the proposition, and must not be certain of the proposition on the basis of his evidence alone – his evidence must leave it open that the proposition is false.“ BUCHAK, Lara, Faith and Steadfastness in the Face of Counter-Evidence, in: International Journal for Philosophy of Religion 81 (2017), 113-133, 114. So auch H. Schulz: „An den *Unwert* des Daseins kann man nicht *glauben* [...].“ SCHULZ, Theorie des Glaubens, 130; „I have explained that a person can have faith that X only if he cares whether X is true or false and presumably this is because the agent would like to perform the act if X is true but would like to do some other act if X is false.“ BUCHAK, L, Can It Be Rational to Have Faith?, in: CHANDLER, Jake / HARRISON, Victoria S. (Hgg.), Probability in the Philosophy of Religion, Oxford 2012, 225-247, 228.

Der Wille tritt offenbar an die Stelle der Evidenzen, die für gewöhnlich eine Überzeugung (im Sinne des *belief that*) hervorrufen. Dennoch geht aus (1) nicht klar hervor, über welche Evidenzen das Subjekt verfügt. So ist es möglich, dass ein Subjekt zwar über genügend Evidenzen verfügt, um gerechtfertigt von  $p$  überzeugt zu sein, sich diese Überzeugung aber aufgrund von kontingenzen Faktoren (Vorurteile, Wünsche etc.) nicht einstellt.<sup>816</sup> Auch in diesem Fall wäre Bedingung (1) erfüllt. Im Dunkeln bleibt auch, ob dem Subjekt sein evidentialer Status bewusst sein muss. Von (1) wird dies zumindest nicht explizit verlangt. Allerdings entgegnet Schellenberg bei der Diskussion um die Frage, ob *faith that* zu einer Selbstdäuschung führe, dass  $S$  sich keineswegs über seinen evidentialen Status täusche.<sup>817</sup> Dies legt nahe, dass der Mangel an Evidenzen hier doch so zu verstehen ist, dass er dem Subjekt auch bewusst sein muss.

Eng damit zusammen hängt die Frage, wie die Trias von *belief-doubt-disbelief* abgesehen von der genetischen Unterschiedenheit (willentlich vs. nicht willentlich) zum Vorhandensein von *faith that* steht. Insbesondere die Frage, ob eine der genannten Einstellungen im Hinblick auf  $p$  erhalten bleibt, wenn  $S$  *faith that p* willentlich ergreift, ist von Interesse. Aus (1) lässt sich darüber keine Klarheit gewinnen. Es sei denn, man hält es für notwendig, dass  $S$  zu jeder Proposition, zu der es in kognitivem Kontakt steht, eine dieser drei Einstellungen hat. Dies ist aber keineswegs offensichtlich und Schellenberg unternimmt auch keinen Versuch, dies zu begründen. Zunächst kann man fragen, welche der drei Einstellungen eventuell mit *faith that* koexistieren könnte. Weil (1) den gegebenen Evidenzen die kausale Suffizienz für *belief* abspricht, scheint diese Einstellung auszuscheiden (allerdings bleibt die Möglichkeit, dass *belief* durch anderes als durch Evidenzen hervorgerufen werden kann<sup>818</sup>). *Disbelief*, also die Überzeugung, dass  $\sim p$ , scheint den Beispielen zufolge durchaus möglich: „[N]ot only doubt with respect to a proposition but even disbelief is compatible with having faith that the state of affairs to which it refers obtains (though completely confident disbelief might make such faith psychologically impossible).“<sup>819</sup> Die Überzeugung, dass  $\sim p$ , darf also lediglich nicht zu gewiss sein, damit *faith that p* möglich bleibt. In Schellenbergs weiteren Ausführungen spielen jedoch weder *belief* noch *disbelief* eine Rolle. Vor allem im Hinblick auf

---

<sup>816</sup> Vgl. HOWARD-SNYDER, Schellenberg on Propositional Faith, 185.

<sup>817</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 162.

<sup>818</sup> HOWARD-SNYDER, Schellenberg on Propositional Faith, 185.

<sup>819</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 132. Howard-Snyder vertritt die Position, dass *faith that* nicht möglich ist, wenn *disbelief* gerechtfertigt ist, vgl. HOWARD-SNYDER, Propositional Faith, 361.

die Rechtfertigung von *faith that* macht Schellenberg auch klar, dass einzig *doubt* als Ausgangspunkt dafür dienen kann.<sup>820</sup>

Doch auch wenn man davon ausgeht, dass die Evidenzen lediglich *doubt* zulassen, ist dies keineswegs gleichbedeutend damit, dass *doubt that p* mit *faith that p* auch tatsächlich koexistiert. Es besteht auch die Möglichkeit, dass die Evidenzen zwar *doubt* erlauben würden, dieser aber durch *faith that* so überlagert wird, dass er gänzlich zum Verschwinden gebracht wird. Zweifelt man also weiterhin an *p*, während man diesbezüglich auch die Einstellung des *faith* angenommen hat? In einem seiner Beispiele bekennt Schellenberg sich jedenfalls explizit dazu und scheint damit die Frage zu entscheiden:

„[Faith that] pushes him forward into a new place, mentally speaking, one in which his doubt remains – after all, he has no new evidence and would, if he were asked, give the same assessment of the old – but in which it is overlaid by an attitude of a very different kind toward the proposition that he will do well.“<sup>821</sup>

Hierbei ist allerdings zu beachten, dass es in diesen Beispielen nicht in erster Linie um den anzustrebenden Zustand geht, sondern um „the typical path from a faith-less state of mind to faith that *p*“<sup>822</sup>. Es könnte also sein, dass *faith that p* typischerweise *doubt that p* vorausgeht, mit dem Ergreifen von *faith that p* der Zweifel aber verschwindet. Vor allem der Einschub im Zitat, dass sich die Evidenzen nicht verändert haben, deutet darauf hin, dass Schellenberg lediglich das Missverständnis abwehren will, dass mit *faith that* eine Täuschung über die eigene evidentielle Lage einhergeht.

Bedeutsam in dieser Frage ist außerdem, dass *faith* zu einer Disposition werden kann.<sup>823</sup> D. h., dass *faith that* nicht nur punktuell hervortritt, sobald *S* sich dazu entschließt, sondern zu einer stabilen Haltung des Subjekts wird: „something more than simply a single action or series of actions that leaves no cognitive residue.“<sup>824</sup> Wenn man sich die Analyse der Dispositionen bei Schellenberg vor Augen führt bedeutet dies,<sup>825</sup> dass die *stimulus condition* in diesem Fall das Denken an die betreffende Proposition ist. Unter diesen Umständen kommt es zur *manifestation*: *p* kommt im Sinne des *faith* in den Blick. Dies legt aber nahe, dass

---

<sup>820</sup> „If, in certain circumstances *C* in which one might have faith, belief in the falsity of the proposition involved is epistemically justified, then faith is in *C* unjustified.“ SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 202; vgl. dazu auch MALCOLM, Finlay, Can Fictionalists Have Faith?, in: *Religious Studies* 54 (2018), 215-232, 217f.

<sup>821</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 130.

<sup>822</sup> Ebd., 129.

<sup>823</sup> Vgl. ebd., 131; 135.

<sup>824</sup> Ebd., 135.

<sup>825</sup> Vgl. III.2.1.

*doubt that p* nicht mehr vorhanden ist, sobald *faith that p* zu einer stabilen Disposition geworden ist – was sich nämlich nur unter gleichen Konditionen äußern könnte.<sup>826</sup> Die These, dass *doubt* durch *faith that* zum Verschwinden gebracht wird, kann zudem durch Bedingung (4) erhärtet werden:

„*S* voluntarily and committedly adopts a policy of assent toward that representation – or more broadly, toward *p*.“

Der Begriff des *assent* wird von Schellenberg im Kontext der Urteilsenthaltung eingeführt.<sup>827</sup> Diese Zustimmung wird von Howard-Snyder wie folgt bestimmt: „So, according to Schellenberg, to assent to *p* involves, among other things, judging *p* to be true with finality, deciding in favour of its truth, putting behind one the issue of its truth, taking it to be true, resolving to think of it as true, and affirming that it corresponds to the way things are.“<sup>828</sup> Diese Geisteshaltung ist aber, wie Howard-Snyder betont, kaum mit *doubt* kompatibel. Selbst wenn *doubt that p* durch das Ergreifen von *faith that p* gänzlich zum Verschwinden gebracht würde, bedeutet dies noch lange nicht, dass das Subjekt nun eine andere Einstellung zu seinen Evidenzen hat. Das Subjekt kann die gleiche Überzeugung hinsichtlich seiner Evidenzen haben und dennoch eine andere Einstellung zur entsprechenden Proposition. Die Erkenntnis der eigenen Evidenzen ist bei Schellenberg nämlich nicht notwendigerweise mit der entsprechenden Einstellung verbunden, die durch diese Evidenzen gerechtfertigt wäre. Wenn es aber dergestalt stimmt, dass *doubt* durch *faith that* gänzlich verschwindet, dann wird es schwierig, den noch verbleibenden Unterschied zwischen *belief that* und *faith that* herauszustellen.

### 2.1.2 Phänomenologischer Unterschied

Diesen Unterschied ist Schellenberg bestrebt in der Phänomenologie des bewussten Aktes zu lokalisieren: „And the phenomenological qualities of this and also of one's response to it are clearly different in the two cases.“<sup>829</sup> Die spezifische Phänomenologie des *faith that* herauszuarbeiten ist für Schellenberg auch deshalb wichtig, weil er es dezidiert von einem rein instrumentellen Verständnis abgrenzt.<sup>830</sup> Dagegen betont er, „that what such faith requires

---

<sup>826</sup> „[O]ther propositions incompatible with it will quite naturally recede to the background of one's attention, even if they are not believed false.“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 137.

<sup>827</sup> Vgl. ebd., 103.

<sup>828</sup> Vgl. HOWARD-SNYDER, Schellenberg on Propositional Faith, 189.

<sup>829</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 132.

<sup>830</sup> z. B. im Sinne des *Akzeptierens* nach Cohen: „More precisely, to accept that *p* is to have or adopt a policy of deeming, positing, or postulating that *p* – i.e. of including that proposition or rule among one's premises for

of us is often done (and renewed) consciously and explicitly, that it is something one could even do for its own sake and not only in the course of doing something else.“<sup>831</sup> Phänomenologisch ist nun besonders (3) der Definition interessant:

„*S* tenaciously and persistently represents the world to herself as including that state of affairs.“<sup>832</sup>

Schellenberg erläutert im Vorfeld dazu: „[I]n taking on an attitude of faith I tenaciously represent the world to myself, through the power of will and *imagination*, as having a certain character, and I determine to continue (at least for some time) representing it in that way.“<sup>833</sup> Die Tatsache, dass die Imagination das Vermögen ist, mittels dessen die Einstellung des *faith that* ergriffen wird, könnte für die Vermutung sprechen, dass die Position in den Antirealismus abzuleiten droht.<sup>834</sup> Wie sich in der Analyse von *belief* gezeigt hat, versteht Schellenberg aber auch bei dieser Einstellung das Objekt vorwiegend als bildliche Vorstellung.<sup>835</sup> Das *als ob* des Objekts des *faith that* (sich die Welt so vorzustellen, *als ob* sie einen bestimmten Sachverhalt enthielte), dessen man sich bewusst sein müsste, um den Vorstellungscharakter derselben zu vergegenwärtigen, ist an dieser Stelle nicht erkennbar. Und tatsächlich spricht Schellenberg davon, dass *die Welt* in einer bestimmten Weise repräsentiert wird und bezeichnete auch schon das mentale Korrelat des *beliefs* als Repräsentation.<sup>836</sup> Eine Weise, um die phänomenale Qualität von *belief* zu charakterisieren, lautet bekanntlich *thinking of the world*. Auch bei *faith that* denkt man also in einer bestimmten Weise von der Welt. Dies veranlasste R. Mourad zu folgender Feststellung zum Verhältnis von *belief that* und *faith that*: „In the case of propositional faith this disposition is maintained willfully rather than involuntarily, but without the presupposition that beliefs are always involuntary,

---

deciding what to do or think in a particular context, whether or not one feels it to be true that *p*.“ COHEN, An Essay on Belief and Acceptance, 4. Non-doxastische Formen von *faith* drohen fiktionalistisch zu werden: etwas rein instrumentell anzunehmen, um ein Ziel zu erreichen, was unvereinbar mit religiösem *faith* zu sein scheint, vgl. MALCOLM, Can Fictionalists Have Faith?, 215-232.

<sup>831</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 135.

<sup>832</sup> Ebd., 139.

<sup>833</sup> Ebd., 134.

<sup>834</sup> Vgl. EKLUND, Dan-Johan, The Nature of Faith in Analytic Theistic Philosophy of Religion, in: International Journal for Philosophy of Religion 80 (2016), 85-99, 89. Zumindest gegen den Non-Kognitivismus bezieht Schellenberg in einem späteren Aufsatz eindeutig Stellung: „Here belief is truly gotten rid of. But such movements deal with traditional religion’s implausible claims about the world by going to the other extreme, seeking to dissociate religion entirely from claims about the world.“ SCHELLENBERG, Skepticism As the Beginning of Religion, 9.

<sup>835</sup> Vgl. III.3.2.

<sup>836</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 41.

it seems to me that propositional faith could also be taken to describe another form of voluntary belief, according to Schellenberg's own definition.<sup>“837</sup> Und tatsächlich konstruiert Schellenberg die beiden Einstellungen so, dass ein Unterschied (gerade phänomenologischer Art) nicht erkennbar ist. Alle Versuche, den Unterschied zu betonen, laufen auf den Hinweise ihrer unterschiedlichen Entstehungsbedingungen hinaus, wie folgende Passage zeigt:

„When I have faith, I consciously and deliberately don a pair of glasses that give everything – or at least the relevant things – a certain hue (and it may be difficult to keep the glasses on). I know that it is the glasses that produce this effect, while not denying that it might match what I would see without glasses if my vision were sufficiently penetrating. The experience of belief, on the other hand, is like wearing the glasses without knowing it (and here, of course, there can be no associated difficulty, for the representation is not voluntarily produced). Describing my experience at the time of activated belief, I would say that the world is showing or presenting *itself* to me.“<sup>838</sup>

Die Phänomenologie der beiden Einstellungen ist im engeren Sinne identisch; lediglich das Bewusstsein, dass *faith that* willentlich hervorgerufen wird, während *belief* nicht dem Willen unterworfen ist, unterscheidet sie.<sup>839</sup> Es zeigt sich also, dass der Unterschied zwischen *faith that* und *belief that* lediglich in ihrem Zustandekommen besteht – ob es aus dieser Sicht sinnvoll ist, von zwei verschiedenen Einstellungen zu sprechen, ist natürlich fraglich. Auch *faith that* kann damit als eine Form der Überzeugung verstanden werden. Damit vertritt Schellenberg einen moderaten doxastischen Voluntarismus: Wenn die Evidenzen die Möglichkeit offenlassen, dass ein Sachverhalt besteht, kann man sich von diesem Sachverhalt willentlich überzeugen.<sup>840</sup>

---

<sup>837</sup> Vgl. MOURAD, Ronney, Choosing to Believe, in: International Journal for Philosophy of Religion 63 (2008), 55-69, 65.

<sup>838</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 134.

<sup>839</sup> Zudem könnte man anfügen, dass man *belief* auch von etwas haben kann, von dem man nicht glaubt, dass es gut ist.

<sup>840</sup> Einen solchen doxastischen Voluntarismus vertritt z. B. auch Thomas von Aquin, vgl. NIEDERBACHER, Bruno, Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin: Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen, Stuttgart 2004, 60-66; vgl. auch LÖFFLER, Argumente für Gottes Existenz und ihre Bedeutung für Theologie und Glaube, 171f; für eine Verteidigung des doxastischen Voluntarismus vgl. NICKEL, Philip J., Voluntary Belief on a Reasonable Basis, in: Philosophy and Phenomenological Research 81 (2010), 312-334.

## 2.2 *Passional* verursachte Überzeugungen

Selbst wenn man diese Interpretation von Schellenbergs *faith that* Konzeption nicht für überzeugend hält, ist die Möglichkeit nicht-evidentialer Überzeugung damit nicht widerlegt. Eine weitere Möglichkeit bestünde nämlich darin, dass Überzeugungen zwar nicht willentlich hervorgerufen, aber dennoch anders als durch Evidenzen verursacht werden können. J. Bishop entwickelt ausgehend von W. James eine solche Konzeption *passional* verursachter Überzeugungen:

„The responsive attitude of holding a proposition true may be elicited by causes *other than* the believer’s recognition, as such, of evidence for the belief’s truth under the evidential practice assumed to be applicable (which, in the limiting case of a belief which that practice counts as properly basic, amounts simply to finding its truth basically evident in experience). We may follow James in describing such *non-evidential* causes of beliefs as *passional* – though it is important to emphasize the proviso that the term ‚passional‘ must here be interpreted broadly enough to include *all* types of causes of belief that do not consist in providing the believer with grounds (relative to the assumed correct evidential practice) for holding the proposition believed to be true.“<sup>841</sup>

Als Ursachen in diesem Sinne kommen für Bishop Emotionen, Wünsche, Sehnsüchte, Neigungen etc. in Frage.<sup>842</sup> Doch hält auch Schellenberg in dieser Weise verursachte Überzeugungen für möglich?<sup>843</sup> Entscheidend ist dabei, dass Überzeugungen nicht nur ohne ausreichend evidentielle Stützung entstehen können, sondern dass es zudem auch möglich ist, sich als Subjekt dieses mangelhaften evidentiellen Status’ bewusst zu sein und dennoch an der Überzeugung festzuhalten.<sup>844</sup>

Ein erster Hinweis darauf, dass Schellenberg eine solche Möglichkeit einräumt, ist seine Auseinandersetzung mit dem doxastischen Voluntarismus. Wie gezeigt worden ist, stützt sich Schellenberg in seiner Zurückweisung des doxastischen Voluntarismus auf empirische Gründe (die Erfahrung zeigt, dass es sich schlicht nicht bewerkstelligen lässt, etwas einfach

---

<sup>841</sup> BISHOP, John, Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief, Oxford 2007, 114; vgl. dazu auch GRIFFIOEN, Amber, (Ad-)venture in Faith: A Critique of Bishop’s Doxastic-Venture Model, in: Religious Studies 51 (2015), 513-529.

<sup>842</sup> Vgl. BISHOP, Believing by Faith, 114f.

<sup>843</sup> Eklund argumentiert dafür, dass diese Art der Überzeugung begrifflich unmöglich ist, vgl. EKLUND, Is Non-Evidential Believing Possible?; dagegen wenden sich wiederum COCKAYNE, Joshua / EFIRD, David / MOLTO, Daniel / TAMBURRO, Richard / WARMAN, Jack, Non-Evidential Believing and Permissivism About Evidence: A Reply to Dan-Johan Eklund, in: Religious Studies 53 (2017), 87-95.

<sup>844</sup> Vgl. BISHOP, Believing by Faith, 115.

aufgrund eines Willensentschlusses zu glauben) und nicht auf logische Überlegungen (auch wenn er auf diese Überlegungen hinweist und sich nicht explizit von ihnen distanziert).<sup>845</sup>

Zudem bekennt er ausdrücklich, dass *beliefs* durch anderes als Evidenzen hervorgerufen werden können. Am deutlichsten wird Schellenberg in dieser Frage an einer Stelle, an der es um die zwei Arten des Zweifels geht.

„Perhaps in one part of himself (or at some time) he is under the spell of a certain belief, but in another part (or at other times) he recognizes uncritical tendencies and sees that the belief is responsive to something other than objectively ‚good evidence‘ and so ought not to exist – imagine someone who finds himself believing for no good reason that there is intelligent life on other planets.“<sup>846</sup>

Auch wenn sich das Subjekt darüber bewusst wird, dass es nicht über ausreichende Evidenzen für eine Überzeugung verfügt, führt dies nicht zwingend dazu, dass die Überzeugung verschwindet. Deshalb braucht es Formen des von Schellenberg so genannten *aktiven Zweifels*; durch ihn soll das, was über die eigene evidentielle Lage erkannt worden ist, in eine entsprechende Haltung der fraglichen Proposition gegenüber überführt werden.<sup>847</sup> Beide Erfordernisse für *passionale* Überzeugungen sind bei Schellenberg folglich gegeben: Überzeugungen können andere Ursachen haben als Evidenzen und können auch dann Bestand haben, wenn das Subjekt sich über ihre mangelnde evidentielle Stützung bewusst ist.

Damit sind zwei Möglichkeiten nicht-evidential gestützter Überzeugungen bei Schellenberg aufgezeigt worden: zum einen können Überzeugungen durch *faith that* willentlich hervorgerufen werden; zum anderen gibt es im Hinblick auf *belief* die Möglichkeit, dass Überzeugungen nicht willentlich, aber dennoch ohne evidentielle Stützung bestehen.

### 3 Die Rechtfertigung nicht-evidentialer Überzeugungen

Nachdem gezeigt worden ist, dass nach Schellenberg die psychologische Möglichkeit besteht, nicht-evidential gestützte Überzeugungen zu unterhalten, muss nun noch untersucht werden, ob so gearteten Überzeugungen auch ein positiver epistemischer Status zugesprochen werden kann. Zu der Frage, ob Überzeugungen trotz mangelnder Rechtfertigung durch

---

<sup>845</sup> Vgl. SCHELLENBERG, Prolegomena, 65f; III.3.3.

<sup>846</sup> Ebd., 102.

<sup>847</sup> Vgl. III.3.5; „Here think of someone who while growing up has always believed that his biological mother is alive and looking for him and is now confronted with the weakness for the evidence supporting this belief. Faced with a situation like one of these, an individual may decide that he ought to cultivate the attitude that best accommodates the psychological state he sees himself coming to, or needing to come to, which perhaps involves distancing himself from the more definite views on either side – a *skeptical* attitude.“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 102f.

Evidenzen in einem weiteren Sinne gerechtfertigt sein können, äußert sich Schellenberg bereits in den *Prolegomena*. Nachdem er die Ziele der Religionsphilosophie aus der Auseinandersetzung mit dem sogenannten *Received View* neu formuliert hat,<sup>848</sup> befasst er sich mit dem Gegensatz zwischen *justificational monism* (der Rechtfertigung lediglich am Vorliegen von Evidenzen festmacht) und *justificational pluralism* (der Rechtfertigung auch durch die Verwirklichung anderer Werte ermöglicht sieht). Der *justificational pluralism* gestehe zwar zu, dass evidentielle Rechtfertigung hinreichende, nicht aber notwendige Bedingung für die Rechtfertigung von Überzeugungen sei. Daneben gebe es auch andere Werte, die eine Überzeugung rechtfertigen könnten, beispielsweise:

„[B]eing conducive to the fulfillment of moral obligation or the development or expression of moral virtue, being conducive to psychologically healthy functioning, to an interesting life, to understanding, to wisdom, to consciousness, [...] to creativity, to the general happiness, to communal or cultural enrichment or growth of one sort or another“<sup>849</sup>

Grundsätzlich ist Schellenberg dieser Form der Rechtfertigung nicht abgeneigt. Zwei Einwände dagegen sprechen seines Erachtens jedoch klar für den *justificational monism* und machen nicht-evidentielle Rechtfertigung damit irrelevant. Indem diese Einwände im Folgenden entkräftet werden, wird zu Tage treten, dass Schellenberg keine triftigen Gründe gegen nicht-evidentielle Rechtfertigung namhaft macht und diese deshalb nach seinen eigenen Maßgaben eine Möglichkeit der Rechtfertigung, insbesondere auch im Hinblick auf religiöse Überzeugungen, darstellt.

### 3.1 Der Einwand der Selbstdäuschung

Gegen den *justificational pluralism* macht Schellenberg einerseits geltend, dass es dadurch zu einer massiven Selbstdäuschung kommen würde; dies sei als eine charakterliche Fehlhaltung zu interpretieren, die vom Pluralisten (der durch seine Position gerade auch das mentale Leben des Subjekts bereichern will) abgelehnt werden sollte:

---

<sup>848</sup> Vgl. III.4.

<sup>849</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 210; „Es ist denkbar, dass unser epistemisches Leben auch dadurch gekennzeichnet ist, dass wir die Suche nach Wahrheit mit anderen Zielen zu vermitteln haben (etwa mit dem Ziel, ‚Friede im Geist‘ zu bewahren oder nicht in permanent inkonsistenten Haltungen verstrickt zu werden oder, anders, zu tiefen Empfindungen fähig zu bleiben etc.)“ SCHÄRTL, Thomas, *Glaube und Vernunft: Rationalität ohne (Letzt-)Begründung*, in: WENDEL, Saskia / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), *Gott – Selbst – Bewusstsein: Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers*, Regensburg 2015, 27-56, 40.

„Suppose that in a situation where, say, epistemic considerations show nothing either way, a philosopher nonetheless recommends a response involving belief on non-truth-oriented grounds. Given the involuntariness of belief, no one aware of the epistemic situation can act on the recommendation without fooling himself about what the evidence shows, without coming to believe the evidence on one side stronger than the evidence on the other side, contrary to what is in fact the case and what, at least initially, he believes to be the case. The religious inquirer must inculcate in himself a false belief about the evidence – indeed (given that the evidential support he takes himself to have found will naturally be taken to justify numerous other beliefs indirectly, because of the relevant entailment or probability relations), *many* false beliefs.“<sup>850</sup>

Zwei Aspekte sind an dieser Auffassung jedoch zu kritisieren: Zum einen die These, wonach man sich in einem solchen Fall über die eigene evidentielle Lage selbst täuschen müsse; zum anderen die Auffassung, dass die Beurteilung einer Überzeugung als gerechtfertigt dazu führt, dass allgemein dazu geraten werden müsse. Wie gerade gezeigt worden ist, erlauben sowohl *faith that* als auch *belief that*, eine Überzeugung ohne entsprechende evidentielle Stützung zu unterhalten – und auch ohne sich dabei über die eigenen Evidenzen täuschen zu müssen. Im Falle von *faith that* geschieht dies durch den Willen und im Bewusstsein der nicht ausreichenden Stützung durch Evidenzen. Und wie der Abschnitt über *passionale Überzeugungen* gezeigt hat, hält es Schellenberg auch für möglich, dass andere Faktoren als Evidenzen (und hierbei auch andere als der Wille) eine Überzeugung hervorrufen können, die zudem auch dann noch bestehen kann, wenn die evidentielle Situation bewusst wird. Das Problem der Selbstdäuschung ist also mitnichten so drängend, wie Schellenberg es erscheinen lassen will.

Der genannte Sachverhalt kann Schellenberg aber auch nur deshalb problematisch erscheinen, weil zuvor ein verfehltes Verständnis darüber vorliegt, was es bedeutet, eine Überzeugung objektiv für gerechtfertigt zu halten. Nur dadurch lässt sich erklären, dass er der Meinung ist, dass unter diesen Umständen Philosophen allgemein *empfehlen (recommend)* müssten, eine bestimmte Überzeugung zu haben. Dass religiöse Überzeugungen im Sinne des *token* gerechtfertigt sein können und auch vielfach sind, gesteht Schellenberg ohnehin zu: „To put it another way, many individuals may be justified in holding religious or irreligious beliefs even if religious and irreligious beliefs (the belief *types* now) are not justified

---

<sup>850</sup> SCHELLENBERG, Prolegomena, 213.

for them or for anyone else.“<sup>851</sup> Diese Form der Rechtfertigung ist aber objektiv unzureichend in dem Sinne, dass sie dadurch abhanden kommen könnte, dass das Subjekt besser informiert würde.<sup>852</sup> Bei der infrage stehenden Rechtfertigung handelt es sich aber um die Rechtfertigung einer Überzeugung im Sinne des *Typs*. Wie bereits gezeigt worden ist, interpretiert Schellenberg diese Eigenschaft jedoch als wahr-sein, da sie einer Überzeugung ganz unabhängig davon zukommt, wie das Subjekt zu dieser Überzeugung steht und zu welchen Evidenzen es Zugang hat.<sup>853</sup> Jedoch hat sich bereits als unmöglich erwiesen, subjektunabhängige Aussagen über den Rechtfertigungsstatus von Überzeugungen zu treffen. Deshalb ist auch die Sorge, dass man allgemein zu einer bestimmten Art von Überzeugung raten müsste, wenn man sie unter bestimmten Umständen für objektiv gerechtfertigt erklärt, unbegründet. Sobald man also erkennt, dass von Rechtfertigung überhaupt immer nur im Hinblick auf ein bestimmtes Subjekt die Rede sein kann, spricht auch nichts mehr dagegen, Überzeugungen dem *Typus* nach für gerechtfertigt zu erklären, ohne Gefahr zu laufen, damit über die besondere Situation der Subjekte hinwegzusehen und Selbstäuschungen zu provozieren.<sup>854</sup>

### 3.2 Der besondere Charakter religiöser Überzeugungen

Zweitens wendet Schellenberg gegen den *justificational pluralism* ein, dass dieser in letzter Konsequenz zu einer völligen Bedeutungslosigkeit von Evidenzen führen würde:

„Notice first that if we take the pluralist’s strongest defense, outlined above, with due seriousness, we appear required to say that she is committed to the view that *any* response could conceivably be justified or unjustified, quite regardless of

---

<sup>851</sup> SCHELLENBERG, Wisdom to Doubt, 5.

<sup>852</sup> „We may therefore expect to find a link between results in these two cases because discussions of the first sort, if systematically and effectively carried out, may well restrict the range of responsible choice.“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 179.

<sup>853</sup> Vgl. III.4.3; dies zeigt sich auch in diesem Abschnitt in aller Deutlichkeit: „Precisely because of what there is reason to think false here, there is no good reason for belief; it is not worth having (regardless of whether *he* has access to the relevant reason: we may notice that he doesn’t, perhaps even allowing that he escapes irresponsibility and that his token belief is justified, but we will nonetheless hold that the belief *type* is unjustified).“ SCHELLENBERG, Prolegomena, 207. Über welche Evidenzen ein Subjekt verfügt ist demnach also irrelevant für die Frage, ob die Überzeugung in einem objektiven Sinn gerechtfertigt ist.

<sup>854</sup> Es besteht auch die Möglichkeit, auf den Begriff der *Rechtfertigung* im engeren Sinne zu verzichten. Statt dessen könnte man von der *Rationalität* einer Überzeugung sprechen, wenn diese unter bestimmten Umständen von einem epistemischen Standpunkt zwar nicht die einzige mögliche Antwort ist, aber dennoch objektiven Standards genügt: „Suppose, however, that my belief is rational but not justified, as where I do not have a specific ground for it – as opposed to a ground constituted by a hunch based on experience or on a sense of high intuitive plausibility. If, in citing such indications, I convince you that my belief is rational in the sense of consonance with reason, then – at least where it reaches the level of minimal reasonableness – my belief may merit no this score only your *respect*.“ AUDI, Robert, Rationality and Religious Commitment, Oxford 2011, 33; vgl. dazu SCHÄRTL, Glaube und Vernunft, 52-54.

what its *epistemic* credentials may be. If we are going to admit non-truth-oriented considerations at all, it seems an artificial restriction to say that they can never *outweigh* truth-oriented ones in matters of religion.“<sup>855</sup>

Dass Evidenzen trotzdem hinreichend für Rechtfertigung seien, erklärt Schellenberg hingegen zu einer *ad-hoc* Antwort, um diese unliebsame Konsequenz zu vermeiden.<sup>856</sup> Und tatsächlich wäre es äußerst kontraintuitiv, wenn Überzeugungen, die evidential wahrscheinlich sind, sich dadurch als ungerechtfertigt erweisen könnten, dass sie anderen Strebungen und Zielen des Subjekts zuwiderlaufen. Denn auch unter pluralistischen Vorzeichen ist unbestreitbar, dass es ein vordringliches Ziel der Überzeugungsbildung sein muss, das Subjekt in epistemischen Kontakt zur Wirklichkeit zu bringen.<sup>857</sup> Wogegen sich Pluralisten wenden, ist dagegen lediglich die vollkommene Überlastung epistemischer Praktiken durch dieses Ideal. Die Anzahl der Überzeugungen, die man berechtigterweise unterhält, wäre viel geringer als man gemeinhin annimmt, wenn immer und überall ausreichend Evidenzen für selbige beigebracht werden müssten.<sup>858</sup> Zudem kann man Schellenberg vorwerfen, den besonderen Charakter religiöser Überzeugungen zu verkennen, wenn er durch die Legitimierung nicht-evidentialer Rechtfertigung eine Art doxastische Anarchie zu fürchten scheint. Religiöse Überzeugungen sind eben nicht einfach anderen Alltagsüberzeugungen gleichzustellen, die sich ohne weiteres bestätigen oder widerlegen lassen.<sup>859</sup> Dass Schellenberg dies unberücksichtigt lässt, ist insofern erstaunlich, als man in seinem Werk immer wieder des Bewusstseins für den besonderen Charakter dieser Überzeugungen ansichtig wird:

„They will, the more deeply they become embedded in the believer’s doxastic system (and of course they will tend – especially in the lives of the religious – to become very deeply embedded), penetrate and affect the color of ever more of

---

<sup>855</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 210.

<sup>856</sup> „The idea is that where non-truth-oriented considerations suggest themselves, they should be allowed to have weight and to contribute to justification, provided that our judgments to that effect never override judgments of justification that can be made by epistemic means. But what I have suggested is that, given the larger context in which pluralist intuitions arise, this reminder of pragmatic modesty generates at best an ad hoc reply to my argument [...].“ Ebd., 211.

<sup>857</sup> Vgl. WOLTERSTORFF, *Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?*, 163; vgl. dazu SCHÄRTL, *Glaube und Vernunft*, 39-42.

<sup>858</sup> Vgl. SCHÄRTL, Thomas, *Wahrheit und Gewissheit: Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Kevelaer 2004, 20-25.

<sup>859</sup> Zur Eigenart religiöser Überzeugungen vgl. SCHÄRTL, Thomas, *Was heißt es, überzeugt zu sein?: Anmerkungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen*, in: *Theologie und Philosophie* 79 (2004), 200-217.

what she believes on other matters given her implicit or explicit awareness of the relevant entailment relations.“<sup>860</sup>

Gerade auch im Zusammenhang mit der Frage der pluralistischen Rechtfertigung zeigt er sich dafür offen:

„But, or so the pluralist will say, there are exceptions, and in the case of religion these are much more likely, since here we have to do with beliefs and other attitudes of the widest scope: *framework* attitudes, which provide a way of looking at the *whole* of things.“<sup>861</sup>

Wie schon im Abschnitt über die Skepsis deutlich wurde, rückt Schellenberg religiöse (und auch andere) Überzeugungen so nah an den Begriff des Wissens heran, dass dadurch ein enorm hoher Rechtfertigungsdruck aufgebaut wird. Dies führte dazu, dass sich schließlich gar keine Überzeugungen (auch nicht gut bestätigte wissenschaftliche) mehr dem Zweifel entziehen konnten. Es gibt aber gute Gründe dafür, religiöse Überzeugungen anders zu verstehen. Wie Schellenberg selbst im letzten Zitat anmerkt, legen jene nämlich zuallererst fest, wie man auf die Gesamtheit der Dinge schaut: Eine solche Einstellung kann daher auch der Praxis des Begründens und der Beurteilung von Evidenzen insgesamt zugrundeliegen, weshalb selbige nicht noch einmal durch weitere Evidenzen begründet werden kann.<sup>862</sup> Und auch von dieser grundsätzlichen Ermöglichung epistemischer Praktiken abgesehen gibt es vernünftige Ziele, die durch die Überzeugung von der Existenz des *Ultimates* realisiert werden können. In *The Will to Imagine* zeigt Schellenberg (indem er klassische Argumente für die Existenz Gottes modifiziert) auf, welche Haltungen und Einstellungen vernünftiger Subjektivität sich erst durch den Gedanken des *Ultimates* realisieren lassen; dies reicht vom Anspruch auf ein umfassendes Verstehen der Wirklichkeit über die adäquate Wahrnehmung der Schönheit der Natur und des Kosmos bis hin zur Möglichkeit, sich wahrhaft als moralisches Subjekt zu verstehen.<sup>863</sup> Auch wenn sich solche Überzeugungen nicht einfach evidential stützen lassen sollten, ist das Festhalten daran doch keine bloße Willkür. Nicht mehr

---

<sup>860</sup> SCHELLENBERG, *Prolegomena*, 82; vgl. dazu SCHÄRTL, *Wahrheit und Gewissheit*, 69-79.

<sup>861</sup> Ebd., 209; hier kann man sogar eine Aufbrechung der Fokussierung der religiösen Einstellung auf propositional verfasste Überzeugungen sehen, vgl. dazu KORITENSKY, Andreas, *Glaube, Vernunft und Charakter: Virtue Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie*, Stuttgart 2018, 48-52.

<sup>862</sup> „Bestimmte Einstellungen sind so grundlegend, dass sie sich dem Spiel des einfachen Bewahrheitens durch Herbeiziehung von Erfahrungsdaten entziehen.“ SCHÄRTL, *Wahrheit und Gewissheit*, 76.

<sup>863</sup> Vgl. SCHELLENBERG, *The Will to Imagine*, 101-233; es ist hierfür jedoch mehr notwendig, als ein bloß hypothetisches Annehmen, wie Cottingham anmahnt: „What this implies is that commitment, without prior epistemic guarantees, is unavoidable: we have to trust and hold fast to *this vehicle, just as we do in other central choices in our lives, such as the choice of a partner, or a career.*“ COTTINGHAM, John, *Religion, Faith and the Epistemic Bias*, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 207-

Rechtfertigung ist in diesem Sinne die entscheidende Kategorie vernünftiger Beurteilung der Religion, sondern Bewährung: „Religion bewährt sich für [den Einzelnen] darin, daß er in ihr den Weg zur Verwirklichung seiner tiefsten Lebensziele findet und sich in diesem Sinn mit ihr identifizieren kann.“<sup>864</sup>

#### 4 Fazit

In diesem abschließenden Kapitel wurden Perspektiven aufgezeigt, wie man ausgehend von Schellenbergs religionsphilosophischen Annahmen religiöse Überzeugungen rechtfertigen kann, ohne über ausreichende Evidenzen dafür zu verfügen. Vorbehaltlich einer befriedigenden Lösung des Theodizeeproblems (worauf sich m. E. alle Argumente Schellenbergs gegen die Existenz Gottes zurückführen lassen) kann auch der Glaube an Gott damit gegen kritische Anfragen von Seiten der Vernunft verteidigt werden. Die Möglichkeit, dass Überzeugungen ohne Evidenzen bestehen, ist bei Schellenberg zweifach abgesichert. Wie sich gezeigt hat, kann man *faith that* im Sinne des Überzeugtseins verstehen. Diese Einstellung wird von Schellenberg nicht nur rein instrumentell konstruiert, sondern ist eine robuste propositionale Einstellung, die so eng an *belief that* angelehnt ist, dass der Unterschied dazu im Letzten nicht mehr verständlich gemacht werden kann. Zudem ist unzweifelhaft, dass auch *belief that* ohne evidentielle Stützung bestehen kann. Der Rechtfertigung nicht-evidentieller Überzeugungen steht im Prinzip auch nichts mehr im Wege, nachdem die zwei Haupteinwände Schellenbergs entkräftet wurden. Durch eine so geartete Rechtfertigung droht nämlich keineswegs die Gefahr massenhafter, durch philosophische Empfehlung ausgelöster, Selbsttäuschung. Auch führt dies nicht zu einer Willkür, die Wunschdenken dem nüchternen Abwagen von Belegen gleichstellt. Durch die Kategorie der Bewährung, die dem besonderen Charakter religiöser Überzeugungen als umfassenderer Zugang zur Wirklichkeit angemessener ist, kann der Vernunftcharakter solcher Überzeugungen sichergestellt werden. Damit sind Möglichkeiten angedeutet (mehr zu tun kann nicht Anspruch dieses Ausblicks sein), wie man Religion als rationale menschliche Einstellung nach Schellenbergs Vorgaben

---

230, 228. Auch die Eigenschaft des *Ultimates*, erlösend zu sein, kann dabei eine nicht unwesentliche Rolle spielen: „Erkenntnistheoretisch gesprochen hat der Satz ‚Gott erlöst uns Menschen und die Welt von allen Übeln und Leiden‘ den Status einer transzentalen Rahmenannahme, also einer fundamentalen Annahme, die bestimmte Erfahrung erst ermöglicht, indem man alles im Lichte dieser Annahme beschreibt und deutet, und bestimmte Erfahrungen gerade erst dadurch macht, dass man an dieser Annahme festhält, selbst wenn scheinbar Erfahrungen ihr zuwiderlaufen.“ TETENS, Holm, Die Möglichkeit Gottes: Ein religionsphilosophischer Versuch, in: RÖDL, Sebastian / TEGTMEYER, Henning (Hgg.), Sinnkritisches Philosophieren, Berlin – Boston 2013, 11-38, 34f.

<sup>864</sup> Vgl. KUTSCHERA, Vernunft und Glaube, 242f; vgl dazu weiterführend SCHÄRTL, Erfahrung, Exerzitium, Autorität und Einsicht, 155-162.

aufweisen kann, ohne dabei jedoch auf seine *skeptische Religion* zurückgreifen zu müssen, die er nach der Dekonstruktion aller traditionellen Religion zu entwickeln strebt. Diese erweist sich final wohl eher als Artefakt metaphysischen Laborierens, das an seinem Anspruch, ohne Rückbindung an seit Jahrhunderten gewachsenen Praktiken und gemeinschaftlichen Ausdrucksweisen auszukommen, ebenso fulminant scheitert wie es zu Beginn aufzutreten vermeinte.

## **Literaturverzeichnis**

### **Literatur John L. Schellenbergs**

SCHELLENBERG, John L., A Reply to Wykstra, in: *Philo* 14 (2011), 101-107.

SCHELLENBERG, John L., *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca 1993.

SCHELLENBERG, John L., *Evolutionary Religion*, Oxford 2013.

SCHELLENBERG, John L., How to Make Faith a Virtue, in: CALLAHAN, Laura Frances / O'CONNOR, Timothy (Hgg.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford 2014, 74-92.

SCHELLENBERG, John L., My Stance in Philosophy of Religion, in: *Religious Studies* 49 (2013), 143-150.

SCHELLENBERG, John L., *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, Ithaca 2005.

SCHELLENBERG, John L., Reactions to MacIntosh, in: *Philo* 14 (2011), 77-84.

SCHELLENBERG, John L., Replies to My Colleagues, in: *Religious Studies* 49 (2013), 257-285.

SCHELLENBERG, John L., Skepticism As the Beginning of Religion, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 7-35.

SCHELLENBERG, John L., The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God, Oxford 2015.

SCHELLENBERG, John L., The Hiddenness Argument Revisited (I), in: *Religious Studies* 41 (2005), 201-215.

SCHELLENBERG, John L., The Hiddenness Argument Revisited (II), in: *Religious Studies* 41 (2005), 287-303.

SCHELLENBERG, John L., The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion, Ithaca 2009.

SCHELLENBERG, John L., The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism, Ithaca 2007.

SCHELLENBERG, John L. / DRAPER, Paul, Introduction, in: Dies. (Hgg.), *Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays*, Oxford 2017, 1-11.

LEFTOW, Brian / ANDERSON, Pamela Sue / SCHELLENBERG, John L., Whither philosophy of Religion?, in: Religious Studies 51 (2015), 441-454.

### **Sekundärliteratur**

ACHINSTEIN, Peter, Concepts of Evidence, in: Ders. (Hg.), Concepts of Evidence, New York 1983, 145-174.

ADAMS, Robert Merrihew, Finite and Infinite Goods: A Framework for Ethics, New York 1999.

ALBERT, Hans, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen <sup>5</sup>1991.

ALSTON, William P., A Realist Conception of Truth, New York 1996.

ALSTON, William P., Beyond „Justification“: Dimensions of Epistemic Evaluation, Ithaca 2005.

ALSTON, William P., Epistemic Desiderata, in: Philosophy and Phenomenological Research 53 (1993), 527-551.

ALSTON, William P., Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience, Ithaca 1993.

ALSTON, William P., Swinburne on Faith and Belief, in: PADGETT, Alan G. (Hg.), Reason and the Christian Religion: Essays in Honour of Richard Swinburne, Oxford 1994, 21-37.

ALSTON, William P., The Deontological Conception of Epistemic Justification, in: TOMBERRLIN, James E., Philosophical Perspectives, Bd. 2: Epistemology, Atascadero 1988, 261-299.

ALSTON, William P., The Deontological Conception of Epistemic Justification, in: Ders., Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge, Ithaca 1989, 115-152.

ANSCOMBE, G. E. M., On the Grammar of „Enjoy“, in: Dies., Metaphysics and The Philosophy of Mind, Oxford 1981, 94-100.

ANSELM VON CANTERBURY, Proslogion, übersetzt und herausgegeben von Franciscus Salesius SCHMITT, Stuttgart – Bad Cannstatt 1962.

ARMSTRONG, David Malet, A World of States of Affairs, Cambridge 1997.

ARISTOTELES, Metaphysik, übersetzt und herausgegeben von Franz F. SCHWARZ, Stuttgart 1974.

AUDI, Robert, An Internalist Theory of Normative Grounds, in: *Philosophical Topics* 29 (2001), 19-46.

AUDI, Robert, Belief, Faith and Acceptance, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 63 (2008), 87-102.

AUDI, Robert, *Epistemology: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge*, New York <sup>2</sup>2002.

AUDI, Robert, *Rationality and Religious Commitment*, Oxford 2011.

BAUMANN, Peter, Epistemic Closure, in: BERNECKER, Sven / PRITCHARD, Duncan (Hgg.), *The Routledge Companion to Epistemology*, New York 2011, 597-608.

BAUMANN, Peter, *Erkenntnistheorie*, Stuttgart <sup>3</sup>2015.

BARZ, Wolfgang, *Die Transparenz des Geistes*, Berlin 2012.

BECKER, Lawrence C., Trust as Noncognitive Security About Motives, in: *Ethics* 107 (1996), 43-61.

BAIER, Annette Claire, Trust and Antitrust, in: *Ethics* 96 (1986), 231-260.

BERGER, Peter L., *Erlösender Glaube? Fragen an das Christentum*, Berlin – New York 2004.

BERGMANN, Michael, Defeaters and Higher-Level Requirements, in: *The Philosophical Quarterly*, 55 (2005), 419-436.

BERGMANN, Michael, *Justification Without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism*, New York 2006.

BISHOP, John, *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*, Oxford 2007.

BISHOP, John, Christian Conceptions of God, in: OPPY, Graham (Hg.), *The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion*, London 2015, 138-152.

BONJOUR, Laurence, Internalism and Externalism, in: MOSER, Paul K. (Hg.), *The Oxford Handbook of Epistemology*, New York 2002, 234-263.

BONJOUR, Laurence, *The Structure of Empirical Knowledge*, Cambridge 1985.

BÖTTIGHEIMER, Christoph, *Lehrbuch der Fundamentaltheologie: Die Rationalität der Gottes-, Offenbarungs- und Kirchenfrage*, Freiburg i. Br. 2009.

BRACHTENDORF, Johannes, *Der Begriff der Unendlichkeit und die Metaphysik der All-Einheit*, in: BRACHTENDORF, Johannes / MÖLLENBECK, Thomas / NICKEL, Gregor / SCHAEDE, Stephan (Hgg.), *Unendlichkeit: Interdisziplinäre Perspektiven*, Tübingen 2008, 23-45.

BRENDEL, Elke, *Wissen*, Berlin – Boston 2013.

BRUECKNER, Anthony, ~K~SK, in: *Philosophical Issues* 21 (2011), 74-89.

BRÜNTRUP, Godehard, *Das Leib-Seele-Problem: Eine Einführung*, Stuttgart <sup>5</sup>2016.

BUCHAK, Lara, *Can It Be Rational to Have Faith?*, in: CHANDLER, Jake / HARRISON, Victoria S. (Hgg.), *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford 2012, 225-247.

BUCHAK, Lara, *Faith and Steadfastness in the Face of Counter-Evidence*, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 81 (2017), 113-133.

BUCHHEIM, Thomas, *Philosophie und die Frage nach Gott*, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 55 (2013), 121-135.

BYRNE, Peter, Rez. zu SCHELLENBERG, John L., *Prolegomena to a Philosophy of Religion*, in: *Religious Studies* 43 (2007), 242-246.

CARNAP, Rudolf, *Testability and Meaning*, in: *Philosophy of Science* 3 (1936), 419-471.

CARRUTHERS, Peter, *Language, Thought and Consciousness: An Essay in Philosophical Psychology*, Cambridge 1997.

CHIGNELL, Andrew, *Prolegomena to Any Future Non-Doxastic Religion*, in: *Religious Studies* 49 (2013), 195-207.

CHISHOLM, Roderick M., *Knowledge and Belief: „De Dicto“ and „De Re“*, in: *Philosophical Studies* 29 (1976), 1-20.

CHISHOLM, Roderick M., *Theory of Knowledge*, Englewood Cliffs <sup>3</sup>1989.

CHRISTENSEN, David, *Disagreement, Question-Begging and Epistemic Self-Criticism*, in: *Philosophers' Imprint* 11 (2011).

CHRISTENSEN, David, Epistemology of Disagreement: The Good News, in: Philosophical Review 116 (2007), 187-217.

CHRISTENSEN, David, Higher-Order Evidence, in: Philosophy and Phenomenological Research 81 (2010), 185-215.

CLARKE, Peter B. / BYRNE, Peter, Religion Defined and Explained, New York 1993.

CLAYTON, Philip, Between Skepticism and Faith: Evolution, Peirce, and Religious Belief, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), Skeptical Faith, Tübingen 2012, 75-84.

CLAYTON, Philip, The Hiddenness of God in Spinoza: A Case Study in Transcendence and Immanence, Absence and Presence, in: DALFERTH, Ingolf U. (Hg.), The Presence and Absence of God, Tübingen 2009, 67-79.

CLAYTON, Philip, Das Gottesproblem, Bd. 1: Gott und Unendlichkeit in der neuzeitlichen Philosophie, München – Paderborn 1996.

COCKAYNE, Joshua / EFIRD, David / MOLTO, Daniel / TAMBURRO, Richard / WARMAN, Jack, Non-Evidential Believing and Permissivism About Evidence: A Reply to Dan-Johan Ek-lund, in: Religious Studies 53 (2017), 87-95.

COHEN, Laurence Jonathan, An Essay on Belief and Acceptance, New York 1993.

CONEE, Earl, Heeding Misleading Evidence, in: Ders. / FELDMAN, Richard, Evidentialism: Essays in Epistemology, New York 2004, 259-276.

CONEE, Earl, The Basic Nature of Epistemic Justification, in: Ders. / FELDMAN, Richard, Evidentialism: Essays in Epistemology, New York 2004, 37-52.

CONEE, Earl / FELDMAN, Richard, Interanlism Defended, in: Dies., Evidentialism: Essays in Epistemology, New York 2004, 53-82.

CRAIG, William Lane, God and Abstract Objects: The Coherence of Theism: Aseity, Cham 2017.

CRAIG, William Lane, The Calam Cosmological Argument, London – Basingstoke 1979.

CRANE, Tim, Elements of Mind: An Introduction to the Philosophy of Mind, New York 2001.

COTTINGHAM, John, Religion, Faith and the Epistemic Bias, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 207-230.

DALFERTH, Ingolf U., *Die Wirklichkeit des Möglichen: Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003.

DALFERTH, Ingolf U., *Gott: Philosophisch-theologische Denkversuche*, Tübingen 1992.

DALFERTH, Ingolf U., *Malum: Theologische Hermeneutik des Bösen*, Tübingen 2008.

DALFERTH, Ingolf U., *Über Einheit und Vielfalt des christlichen Glaubens: Eine Problemskizze*, in: HÄRLE, Wilfried / PREUL, Reiner (Hgg.), *Marburger Jahrbuch Theologie*, Bd. 4: *Glaube*, Marburg 1992, 99-137.

DAVIES, Brian, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Oxford 2004.

DAVIES, Brian, *Anselm and the Ontological Argument*, in: Ders. / LEFTOW, Brian (Hgg.), *The Cambridge Companion to Anselm*, Cambridge 2004, 157-178.

DAVIES, Martin, *Epistemic Entitlement, Warrant Transmission and Easy Knowledge*, in: WRIGHT, Crispin / DAVIES, Martin, *On Epistemic Entitlement*, in: *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 78 (2004), 220-230.

DAVIS, Stephen T., *Why God Must Be Unlimited*, in: TESSIER, Linda J. (Hg.), *Concepts of the Ultimate*, Basingstoke 1989, 3-22.

DELLA ROCCA, Michael, *Descartes, the Cartesian Circle, and Epistemology Without God*, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 70 (2005), 1-33.

DENNETT, Daniel C., *A Cure for the Common Code?*, in: Ders., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge 1978, 90-108.

DENNETT, Daniel C., *Brain, Writing and Mind Reading*, in: Ders., *Brainstorms: Philosophical Essays on Mind and Psychology*, Cambridge 1978, 39-50.

DENNETT, Daniel C., *Breaking the Spell: Religion As a Natural Phenomenon*, New York 2006.

DESCARTES, René, *Meditationes de Prima Philosophia*, übersetzt und herausgegeben von Artur BUCHENAU, unveränderter Nachdruck, Hamburg 1972.

DETEL, Wolfgang, *Warum wir nichts über Gott wissen können*, Hamburg 2018.

DILLER, Jeanine, Global and Local Atheism, in: International Journal for Philosophy of Religion 79 (2016), 7-18.

DILLER, Jeanine, The Conceptual Focus on Ultimism, in: Religious Studies 49 (2013), 221-233.

DOLEZAL, James E., God Without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness, Eugene 2011.

DORMANDY, Katherine, Die Rationalität religiöser Überzeugungen, in: GASSER, Georg / JAS-KOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 205-239.

DRAPER, Paul, Faith Without God: An Introduction to Schellenberg's Trilogy, in: Philo 14 (2011), 59-65.

DRETSKE, Fred I., Conclusive Reasons, in: Australasian Journal of Philosophy 49 (1971), 1-22.

DRETSKE, Fred I., Epistemic Operators, in: Journal of Philosophy 67 (1970), 1007-1023.

DRETSKE, Fred I., The Case Against Closure, in: STEUP, Matthias / SOSA, Ernest (Hgg.), Contemporary Debates in Epistemology, Oxford 2005, 13-26.

EKLUND, Dan-Johan, Is Non-Evidential Believing Possible?, in: Religious Studies 50 (2014), 309-320.

EKLUND, Dan-Johan, The Nature of Faith in Analytic Theistic Philosophy of Religion, in: International Journal for Philosophy of Religion 80 (2016), 85-99.

ELLIOT, James, The Power of Humility in Skeptical Religion: Why Ietsism Is Preferable to J. L. Schellenberg's Ultimism, in: Religious Studies 53 (2017), 97-116.

ENDERS, Markus, Denken des Unübertrefflichen. Die zweifache Normativität des ontologischen Gottesbegriffs, in: Jahrbuch für Religionsphilosophie 1 (2002), 50-85.

ENDERS, Markus, Ist „Religion“ wirklich undefinierbar?, in: Ders. / ZABOROWSKI, Holger (Hgg.), Phänomenologie der Religion: Zugänge und Grundfragen, München 2004, 49-87.

ENDERS, Markus, Zur Gerechtigkeit, Barmherzigkeit und Liebe des unübertrefflichen Gottes. Oder: lässt sich aus dem ontologischen Gottesbegriff ein gerecht und barmherzig richendes Wirken Gottes ableiten?, in: RESCH, Felix (Hg.), *Die Frage nach dem Unbedingten: Gott als genuines Thema der Philosophie*, Dresden 2016, 247-267.

FABRIS, Adriano, *Skepticism, Involvement, Faith: From Weischedel to Schellenberg*, in: DALFERTH, Ingolf U. / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 43-52.

FEIL, Aporie der Definierbarkeit von „Religion“, in: Ders. (Hg.), *Streitfall „Religion“: Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Münster 2000, 5-35.

FELDMAN, Richard, *Having Evidence*, in: CONEE, Earl / FELDMAN, Richard, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Oxford 2004, 219-241.

FELDMAN, Richard, *The Ethics of Belief*, in: CONEE, Earl / FELDMAN, Richard, *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Oxford 2004, 166-195.

FELDMAN, Richard, *Respecting the Evidence*, in: *Philosophical Perspectives* 19 (2005), 95-119.

FELDMAN, Richard / CONEE, Earl, *Evidentialism*, in: Dies., *Evidentialism: Essays in Epistemology*, Oxford 2004, 83-107.

FEUERBACH, Ludwig, *Das Wesen des Christentums*, herausgegeben von Werner SCHUFFENHAUER, in: *Gesammelte Werke* Bd. 5, Berlin <sup>2</sup>1984.

FIGL, Johann, Einleitung: Religionswissenschaft – Historische Aspekte, heutiges Fachverständnis und Religionsbegriff, in: Ders. (Hg.), *Handbuch der Religionswissenschaft: Religionen und ihre zentralen Themen*, Innsbruck 2003, 18-80.

FIGL, Johann, Der Begriff der Religion im Spannungsfeld zwischen Religionswissenschaft und Religionsphilosophie, in: MÜLLER, Tobias / SCHMIDT, Thomas M. (Hgg.), *Was ist Religion: Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, Paderborn 2013, 99-123.

FLEW, Antony, *The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom and Immortality*, London 1976.

FLEW, Antony, Theologie und Falsifikation, in: DALFERTH, Ingolf U. (Hg.), Sprachlogik des Glaubens: Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache, München 1974, 84-87.

FOLEY, Richard, What's Wrong with Reliabilism, in: The Monist 68 (1985), 188-201.

FOLEY, Richard, Working Without a Net: A Study of Egocentric Epistemology, New York – Oxford 1993.

FRAASSEN, Bas C. van, The Scientific Image, Oxford 1980.

FRANCES, Bryan, Discovering Disagreeing Epistemic Peers and Superiors, in: International Journal of Philosophical Studies 20 (2012), 1-21.

FRANCES, Bryan, The Reflective Epistemic Renegade, in: Philosophy and Phenomenological Research 81 (2010), 419-463.

FREUD, Sigmund, Die Zukunft einer Illusion, Leipzig <sup>2</sup>1928.

FUMERTON, Richard, Metaepistemology and Skepticism, Lanham 1995.

GABRIEL, Gottfried, Erkenntnis, Berlin – Boston 2015.

GABRIEL, Markus, An den Grenzen der Erkenntnistheorie: Die notwendige Endlichkeit des objektiven Wissens als Lektion des Skeptizismus, Freiburg i. Br. 2008.

GABRIEL, Markus, Antike und moderne Skepsis zur Einführung, Hamburg 2008.

GABRIEL, Markus, Die Erkenntnis der Welt: eine Einführung in die Erkenntnistheorie, Freiburg i. Br. 2012.

GABRIEL, Markus, Ist der Gottesbegriff des ontologischen Beweises konsistent?, in: BUCHHEIM, Thomas / HERMANNI, Friedrich / HUTTER, Axel / SCHWÖBEL, Christoph (Hgg.), Gottesbeweise als Herausforderungen für die moderne Vernunft, Tübingen 2013, 99-119.

GABRIEL, Markus, Skeptizismus und Idealismus in der Antike, Frankfurt a. M. 2009.

GÄDE, Gerhard, Eine andere Barmherzigkeit: Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Berlin <sup>2</sup>2018.

GÄDE, Gerhard, Viele Religionen – ein Wort Gottes: Einspruch gegen John Hicks pluralistische Religionstheologie, Gütersloh 1998.

GASSER, Georg / VIERTBAUER, Klaus, Die Entwicklung der analytischen Religionsphilosophie hin zur analytischen Theologie, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), *Handbuch für Analytische Theologie*, Münster 2017, 5-33.

GELLMAN, Jerome I., The Name of God, in: *Nous* 29 (1995), 536-543.

GÖCKE, Benedikt Paul, *A Theory of the Absolute*, Basingstoke 2014.

GÖCKE, Benedikt Paul, The Paraconsistent God, in: SCHÄRTL, Thomas / TAPP, Christian / WEGENER, Veronika (Hgg.), *Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God*, Münster 2016, 177-199.

GRAF, Friedrich Wilhelm, *Missbrauchte Götter: Zum Menschenbilderstreit in der Moderne*, München 2009.

GRÄTZEL, Stephan / KREINER, Armin, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 1999.

GRECO, John, Reflective Knowledge and the Pyrrhonian Problematic, in: TURRI, John (Hg.), *Virtuous Thoughts: The Philosophy of Ernest Sosa*, Dodrecht u. a. 2013, 179-191.

GRIFFIOEN, Amber, (Ad-)venture in Faith: A Critique of Bishop's Doxastic-Venture Model, in: *Religious Studies* 51 (2015), 513-529.

GRIFFIOEN, Amber, Prolegomena zu einer jeden künftigen „(Nicht-)Metaphysik“ der Religion: (Anti-)Realismus, (Non-)Kognitivismus und die religiöse Imagination, in: GUTSCHMIDT, Rico / RENTSCH, Thomas (Hgg.), *Gott ohne Theismus?: Neue Positionen zu einer zeitlosen Frage*, Münster 2016, 127-147.

GRIFFITHS, Paul J., Nontheistic Conceptions of the Divine, in: WAINWRIGHT, William J. (Hg.), *The Oxford Handbook of Philosophy of Religion*, New York 2005, 59-79.

GRÖSSL, Johannes, Die Freiheit des Menschen als Risiko Gottes: Der Offene Theismus als Konzeption der Vereinbarkeit von göttlicher Allwissenheit und menschlicher Freiheit, Münster 2015.

GRUNDMANN, Thomas, *Analytische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Berlin 2008.

GRUNDMANN, Thomas, *Der Wahrheit auf der Spur: Eine Verteidigung des erkenntnistheoretischen Externalismus*, Paderborn 2003.

GRUNDMANN, Thomas, Internalismus und Externalismus der Rechtfertigung, in: KOMPA, Niko / SCHMORANZER, Sebastian (Hgg.), *Grundkurs Erkenntnistheorie*, Münster 2014, 63-79.

GRÜNSCHLOSS, Andreas, Religionswissenschaft als Welt-Theologie: Wilfred Cantwell Smiths interreligiöse Hermeneutik, Göttingen 1994.

HACKING, Ian, *Die Bedeutung der Sprache für die Philosophie*, Königstein 1984.

HARDIN, Russell, *Trust and Trustworthiness*, New York 2002.

HARMAN, Gilbert, *Thought*, Princeton 1974.

HEINRICH, Elisabeth, *Religionskritik in der Neuzeit: Hume, Feuerbach, Nietzsche*, Freiburg i. Br. – München 2001.

HEIM, S. Mark, *The Depth of the Riches: A Trinitarian Theology of Religious Ends*, Grand Rapids 2001.

HELLER, Christian, John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen: Darstellung und Analyse – Diskussion – Rezeption, Münster 2001.

HERMANNI, Friedrich, *Das Böse und die Theodizee: eine philosophisch-theologische Grundlegung*, Gütersloh 2002,

HERMANNI, Friedrich, *Metaphysik: Versuche über letzte Fragen*, Tübingen 2011.

HERTZBERG, Lars, *On the Attitude of Trust*, in: *Inquiry* 31 (1988), 307-322.

HICK, John, *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*, London 1989.

HICK, John, *Evil and the God of Love*, London 1985.

HICK, John, *Religious Pluralism*, in: MARTIN, Raymond / BERNARD, Christopher (Hgg.), *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*, New York 2003, 501-510.

HICK, John, *Response to Hasker*, in: CLARK, Kelly James / VANARRAGON, Raymond J. (Hgg.), *Evidence and Religious Belief*, New York 2011, 199-201.

HINTIKKA, Jaakko, *Knowing that One Knows*, in: *Synthese* 21 (1970), 141-162.

HISKES, Anne L., Van Fraassen's Constructive Empiricist Philosophy of Science and Religious Belief: Prospects for a Unified Epistemology, in: ALSTON, William P. (Hg.), *Realism and Antirealism*, New York 2002, 238-252.

HOBBES, Thomas, *Leviathan*, herausgegeben von Hermann KLENNER, übersetzt von Jutta SCHLÖSSER, Hamburg 1996.

HOFFMAN, Joshua / ROSENKRANTZ, Gary S., *The Divine Attributes*, Oxford – Malden 2002.

HOFFMANN, Veronika, Zweifel, Säkularität und Identität, in: Dies. (Hg.), *Nachdenken über den Zweifel: Theologische Perspektiven*, Ostfildern 2017, 21-35.

HOWARD-SNYDER, Daniel, Does Faith entail Belief?, in *Faith and Philosophy* 33 (2016), 142-162.

HOWARD-SNYDER, Daniel, Introduction, in: *Religious Studies* 49 (2013), 141-142.

HOWARD-SNYDER, Daniel, Propositional Faith: What It Is and What It Is Not, in: *American Philosophical Quarterly* 50 (2013), 357-372.

HOWARD-SNYDER, Daniel, Schellenberg on Propositional Faith, in: *Religious Studies* 49 (2013), 181-194.

HOWARD-SNYDER, Daniel, Who or What Is God, According to John Hick?, in: *Topoi* 36 (2017), 571-586.

HUME, David, *A Treatise of Human Nature*, herausgegeben von David Fate NORTON / Mary J. NORTON, Oxford – New York 2000.

HUME, David, *Die Naturgeschichte der Religion*, herausgegeben und übersetzt von Lothar KREIMENDAHL, Hamburg 2000.

INWAGEN, Peter van, *Metaphysics*, Boulder – Oxford <sup>2</sup>2002.

INWAGEN, Peter van, Modal Epistemology, in: Ders., *Ontology, Identity, and Modality: Essays in Metaphysics*, Cambridge 2001, 243-258.

INWAGEN, Peter van, Ontological Arguments, in: Ders., *God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology*, Ithaca 1995, 22-41.

INWAGEN, Peter van, We're Right. They're Wrong, in: FELDMAN, Richard / WARFIELD, Ted A. (Hgg.), *Disagreement*, New York 2010, 10-28.

INWAGEN, Peter van, What Is the Problem of the Hiddenness of God?, in: HOWARD-SNYDER, Daniel / MOSER, Paul K. (Hgg.), *Divine Hiddenness: New Essays*, Cambridge 2002, 24-32.

JAMES, William, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, London 1912.

JAMES, William, The Will to Believe, in: JAMES, William (Hg.), *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*, London 1937, 1-31.

JONES, Karen, Trust As an Affective Attitude, in: *Ethics* 107 (1996), 4-25.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Werkausgabe Bd. III und IV, herausgegeben Von Wilhelm WEISCHEDEL, Frankfurt a. M. 1986.

KANZIAN, Christian, Is „Person“ a Sortal Term?, in: GASSER, Georg / STEFAN, Matthias (Hgg.), *Personal Identity: Complex or Simple?*, Cambridge 2012, 192-205.

KAPLAN, Stephen, *Different Paths, Different Summits: A Model of Religious Pluralism*, Lanham 2002.

KEIL, Geert, Metaphysischer, szientifischer, analytischer und Aristotelischer Naturalismus, in: HÄHNEL, Martin (Hg.), *Aristotelischer Naturalismus*, Stuttgart 2017, 42-66.

KELLY, Thomas, *Consensus Gentium: Reflections on the „Common Consent“ Argument for the Existence of God*, in: CLARK, Kelly James / VANARRAGON, Raymond J. (Hgg.), *Evidence and Religious Belief*, New York 2011, 135-156.

KELLY, Thomas, Evidence: Fundamental Concepts and the Phenomenal Conception, in: *Philosophy Compass* 3/5 (2008), 933-955.

KELLY, Thomas, The Epistemic Significance of Disagreement, in: *Oxford Studies in Epistemology*, Bd. 1, Oxford 2005, 167-196.

KEMMERLING, Andreas, *Glauben: Essay über einen Begriff*, Frankfurt a. M. 2017.

KIM, Jaegwon, What Is „Naturalized Epistemology“?, in: TOMBERLIN, James (Hg.), *Philosophical Perspectives*, Bd. 2: *Epistemology*, Atascadero 1988, 381-405.

KLEIN, Peter, When Infinite Regresses Are *Not* Vicious, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 63 (1993), 718-729.

KLEIN, Peter, Scepticism and Closure: Why the Evil Genius Argument Fails, in: Philosophical Topics (23) 1995, 213-236.

KNAUER, Peter, Der Glaube kommt vom Hören: Ökumenische Fundamentaltheologie, Norderstedt <sup>7</sup>2015.

KORITENSKY, Andreas, Glaube, Vernunft und Charakter: Virtue Epistemology als religionsphilosophische Erkenntnistheorie, Stuttgart 2018.

KORITENSKY, Andreas, Ist die analytische Religionsphilosophie zu rationalistisch?: Glaube und Vernunft in der analytischen Religionsphilosophie, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), Handbuch für Analytische Theologie, Münster 2017, 105-130.

KORITENSKY, Andreas, John Henry Newmans Theorie der religiösen Erkenntnis, Stuttgart 2011.

KORITENSKY, Andreas, Wittgensteins Phänomenologie der Religion: Zur Rehabilitierung religiöser Ausdrucksformen im Zeitalter der wissenschaftlichen Weltanschauung, Stuttgart 2002.

KÖRTNER, Ulrich H. J., Dogmatik, Leipzig 2018.

KREEFT, Peter / TACELLI, Ronald K., Handbook of Christian Apologetics: Hundreds of Answers to Crucial Questions, Downers Grove 1994.

KREINER, Armin, Das wahre Antlitz Gottes: oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen, Freiburg i. Br. 2006.

KREINER, Armin, Ende der Wahrheit?: Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg i. Br. 1992.

KREINER, Armin, Formen analytischer Rationalität, in: KRUCK, Günter (Hg.), Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis: Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart, Mainz 2003, 197-212.

KREINER, Armin, Gott im Leid: Zur Stichhaltigkeit der Theodizee-Argumente, Freiburg i. Br. 2005.

KREINER, Armin, Von Gott reden in unübersichtlichen Zeiten, in: VIERTBAUER, Klaus / SCHMIDINGER, Heinrich (Hgg.), Glauben denken: Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 223-240.

KRETZMAN, Norman, Why Would God Create Anything at All?, in: TIMPE, Kevin (Hg.), Arguing About Religion, New York 2009, 386-399.

KUHN, Thomas, The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962.

KUNZ, Erhard, Glaubwürdigkeitserkenntnis und Glaube (analysis fidei), in: KERN, Walter / POTTMEYER, Hermann J. / SECKLER, Max (Hgg.), Handbuch der Fundamentaltheologie, Bd. 4: Traktat theologische Erkenntnislehre, Tübingen <sup>2</sup>2000, 301-330.

KUTSCHERA, Franz von, Drei Dimensionen des Bewusstseins, Münster 2014.

KUTSCHERA, Franz von, Grundfragen der Erkenntnistheorie, Berlin – New York 1981.

KUTSCHERA, Franz von, Ungegenständliches Erkennen, Paderborn 2012.

KUTSCHERA, Franz von, Vernunft und Glaube, Berlin – New York 1991.

KVANVIG, Jonathan L., The Value of Knowledge and the Pursuit of Understanding, New York 2003.

LASONEN-AARNIO, Maria, Higher-Order Evidence and the Limits of Defeat, in: Philosophy and Phenomenological Research 88 (2014), 314-345.

LASONEN-AARNIO, Maria, The Dogmatism Puzzle, in: Australasian Journal of Philosophy 92 (2014), 417-432.

LAW, Stephen, The X-Claim Argument Against Religious Belief, in: Religious Studies 54 (2018), 15-35.

LEFTOW, Brian, Anselms's Perfect-Being Theology, in: DAVIES, Brian / LEFTOW, Brian (Hgg.), The Cambridge Companion to Anselm, Cambridge 2004, 132-156.

LEFTOW, Brian, God and Necessity, Oxford 2012.

LEFTOW, Brian, Why Perfect Being Theology?, in: International Journal for Philosophy of Religion 69 (2011), 103-118.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm, Monadologie, übersetzt von Artur BUCHENAU, herausgegeben von Herbert HERRING, 2. verbesserte Auflage, Hamburg 1982.

LEITE, Adam, On Justifying and Being Justified, in: *Philosophical Issues* 14 (2004), 219-253.

LÖFFLER, Winfried, Argumente für Gottes Existenz und ihre Bedeutung für Theologie und Glaube, in: GASSER, Georg / JASKOLLA, Ludwig / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), *Handbuch für Analytische Theologie*, Münster 2017, 159-187.

LÖFFLER, Winfried, *Einführung in die Logik*, Stuttgart 2008.

LÖFFLER, Winfried, *Einführung in die Religionsphilosophie*, Darmstadt 2006.

LOICHINGER, Alexander, *Ist der Glaube vernünftig?: Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, Bd. 1, München 1999.

LOUX, Michael, J. / CRISP, Thomas M., *Metaphysics: A Contemporary Introduction*, New York 2017.

LYCAN, William G., Tacit Belief, in: BOGDAN, Radu J. (Hg.), *Belief: Form, Content and Function*, Oxford 1986, 61-82.

MACINTOSH, Jack J, Sceptical Ultimism, or Not So Sceptical Atheism, in: *Philo* 14 (2011), 66-76.

MACKIE, John L., *Das Wunder des Theismus*, Stuttgart 1985.

MALCOLM, Finlay, Can Fictionalists Have Faith?, in: *Religious Studies* 54 (2018), 215-232.

MALCOLM, Norman, Anselm's Ontological Arguments, in: *Philosophical Review* 69 (1960), 41-62.

MANSON, Richard, *The God of Spinoza: A Philosophical Study*, Cambridge 1997.

MATHESON, Jonathan, Conciliatory Views of Disagreement and Higher-Order-Evidence, in: *Episteme* 6 (2009), 269-279.

MCGINN, Colin, *Die Grenzen vernünftigen Fragens: Grundprobleme der Philosophie*, Stuttgart 1996.

MCCREARY, Mark L., Schellenberg on Divine Hiddenness and Religious Skepticism, in: *Religious Studies* 46 (2010), 207-225.

McGINNIS, Jon, The Hiddleness of „Divine Hiddleness“: Divine Love in Medieval Islamic Lands, in: GREEN, Adam / STUMP, Eleonore (Hgg.), *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*, Cambridge 2015, 157-174.

MEIXNER, Uwe, A Cosmo-Ontological Argument for the Existence of a First Cause – Perhaps God, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 4 (2012), 169-178.

MEIXNER, Uwe, *Einführung in die Ontologie*, Darmstadt 2004.

MEIXNER, Uwe, *Modalität: Möglichkeit, Notwendigkeit, Essentialismus*, Frankfurt a. M. 2008.

MOORE, G. Edward, Proof of an External World, in: Ders., *Philosophical Papers*, London 1959, 127-150.

MORRIS, Thomas V., *Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology*, Notre Dame – London 1991.

MORRIS, Thomas V., Perfect Being Theology, in: *Nous* 21 (1987), 19-30.

MOURAD, Ronney, Choosing to Believe, in: *International Journal for Philosophy of Religion* 63 (2008), 55-69.

MUGG, Joshua, In Defense of the Belief-Plus Model of Propositional Faith, in: *European Journal for Philosophy of Religion* 8 (2016), 201-219.

MÜLLER, Klaus, Gott – größer als der Monotheismus?: Kosmologie, Neurologie und Atheismus als Anamnese einer verdrängten Denkform, in: MÜLLER, Klaus /MEIER-HAMIDI, Frank (Hgg.), *Persönlich und alles zugleich: Theorien der All-Einheit und christliche Gottrede*, Regensburg 2010, 9-46.

MÜLLER, Klaus, *Gottes Dasein denken: Eine philosophische Gotteslehre für heute*, Regensburg 2001.

MÜLLER, Klaus, Streit um Gott: Politik, Poetik und Philosophie im Ringen um das wahre Gottesbild, Regensburg 2006.

MÜLLER, Tobias, Eigenverständnis, Fremdverständnis und wissenschaftliche Begriffsbestimmung von Religion. Über die Möglichkeit eines allgemeinen Religionsbegriffs, in: DERS., / SCHMIDT, Thomas M. (Hgg.), *Was ist Religion?: Beiträge zur aktuellen Debatte um den Religionsbegriff*, Paderborn 2013, 157-177.

MUMFORD, Stephen, *Dispositions*, Oxford – New York 2003.

MUSGRAVE, Alan, *Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus: Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie*, Tübingen 1993.

NEUNER, Peter, Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: KERN, Walter / POTTMEYER, Hermann J. / SECKLER, Max (Hgg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 4: *Traktat theologische Erkenntnislehre*, Tübingen <sup>2</sup>2000, 23-36.

NICKEL, Philip J., Voluntary Belief on a Reasonable Basis, in: *Philosophy and Phenomenological Research* 81 (2010), 312-334.

NIEDERBACHER, Bruno, *Glaube als Tugend bei Thomas von Aquin: Erkenntnistheoretische und religionsphilosophische Interpretationen*, Stuttgart 2004.

O'CONNOR, Timothy, *Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency*, Malden 2008.

O'CONNOR, D.J. / CARR, Brian, *Introduction to the Theory of Knowledge*, Sussex 1982.

OPPY, Graham, *Describing Gods: An Investigation of Divine Attributes*, Cambridge 2014.

OPPY, Graham, *Naturalism and Religion: A Contemporary Philosophical Investigation*, London – New York 2018.

OPPY, Graham, Über die Aussichten erfolgreicher Beweise für Theismus oder Atheismus, in: BROMAND, Joachim / KREIS, Guido (Hgg.), *Gottesbeweise: von Anselm bis Gödel*, Berlin 2011, 599-642.

ORTEGA, Daniel Menchaca, Der Pyrrhonismus und die selbstbezogene Negation. Ansätze für eine Grundbestimmung der philosophischen Skepsis, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 71 (2017), 536-559.

OVERGAARD, Søren / GILBERT, Paul / BURWOOD, Stephen, *An Introduction to Metaphilosophy*, Cambridge 2013.

PAUEN, Michael, *Grundprobleme der Philosophie des Geistes: Eine Einführung*, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>2001.

PENELHUM, Terence, *Reason and Religious Faith*, Boulder 1995.

PENG-KELLER, Simon, Gottvertrauen und Heilsgewissheit bei Thomas von Aquin und Meister Eckhart, in: DALFERTH, Ingolf U. / PENG-KELLER, Simon (Hgg.), Gottvertrauen: Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i. Br. 2012, 129-162.

PENG-KELLER, Simon, Vertrauensprobleme, Vertrauensformen und Vertrauensforschung: Versuch eines Überblicks, in: Ders. / HUNZIKER, Andreas (Hgg.), Vertrauen verstehen, Hermeneutische Blätter 1/2, Zürich 2010, 5-21.

PERLER, Dominik, Zweifel und Gewissheit: skeptische Debatten im Mittelalter, Frankfurt a. M. 2006.

PLANTINGA, Alvin, Does God Have a Nature?, Milwaukee 1980.

PLANTINGA, Alvin, Warrant and Proper Function, New York 1993.

PLANTINGA, Alvin, Warrant: The Current Debate, New York – Oxford 1993.

PLANTINGA, Alvin, Warranted Christian Belief, New York 2000.

PLANTINGA, Alvin, Warranted Christian Belief. The Aquinas/Calvin Model, in: BRÜNTRUP, Godehard / TACELLI, Ronald (Hgg.), The Rationality of Theism: Studies in Philosophy and Religion, Dodrecht 1999, 125-143.

PLANTINGA, Alvin, Where the Conflict Really Lies: Science, Religion and Naturalism, Oxford 2011.

POHLE, Joseph / neubearbeitet von GUMMERSBACH, Josef, Lehrbuch der Dogmatik, Bd. 1, Paderborn <sup>10</sup>1952.

POLLOCK, John, L., Contemporary Theories of Knowledge, Totowa 1986.

POPKIN, Richard, David Hume: Sein Pyrrhonismus und seine Kritik des Pyrrhonismus, in: KULENKAMPFF, Jens (Hg.), David Hume: Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand, Berlin 1997, 215-251.

PRICE, Henry H., Belief, London – New York 1969.

PUNTEL, Lorenz Bruno, „Wie kommt der Gott in die Philosophie?“ (Heidegger). Eine kritisch-systematische Betrachtung, in: RESCH, Felix (Hg.), Die Frage nach dem Unbedingten: Gott als genuines Thema der Philosophie, Dresden 2016, 163-196.

PUTNAM, Hilary, Vernunft, Wahrheit und Geschichte, Frankfurt a. M. 1982.

READ, Rupert, On Philosophy's (lack of) Progress: From Plato to Wittgenstein (and Rawls), in: *Philosophy* 85 (2010), 341-367.

RENUSCH, Anita, *Der eigene Glaube und der Glaube der anderen: Philosophische Herausforderungen religiöser Vielfalt*, Freiburg i. Br. – München 2014.

RESCHER, Nicholas, Grenzen der wissenschaftlichen Erkenntnis, in: Ders., *Philosophische Vorstellungen: Studien über die menschliche Erkenntnis*, Frankfurt a. M. 2012, 91-117.

RESCHER, Nicholas, *Scepticism: A Critical Reappraisal*, Totowa 1980

RICKEN, FRIEDO, *Antike Skeptiker*, München 1994.

RICKEN, Friedo, Der Religionsbegriff in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion, in: Ders., *Glauben weil des vernünftig ist*, Stuttgart 2007, 11-25.

RICKEN, Friedo, *Religionsphilosophie*, Stuttgart 2003.

RÖD, Wolfgang, *Descartes: Die Genese des Cartesianischen Rationalismus*, München <sup>3</sup>1995.

RODGERS, Michael Ch., *A Response to John L. Schellenberg*, in: DALFERTH, Ingolf / RODGERS, Michael Ch. (Hgg.), *Skeptical Faith*, Tübingen 2012, 37-41.

ROTTSCHAEFER, William A., Schellenberg's Evolutionary Religion: How Evolutionary and How Religious?, in: *Religious Studies* 52 (2016), 475-496.

RUSSEL, Bruce, *Epistemic and Moral Duty*, in: STEUP, Matthias (Hg.), *Knowledge, Truth and Duty*, New York 2001, 34-48.

RYLE, Gilbert, *Der Begriff des Geistes*, Stuttgart <sup>2</sup>1973.

SAVIGNY, Eike von, Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“, Frankfurt a. M. <sup>2</sup>1996.

SCHAEFFLER, Richard, Auf dem Weg zu einem philosophischen Begriff der Religion, in: KERN, Walter (Hg.), *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Bd. 1: *Traktat Religion*, Tübingen <sup>2</sup>2000, 33-46.

SCHÄRTL, Thomas, *Analysis Fidei und Analytische Philosophie*, in: KRUCK, Günter / VALENTIN, Joachim (Hgg.), *Rationalitätstypen in der Theologie*, Freiburg i. Br. 2017, 95-147.

SCHÄRTL, Thomas, *Erfahrung, Exerzitium, Autorität und Einsicht. Überlegungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen*, in: BORMANN, Franz-Josef / IRLENBORN,

Bernd (Hgg.), Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft: Zur Rolle des Christentums in der pluralistischen Gesellschaft, Freiburg i. Br. 2008, 132-173.

SCHÄRTL, Thomas, Glaube und Vernunft: Rationalität ohne (Letzt-)Begründung, in: WENDEL, Saskia / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), Gott – Selbst – Bewusstsein: Eine Auseinandersetzung mit der philosophischen Theologie Klaus Müllers, Regensburg 2015, 27-56.

SCHÄRTL, Thomas, Glaubens-Überzeugungen: Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007.

SCHÄRTL, Thomas, Gott Glauben – Gott Denken, in: VIERTBAUER, Klaus / SCHMIDINGER, Heinrich (Hgg.), Glauben denken: Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 259-288.

SCHÄRTL, Thomas, Introduction: Rethinking the Concept of a Personal God, in: SCHÄRTL, Thomas / TAPP, Christian / WEGENER, Veronika (Hgg.), Rethinking the Concept of a Personal God: Classical Theism, Personal Theism, and Alternative Concepts of God, Münster 2016, 3-31.

SCHÄRTL, Thomas, „Negationes non summe amamus“: Eine sprachlogische Annäherung an das Konzept negativer Theologie, in: HALBMAYR, Alois / HOFF, Gregor Maria (Hgg.), Negative Theologie heute?: Zum aktuellen Stellenwert einer umstrittenen Tradition, Freiburg i. Br. 2008, 54-90.

SCHÄRTL, Thomas, Wahrheit und Gewissheit: Zur Eigenart religiösen Glaubens, Kevelaer 2004.

SCHÄRTL, Thomas, Was heißt es, überzeugt zu sein?: Anmerkungen zur rationalen Verantwortung für religiöse Überzeugungen, in: Theologie und Philosophie 79 (2004), 200-217.

SCHÄRTL, Thomas / AUERNHAMMER, Franziska, Gottesbegriff und Religionskritik: Alte Muster in neuen Konzepten, in: Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft 98 (2014), 195-215.

SCHÄUFELE, Wolf-Friedrich, *Fiducia* bei Martin Luther, in: DALFERTH, Ingolf U. / PENGKELLER, Simon, Gottvertrauen: Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i. Br. 2012, 163-181.

SCHIFFER, Stephen, *The Things We Mean*, New York 2003.

SCHMIDT, Josef, *Philosophische Theologie*, Stuttgart 2003

SCHMIDT, Karsten, Religionsdefinitionen im Dialog – definieren und doch nicht definieren, in: MÜLLER, Tobias / SCHMIDT, Karsten / SCHÜLER, Sebastian (Hgg.), Religion im Dialog: Interdisziplinäre Perspektiven – Probleme – Lösungsansätze, Göttingen 2009, 77-112.

SCHMIDT-LEUKEL, Perry, Die Vielfalt der Gottesbilder als Problem pluralistischer Religionstheologie, in: SOUVIGNIER, Georg / LÜKE, Ulrich / SCHNACKENBURG, Jürgen / MEISINGER, Hubert (Hgg.), Gottesbilder an der Grenze zwischen Naturwissenschaft und Theologie, Darmstadt 2009, 54-70.

SCHÖNBAUMSFELD, Genia, *A Confusion of the Sphere: Kierkegaard and Wittgenstein on Philosophy and Religion*, New York 2007.

SCHÖNBAUMSFELD, Genia, *The Illusion of Doubt*, Oxford 2016.

SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Gott ohne Grenzen: Eine christliche und pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 2005.

SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Theologie der Religionen: Probleme, Optionen, Argumente*, Frankfurt a. M. 1997.

SCHULZ, Heiko, *Theorie des Glaubens*, Tübingen 2001.

SEIBERT, Christoph, *Religion im Denken von William James: eine Interpretation seiner Philosophie*, Tübingen 2009.

SEXTUS EMPIRICUS, *Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*, eingeleitet und übersetzt von Malte HOSSENFELDER, Frankfurt a. M. 1985.

SMITH, Wilfred Cantwell, *Belief and History*, Charlottesville <sup>2</sup>1985.

SMITH, Wilfred Cantwell, *Faith and Belief*, Princeton <sup>2</sup>1987.

SMITH, Wilfred Cantwell, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis <sup>3</sup>1991.

SPINOZA, Baruch de, *Ethica, ordine geometrico demonstrata*, übersetzt und herausgegeben von Wolfgang BARTUSCHAT, Hamburg 1999.

SPRIGGE, Timothy L.S., *The God of Metaphysics: Being a Study of the Metaphysics and Religious Doctrines of Spinoza, Hegel, Kierkegaard, T.H. Green, Bernard Bosanquet, Josiah Royce, A.N. Whitehead, Charles Hartshorne, and Concluding with a Defence of Pantheistic Idealism*, Oxford 2006.

- STROUD, Barry, *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford 1984.
- STUMP, Eleonore, *Die Einfachheit Gottes und Thomas von Aquins Quanten-Metaphysik*, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), *Eigenschaften Gottes: Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 231-250.
- STRIET, Magnus, *Skepsis im Glauben: Warum der Zweifel unvermeidlich ist*, in: Herder Korrespondenz Spezial (2014), 50-53.
- SWINBURNE, Richard, Art. Religion, *Problems of the Philosophy of*, in: HONDERICH, Ted (Hg.), *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995, 763-765.
- SWINBURNE, Richard, *Epistemic Justification*, Oxford 2001.
- SWINBURNE, Richard, *Faith and Reason*, Oxford 1981.
- SWINBURNE, Richard, *Faith and Reason*, Oxford 2005.
- SWINBURNE, Richard, *Responsibility and Atonement*, Oxford 1989.
- SWINBURNE, Richard, *The Christian God*, Oxford 1994.
- SWINBURNE, Richard, *The Evolution of the Soul*, Oxford 1990.
- SWINBURNE, Richard, *The Existence of God*, Oxford 2004.
- TALIAFERRO, Charles, *Contemporary Philosophy of Religion*, Malden 1998.
- TAPP, Christian, *Infinity in Mathematics and Theology*, in: *Theology and Science* 9 (2011), 91-100.
- TAPP, Christian, *Philosophische Gotteserkenntnis nach Thomas von Aquin*, in: *Philosophisches Jahrbuch* 123 (2016), 426-442.
- TAPP, Christian, *Reference to an Infinite Being*, in: SCHÖNECKER, Dieter (Hg.), *Plantinga's „Warranted Christian Belief“: Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga*, Berlin – Boston 2015, 41-64.
- TAPP, Christian, *Unendlichkeit Gottes*, in: MARSCHLER, Thomas / SCHÄRTL, Thomas (Hgg.), *Eigenschaften Gottes: Ein Gespräch zwischen systematischer Theologie und analytischer Philosophie*, Münster 2016, 129-151.
- TAPP, Christian / BUSSOTTI, Paolo, *The Influence of Spinoza's Concept of Infinity on Cantor's Set Theory*, in: *Studies in History and Philosophy of Science* 40 (2009), 25-35, 26-28.

TEGTMEYER, Gott, Geist, Vernunft: Prinzipien und Probleme der Natürlichen Theologie, Tübingen 2013.

TETENS, Holm, Descartes und Chalmers über Dualismus: Ein argumentationstheoretisches Lehrstück, in: Theologie und Philosophie 90 (2015), 83-95.

TETENS, Holm, Die Möglichkeit Gottes: Ein religionsphilosophischer Versuch, in: RÖDL, Sebastian / TEGTMEYER, Henning (Hgg.), Sinnkritisches Philosophieren, Berlin – Boston 2013, 11-38.

TETENS, Holm, „Was wäre denn sonst der Mühe wert zu begreifen, wenn Gott unbegreiflich ist?“, in: LIESSMANN, Konrad Paul (Hg.), Über Gott und die Welt: Philosophieren in unruhiger Zeit, Wien 2017, 106-124.

THOMAS VON AQUIN, Summa Theologiae, vollständige, ungetkürzte deutsch-lateinische Ausgabe, Salzburg – Graz 1933f.

TUGENDHAT, Ernst, Anthropologie statt Metaphysik, München 2010.

TUGENDHAT, Ernst, Egozentrizität und Mystik, München 2003.

TUGENDHAT, Ernst / WOLF, Ursula, Logisch-semantische Propädeutik, Stuttgart 1983.

VAINIO, Olli-Pekka / VISALA, Aku, Varieties of Unbelief: A Taxonomy of Atheistic Positions, in: Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 57 (2015), 483-500.

VETTER, Barbara / SCHMID, Stephan, Einleitung, in: Dies. (Hgg.), Dispositionen: Texte aus der zeitgenössischen Debatte, Berlin 2014, 7-57.

VOGT, Katja Maria, Skepsis und Lebenspraxis: Das pyrrhonische Leben ohne Meinungen, Freiburg i. Br. – München 1998.

WALTER, Peter, Zum Glaubensverständnis des Rechtfertigungsdekretes des Trienter Konzils, in: DALFERTH, Ingolf U. / PENG-KELLER, Simon (Hgg.), Gottvertrauen: Die ökumenische Diskussion um die fiducia, Freiburg i.B. 2012, 243-254.

WARD, Keith, Rez. zu SCHELLENBERG, John L., Evolutionary Religion, in: Notre Dame Philosophical Reviews (2013).

WATZKA, Heinrich, Sprachphilosophie, Stuttgart 2014.

WEBB, Mark O., Natural Theology and the Concept of Perfection in Descartes, Spinoza and Leibniz, in: Religious Studies 25 (1989), 459-475.

WEIDEMANN, Christian, Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, Freiburg i. Br. – München 2007.

WEIDNER, Veronika, Examining Schellenberg's Hiddenness Argument, London 2018.

WEINBERG, Steven, Facing Finality, in: DILLER, Jeanine / KASHER, Asa (Hgg.), Models of God and Alternative Ultimate Realities, Dodrecht – Heidelberg – New York – London 2013, 755-761.

WEISCHEDEL, Wilhelm, Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, in: SALAQUARDA, Jörg (Hg.), Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus, Berlin 1971, 24-48.

WENDEL, Saskia, Affektiv und inkarniert: Ansätze Deutscher Mystik als subjekttheoretische Herausforderung, Regensburg 2002.

WENNERBERG, Hjalmar, Der Begriff der Familienähnlichkeit in Wittgensteins Spätphilosophie, in: SAVIGNY, Eike von (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Philosophische Untersuchungen, Berlin 1988, 41-69.

WIERTZ, Oliver J., „Es ist immer, überall und für jeden falsch, etwas aufgrund von ungenügenden Beweisen zu glauben“. Das Verhältnis von Glaube und Vernunft unter den Bedingungen der Moderne, in: Ders., (Hg.), Katholische Kirche und Moderne, Münster 2015, 189-258.

WIERTZ, Oliver J., Richard Schaefflers Religionsphilosophie *nach* der sprachanalytischen Wende, in: SCHMIDT, Thomas M. / WIEDENHOFER, Siegfried (Hgg.), Religiöse Erfahrung: Richard Schaefflers Beitrag zu Religionsphilosophie und Theologie, Freiburg i. Br. 2010, 85-107.

WILLASCHEK, Marcus, Der mentale Zugang zur Welt: Realismus, Skeptizismus und Intentionalität, Frankfurt a. M. 2003.

WILLASCHEK, Marcus, Wissen, Zweifel, Kontext: Eine kontextualistische Zurückweisung des Skeptizismus, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 54 (2000), 151-172.

WILLIAMS, Bernard, Deciding to Believe, in: Ders., Problems of the Self: Philosophical Papers 1956-1972, Cambridge 1973, 136-151.

WILLAMS, Michael, *Problems of Knowledge: A Critical Introduction to Epistemology*, Oxford – New York 2001.

WILLIAMSON, Timothy, *Knowledge and Its Limits*, New York 2000.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Philosophische Untersuchungen*, herausgegeben von Gertrude Elisabeth Margaret ANSCOMBE / Georg Henrik von WRIGHT / Rush RHEES, in: Bd. 1 WW: *Tractatus logico-philosophicus*. Tagebücher 1914-1916. *Philosophische Untersuchungen*, für die vorliegende Ausgabe neu durchgesehen von Joachim SCHULTE, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1988.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Über Gewissheit*, herausgegeben von Gertrude Elisabeth Margaret ANSCOMBE / Georg Henrik von WRIGHT, in: Bd. 8 WW: *Bemerkungen über Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, für die vorliegende Ausgabe neu durchgesehen von Joachim SCHULTE, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1990.

WITTGENSTEIN, Ludwig, *Vermischte Bemerkungen*, aus dem Nachlass herausgegeben von Georg Henrik von WRIGHT unter Mitarbeit von Heikki NYMAN, in: Bd. 8 WW: *Bemerkungen über Farben. Über Gewissheit. Zettel. Vermischte Bemerkungen*, für die vorliegende Ausgabe neu durchgesehen von Joachim SCHULTE, Frankfurt a. M. <sup>4</sup>1990.

WOLTERSTORFF, Nicholas, *Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?*, in: PLANTINGA, Alvin / WOLTERSTORFF, Nicholas (Hgg.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*, Notre Dame 1983, 135-186.

WOLTERSTORFF, Nicholas, *Obligations of Belief: Two Concepts*, in: HAHN, Lewis E. (Hg.), *The Philosophy of Roderick Chisholm*, Chicago u. a. 1997, 217-238.

WRAY, K. Brad, *Pessimistic Inductions: Four Varieties*, in: *International Studies in the Philosophy of Science* 29 (2015), 61-73.

WRIGHT, Crispin, *Scepticism and Dreaming: Imploding the Demon*, in: *Mind* 100 (1991), 87-116.

WYKSTRA, Stephen J., *Facing MECCA: Ultimism, Religious Skepticism, and Schellenberg's „Meta-Evidential Condition Constraint Assent“*, in: *Philo* 14 (2011), 85-100.

YANDELL, Keith E., *Philosophy of Religion: A Contemporary Introduction*, London 1999.

YANDELL, Keith E., *The Epistemology of Religious Experience*, Cambridge 1993.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief*, Oxford 2012.

ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus, *Epistemic Self-Trust and the *Consensus Gentium* Argument*, in: CLARK, Kelly James / VANARRAGON, Raymond J. (Hgg.), *Evidence and Religious Belief*, New York 2011, 22-36.

ZIMMERMANN, Gunter, „An Gott zweifeln“ – eine logische Untersuchung, in: *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 48 (2006), 305-320.

ZIRKER, Hans, *Religionskritik*, Düsseldorf 1982.