

und erhärtet diese Position in einer Theorie der Sprechhandlung, die er ihrerseits in einer allgemeinen Handlungstheorie verankert. B. bezieht die Aussagenwahrheit hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs und dessen Einlösbarkeit auf eine intersubjektive Argumentationstheorie, welche die Diskurstheorie von Habermas mit einer reflexiven Letztbegründung im Sinne Apels verbindet und an eine verifikationistische Wahrnehmungstheorie (à la Husserl) anschließt.

H.-J. HÖHN

FRANKS DAVIS, CAROLINE, *The Evidential Force of Religious Experience*. Oxford: Clarendon 1989. IX/268 S.

Bei der gegenwärtigen Flut der Druckerzeugnisse zu den Themen Esoterik und New Age ist es eine gesunde kritische Reaktion, wenn das Wort ‚religiöse Erfahrung‘ in der Leserin oder im Leser zunächst Skepsis und Abneigung hervorruft. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß es sich hier um einen grundlegenden und unverzichtbaren Begriff der Religionsphilosophie handelt. Zu erinnern ist dabei nicht nur an die Geschichte der Spiritualität und Mystik in den verschiedenen Religionen, sondern auch daran, daß der neutestamentliche Glaube an die Auferstehung Jesu ohne diesen Begriff nicht theologisch entfaltet werden kann. Die vorliegende, unter der Leitung von Basil Mitchell und Richard Swinburne entstandene Oxforder Dissertation ist eine Epistemologie und Apologie der religiösen Erfahrung. Wichtigstes Anliegen der Vf. ist es, zu untersuchen, welche Bedeutung der religiösen Erfahrung in einer philosophischen Rechtfertigung des religiösen Glaubens zukommen kann.

Das Buch beginnt mit einer Kritik nonkognitiver Theorien der religiösen Erfahrung. Franks Davis (F.D.) lehnt drei Thesen ab: (1.) Religiöse Erfahrung ist nur im Rahmen eines autonomen religiösen Sprachspiels möglich. (2.) Religiöse Äußerungen haben eine emotive Funktion; Berichte über übernatürliche Erfahrungen müssen daher entmythologisiert werden. (3.) Religiöse Erfahrungen sind radikal unaussprechlich. F.D. skizziert dann einen allgemeinen Begriff der Erfahrung. Wichtig sind vor allem die in diesem Zusammenhang entwickelten Unterscheidungen. Hingewiesen sei hier nur auf den unterschiedlichen Grad der Vernetzung einer Erfahrung in einen größeren Zusammenhang und auf die wichtige Frage nach dem Verhältnis von Erfahrung und Interpretation. Aber was ist *religiöse* Erfahrung? Wegen der vielen Typen der religiösen Erfahrung in den verschiedenen Traditionen hält F. D. eine Definition nicht für möglich. Sie nennt aber den (von ihr durch Beispiele illustrierten) Transzendenzbezug als notwendige Bedingung dafür, daß von einer religiösen Erfahrung die Rede sein kann. Hilfreich ist eine sorgfältige Klassifikation der religiösen Erfahrung, die mit einem schwachen Begriff, der „interpretativen Erfahrung“, beginnt und mit der mystischen Erfahrung endet. Eine interpretative Erfahrung besteht darin, daß eine normale Erfahrung religiös interpretiert wird. Daß F. D. auch hier noch von religiöser *Erfahrung* und nicht von religiöser Interpretation einer Erfahrung spricht, läßt sich allenfalls mit dem Hinweis auf den engen Zusammenhang von Erfahrung und Interpretation rechtfertigen. Die Untersuchung wendet sich dann Argumenten aus der religiösen Erfahrung zu. Kritisiert werden: die Analogie mit der ästhetischen und der moralischen Erfahrung; die These, die religiöse Erfahrung sei die Erfahrung einer persönlichen Begegnung; die religiöse Erfahrung als eine Sichtweise („experiencing as“); Plantingas Theorie, es handle sich bei dem Glauben an Gott um eine basale, der Rechtfertigung nicht fähige und bedürftige Überzeugung („basic belief“).

Unter der Überschrift „A Cumulative Case“ bringt F. D. dann eine erste Darstellung ihrer eigenen Position. Schwerpunkt ist Swinburnes Prinzip der Verlässlichkeit („principle of credulity“), nach dem bei Berichten über Wahrnehmungen die Beweislast bei dem liegt, der die Wahrheit des Berichts bestreitet. Nicht genügend geklärt wird hier der wichtige Begriff des kumulativen Arguments. Wird die Zuverlässigkeit der religiösen Erfahrung durch ein kumulatives Argument aufgewiesen, oder ist eine religiöse Erfahrung, deren Zuverlässigkeit nicht durch Einwände angefochten werden kann, ein Element in einem kumulativen Argument für die Existenz Gottes? Vielleicht ist F. D. der Auffassung, das sei keine sinnvolle Unterscheidung. Dennoch hätte es der Klarheit gedient, sich mit ihr auseinanderzusetzen. Ausführlich behandelt werden die Ein-

wände, die gegen das Vorliegen einer religiösen Erfahrung sprechen. F. D. unterscheidet die einzelnen Einwände, z. B. Verfälschung der Erfahrung durch den nachfolgenden Bericht, Gedächtnistäuschung, Inkonsistenzen verschiedenster Art, von der „kumulativen Herausforderung“ (cumulative challenge), die sich aus der Konvergenz von z. B. folgenden Argumenten ergibt: dem Theodizeeproblem; der Tatsache, daß viele normal ausgestattete Menschen keine religiösen Erfahrungen haben; dem Einwand, es sei unmöglich, die religiösen Erfahrungen der verschiedenen Traditionen einheitlich und kohärent zu beschreiben; dem reduktionistischen Einwand, daß ‚religiöse Erfahrungen‘ eine naturalistische Erklärung zulassen.

Die Diskussion des Verhältnisses von Erfahrung und Interpretation geht aus von Anthony Flews Zirkularitätseinwand: Um eine Erfahrung als religiöse Erfahrung bezeichnen zu können, müsse die Existenz Gottes bereits anderweitig feststehen. F. D. kritisiert die fundamentalistische Erkenntnistheorie, die diesem Einwand zugrundeliegt. Sie vertritt eine holistische Theorie: „There is [...] a continual interplay between concepts, beliefs, events, reflection, the creative imagination, and other cognitive and perceptual factors“ (147). Diese Ausführungen, die immer wieder auf die gegenwärtige erkenntnistheoretische Diskussion zurückgreifen, zählen für mich zu den wichtigsten des Buches. Den Einwand, die religiösen Erfahrungen der verschiedenen Traditionen ließen keine kohärente Beschreibung zu, löst F. D., indem sie einen gemeinsamen Kern dieser unterschiedlichen Erlebnisse herausarbeitet. Bei der Behandlung des Reduktionismus kommt die Rede u. a. auf die Frage, wie religiöse Erfahrungen sich von Erlebnissen unter dem Einfluß von Drogen unterscheiden. Wichtig ist die Kontroverse, ob religiöse Erfahrungen immer durch Zweitursachen oder unmittelbar durch Gott hervorgerufen werden. F. D. nimmt eine mittlere Position ein, die sich vom Immanenzgedanken her einsichtig machen läßt. Gottes Tätigkeit verletze die natürliche Ordnung nicht, sondern sie wirke mit ihr und durch sie. Eine abschließende Bewertung der Einwände gegen die religiöse Erfahrung kommt zu dem Ergebnis, daß sie zusammengekommen den Bereich der religiösen Erfahrungen, denen ein Beweiswert zukomme, einschränken. Dem kumulativen Contra-Argument wird ein kumulatives Pro-Argument gegenübergestellt. Die religiöse Erfahrung allein bilde kein hinreichendes Fundament für einen lebendigen religiösen Glauben. Sie müsse „ausgearbeitet“ werden, damit ihre volle Bedeutung zutage komme. Ein kumulatives Argument sei nicht lediglich die Summe einzelner Gründe; die verschiedenen Beweisgründe (evidence) müßten vielmehr interagieren; die verschiedenen Typen von Beweisgründen bildeten zusammen ein außerordentlich verzweigtes Netzwerk. Die meisten religiösen Lehren seien das Ergebnis einer langen, kritischen Reflexion auf die religiöse Erfahrung innerhalb einer Gemeinschaft, und sie seien derart eingebettet in ein Netzwerk von miteinander verschränkten kognitiven Annahmen (beliefs) und Modellen, daß sie durch die religiöse Erfahrung allein nicht ausreichend fundiert werden könnten. F. D. verweist auf die Bedeutung der „kleineren“, d. h. alltäglichen religiösen Erfahrungen, bei denen es sich meistens um interpretative Erfahrungen handle.

Mit einer Fülle hilfreicher Unterscheidungen klärt das Buch auf breiter materialer Basis einen seit Schleiermacher und James grundlegenden religionsphilosophischen Begriff. Von besonderer Bedeutung sind dabei das erkenntnistheoretische Modell der kumulativen, miteinander vernetzten Beweisgründe und die Überlegungen zum wechselseitigen Verhältnis von Erfahrung und Interpretation. F. D.s Überlegungen verdienen es, weiter verfolgt zu werden. Es wäre z. B. zu zeigen, daß die von ihr unterschiedenen Typen der religiösen Erfahrung innerhalb einer Religionsgemeinschaft eine unterschiedliche Funktion haben. So gibt es Erfahrungen, die für eine Gemeinschaft konstitutiv sind, vom normalen Gläubigen aber nicht nachvollzogen, sondern nur aufgrund des Zeugnisses geglaubt werden können, wie z. B. die Ostererscheinungen. Philosophisch am wichtigsten dürfte der Begriff der interpretativen Erfahrung sein. Es wäre jedoch besser, hier nicht von einer religiösen Erfahrung, sondern von einer religiösen Dimension der alltäglichen Erfahrung zu sprechen. Zu fragen wäre, wie diese Dimension sich, über die erkenntnistheoretische Fragestellung hinaus, in einer ontologischen Sprache rekonstruieren läßt. Dazu könnte ein Rückgriff auf die platonische Tradition hilfreich sein.

F. RICKEN S. J.