

An Gott glauben ohne Überzeugung?

Anmerkungen zur Rationalität nicht-doxastischen Glaubens

VON DOMINIKUS J. KRASCHL OFM

I. Der religiöse Glaube und die Frage nach seiner Rationalität

Im Hinblick auf die Natur des religiösen Glaubens wird üblicherweise vorausgesetzt, dass dieser bestimmte Überzeugungen in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zum Menschen beinhaltet (zum Beispiel, dass Gott existiert, die Welt geschaffen hat und unser Heil will). Dieser Beitrag argumentiert dagegen, dass der Glaube derartige Überzeugungen zwar beinhalten kann, aber nicht muss. Er kann mit anderen Worten sowohl doxastischer (das heißt meinungs- beziehungsweise überzeugungsartiger) als auch nicht-doxastischer Natur sein und sich anstatt auf Überzeugungen auf nicht-doxastische Einstellungen wie zum Beispiel „vertrauen, dass etwas der Fall ist“, stützen (Teil I). Im Anschluss an einige semantische und epistemische Beobachtungen bezüglich der kognitiven Einstellungen „überzeugt sein, dass“ und „darauf vertrauen, dass“ (Teil II) wird sodann gefragt, unter welchen Bedingungen ein nicht-doxastischer Glaube, der sich auf Einstellungen des Vertrauens, dass etwas der Fall ist, stützt, als rational gelten kann (Teil III). Dabei zeigt sich, dass die Rationalitätsbedingungen für einen Glauben, der sich auf Einstellungen des propositionalen Vertrauens in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zum Menschen stützt, leichter zu erfüllen sind, als wenn er sich mit Überzeugungen verbindet.

Die Frage der Rationalität des religiösen Glaubens kann sinnvoll erst gestellt werden, nachdem man sich vergewissert hat, welches Glaubensverständnis zur Diskussion gestellt wird. Diesbezüglich sei folgender Vorschlag gemacht: Der religiöse Glaube lässt sich im Horizont der jüdisch-christlichen Glaubensüberlieferung als Einstellung und Haltung des Vertrauens gegenüber einer unüberbietbar vertrauenswürdigen Wirklichkeit charakterisieren. Es sei dabei angenommen, dass eine Wirklichkeit genau dann *unüberbietbar vertrauenswürdig* ist, wenn sie auf Grund ihrer intrinsischen Natur und ihres Bezugs zum Menschen auch noch angesichts von Leid, Schuld und Tod ein Leben aus einer letzten Geborgenheit und Zuversicht ermöglicht. Ein derartiges Glaubensverständnis ist weniger deskriptiver denn normativer Art. Es beinhaltet einen Vorschlag, worauf sich ein religiöser Glaube beziehen muss, der eine (an die Wurzel gehende und in diesem Sinne) radikale Bewältigung lebensweltlicher Kontingenz ermöglicht.¹

¹ Nach P. Knauer, Handlungsnetze. Über das Grundprinzip der Ethik, Frankfurt am Main 2002, 127, kennzeichnet Pseudoreligion die Verehrung von Überbietbarem, während sich wahre

Die folgenden Überlegungen wollen vor allem einen Beitrag zu der Frage leisten, unter welchen Bedingungen der religiöse Glaube im Sinne des Vertrauens gegenüber einer unüberbietbar vertrauenswürdigen Wirklichkeit als rationale Lebenshaltung angesehen werden kann. Dies scheint auf den ersten Blick primär eine Frage der praktischen Vernunft zu sein. Denn während sich die theoretische Vernunft auf Überzeugungen und Urteile bezieht, die einen Wahrheitswert haben und also wahr oder falsch sein können, bezieht sich die praktische Vernunft auf Handlungen und Haltungen (im Sinne von Handlungsdispositionen), die nicht wahr oder falsch, sondern allenfalls angemessen oder unangemessen sind. Wird der Glaube als *Einstellung* beziehungsweise *Haltung des Vertrauens* verstanden, die zu bestimmten Urteilen und Handlungen disponiert, kann er nicht wahr oder falsch, durchaus aber angemessen oder unangemessen sein, was wiederum eine Frage der praktischen Vernunft zu sein scheint.

Dies ist freilich nur eine Seite der Medaille. Denn die praktische Vernunft steht unter der Autorität der theoretischen Vernunft. Dies zeigt sich daran, dass theoretische Überlegungen Gründe für Urteile der praktischen Vernunft sein können, während praktische Überlegungen streng genommen nicht als Gründe für Urteile der theoretischen Vernunft in Betracht kommen. In diesem Sinne bietet mir beispielsweise die durch Ablesen der Tankuhr gewonnene *Überzeugung*, dass der Tank meines Autos fast leer ist, einen Grund, bei nächster Gelegenheit eine Tankstelle aufzusuchen, falls ich mein Reiseziel erreichen möchte. Demgegenüber liefert mir der *Wunsch*, mein Reiseziel zu erreichen, keinen Erkenntnisgrund hinsichtlich der Frage, ob der Tank tatsächlich fast leer ist. Wünsche sind brauchbare Handlungsgründe, in der Regel aber keine Erkenntnisgründe.² Ist ein Grund ein Erkenntnisgrund, so antwortet er auf die Frage „Warum meinst du, dass p der Fall ist?“ Mit der Angabe eines Erkenntnisgrundes bezieht man sich typischerweise auf einen von p verschiedenen Sachverhalt q, der die Eigenschaft besitzt, das Bestehen des Sachverhalts p wahrscheinlich zu machen. In diesem Sinne lässt sich sagen: „Ich meine, dass p, weil ich meine, dass q.“³

Die eben angesprochene Autorität der theoretischen über die praktische Vernunft ist auch in Bezug auf die Frage nach der Rationalität des religiösen Glaubens zu berücksichtigen. Diese Frage scheint sich nämlich maßgeblich

Religion auf Unüberbietbares bezieht. Die hier vorgeschlagene Charakterisierung religiösen Glaubens geht insofern über diese Unterscheidung hinaus, als sie die (uneingeschränkte) Verehrungswürdigkeit von Unüberbietbarem an dessen uneingeschränkte Vertrauenswürdigkeit knüpft.

² Die Einschränkung „in der Regel“ möchte dem Umstand Rechnung tragen, dass einige Wünsche, wie etwa zu essen, zu trinken oder zu schlafen, mitunter durchaus geeignet sind, uns Informationen über den physiologischen Zustand unseres Körpers zu vermitteln und insofern als Erkenntnisgrund fungieren können. Zu berücksichtigen ist auch, dass Wünsche als Werterlebnisse gedeutet werden können, in denen sich Sachverhalte als erstrebenswert und damit als gut präsentieren. Vgl. dazu B. *Niederbacher*, Erkenntnistheorie moralischer Überzeugungen. Ein Entwurf, Frankfurt am Main [i. e. Heusenstamm] 2012, 129–136.

³ Vgl. F. von *Kutschera*, Die falsche Objektivität. Berlin/New York 1993, 64.

daran zu entscheiden, inwieweit es *epistemisch rational* ist anzunehmen, dass die Wirklichkeit, auf die sich der Glaube bezieht, eine reale und nicht nur eine fiktionale Größe ist. Dies wiederum ist eine Frage der theoretischen und nicht der praktischen Vernunft.⁴

Die grundsätzliche Frage, welche epistemischen Standards (im Sinne von Pflichten, Maximen oder Kriterien) Überzeugungen erfüllen müssen, um rational genannt werden zu können, ist Gegenstand facheinschlägiger Diskussionen und Debatten. Ihre jeweilige Antwort hängt wesentlich vom jeweils favorisierten Rationalitätskonzept ab.⁵ Eine historisch gesehen einflussreiche und bis heute vorherrschende Position stellt der sogenannte „Evidentialismus (*evidentialism*)“ dar.⁶ Diesem zufolge bemisst sich die Rationalität von Überzeugungen letztlich an den Belegen, die sie stützen: „A wise man“, so lautet eine oft zitierte Stelle in David Humes *Enquiry*, „proportions belief to evidence“⁷. Rational zu sein besagt dann in der Regel, den Grad der Stärke der eigenen Überzeugungen dem Grad der Glaubwürdigkeit der verfügbaren Belege anzupassen: „Perfect rationality consists [...] in attaching to every proposition a degree of belief corresponding to its degree of credibility.“⁸

In Begriffen subjektiver Wahrscheinlichkeit ausgedrückt: Für ein Subjekt S ist es genau dann rational, eine Proposition p für wahr zu halten, wenn es ihm auf der Basis der verfügbaren Gründe und Gegengründe (signifikant) wahrscheinlicher erscheint, dass p, als dass nicht-p. Erscheint umgekehrt nicht-p als wahrscheinlicher, wäre es für S rational, nicht-p für wahr zu halten. Im Falle einer gleich großen Wahrscheinlichkeit ist es angebracht, sich eines Urteils zu enthalten und weder p noch nicht-p für wahr zu halten.⁹ Der Evidentialist ist freilich nicht auf probabilistische Überlegungen – etwa im Sinne des Bayesianismus – festgelegt. Er kann ebenso gut schlicht davon ausgehen, dass es für ein Subjekt S genau dann rational ist, die Proposition p für wahr zu halten, wenn es angesichts der verfügbaren Belege p besser begründet hält als nicht-p.

Es ist unbestritten, dass in Bezug auf die Verantwortung des religiösen Glaubens sehr viel erreicht wäre, wenn sich zeigen ließe, dass die epistemi-

⁴ Vgl. C. Jäger, Der Einwand der mangelnden Begründung, in: F. Uhl (Hg.), Die Tradition der Zukunft. Perspektiven der Religionsphilosophie, Gaal-Müritz 2011, 459–485, besonders 484 f.

⁵ Vgl. zum Beispiel M. Steup (Hg.), Knowledge, Truth, and Duty – Essays on Epistemic Justification, Responsibility, and Virtue, Oxford 2001.

⁶ Die Position des „evidentialism“, die hier mit „Evidentialismus“ wiedergegeben wird, zielt nicht auf Evidenz, sondern auf Belege oder Beweismittel ab. Weiterführend vgl. E. Conee/R. Feldman, Evidentialism. Essays in Epistemology, Oxford 2004.

⁷ D. Hume, Enquiry. An Enquiry Concerning Human Understanding X, 1, 110, in: Ders., Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals., herausgegeben von L. A. Selby-Bigge, Anm. von P. H. Niddich, Oxford 1975, 1, 110. Vgl. ebenfalls J. Locke (1690), An Essay concerning Human Understanding (Essay), herausgegeben von P. H. Niddich, Oxford 1975, IV, § 5, 656. Hinsichtlich der Frage, was genau unter Belegen zu verstehen ist und in welchem Sinne Belege Überzeugungen stützen, gehen die Auffassungen unter Evidentialisten auseinander, was hier jedoch vernachlässigt werden kann.

⁸ B. Russell, Human Knowledge – Its Scope and Limits, London 1948, 397 f.

⁹ Vgl. Jäger, Der Einwand der mangelnden Begründung, 476.

schen Gründe, die für die Existenz Gottes im Sinne einer unüberbietbar vertrauenswürdigen Wirklichkeit sprechen, zusammengenommen stärker wären als die Gründe, die gegen seine Existenz sprechen. Nicht umsonst stand und steht die Durchführung eines solchen ambitionierten Projekts im Zentrum vielfältiger religionsphilosophischer ebenso wie fundamentaltheologischer Bemühungen und hat unter veränderten Vorzeichen eine Renaissance in der zeitgenössischen analytischen Religionsphilosophie erlebt. So versucht etwa Richard Swinburne im Rahmen einer induktiven und kumulativen Argumentationsstrategie zu zeigen, dass die Wahrscheinlichkeit, dass es einen Gott im Sinne des (christlichen) Theismus gibt, jedenfalls signifikant höher ist als die Wahrscheinlichkeit, dass es einen solchen Gott nicht gibt.¹⁰

Die Berechtigung eines derartigen Projekts soll keinesfalls bestritten werden. Es bleibt jedoch offen, wie seine Erfolgsaussichten zu beurteilen sind. Ein grundsätzliches methodisches Problem des Projekts besteht darin, dass die Ausgangswahrscheinlichkeiten der Prämissen, aus denen sich brauchbare probabilistische Argumente für den religiösen Glauben entwickeln lassen, letztlich auf subjektiven Wahrscheinlichkeitsbewertungen beruhen, die notorisch umstritten sind.¹¹ Dies zeigt sich auch daran, dass die Einschätzungen nicht nur zwischen Kritikern und Anhängern des Theismus, sondern auch unter seinen Anhängern weit auseinandergehen. Dies bedeutet wiederum: Selbst wenn es gelingen sollte, ein Argument für den religiösen Glauben zu formulieren, das die Anforderungen des skizzierten Rationalitätsprogramms erfüllt, könnte ein solches Argument schwerlich breite Zustimmung für sich beanspruchen, da seine Voraussetzungen nur von einer mehr oder weniger großen Minderheit geteilt werden.

Die hier angestellten Überlegungen betreffen übrigens keineswegs nur die Gottesfrage, sondern sind auch für viele lebensweltlich bedeutsame Fragestellungen relevant. Ob wir beispielsweise die Beschaffenheit der Außenwelt (im Modus der Annäherung) erkennen können oder nicht, ist auch nach Kenntnisnahme aller bekannten facheinschlägigen Argumente schwer einzuschätzen.¹² Die Gründe, die jeweils für realistische oder für antirealis-

¹⁰ Vgl. insbesondere *R. Swinburne, The Existence of God*, Oxford 2004.

¹¹ Vgl. in diesem Zusammenhang zum Beispiel *W. Löffler, Eine vermutlich unerwünschte Konsequenz von Swinburnes probabilistischer Gotteslehre*, in: *Argument und Analyse*. Ausgewählte Sektionsvorträge des 4. Kongresses der Gesellschaft für Analytische Philosophie, Bielefeld 2000, herausgegeben von *A. Beckermann* und *C. Nimtz*, Paderborn 2002, 474–484, besonders 481–483. Der eben skizzierten Problematik lässt sich nicht einfach entgehen, indem man manche Überzeugungen als berechtigterweise basal und daher nicht weiter begründungsbedürftig behauptet, wie dies *Alvin Plantinga* und andere Vertreter der „Reformierten Erkenntnistheorie“ tun. Ob und wie plausibel es ist anzunehmen, dass es berechtigterweise basale Überzeugungen überhaupt gibt und dass einige (religiöse) Überzeugungen in diese Klasse fallen, lässt sich nämlich, wie es scheint, nicht entscheiden, ohne dabei auf gute Gründe oder Argumente (im weitesten Sinne) zu rekurrieren. Und diese sind zumindest umstritten.

¹² Vgl. zum Beispiel *S. Brock/E. Mares, Realism and Anti-Realism*, Trowbridge 2007; *M. Wilaschek* (Hg.), *Realismus*, Paderborn 2000.

tische Positionen sprechen, lassen sich nur schwer gegeneinander abwägen; denn abgesehen von Kriterien formalen Charakters gibt es keine allgemein akzeptierten Maßstäbe, anhand derer sie sich beurteilen lassen.¹³ Ähnlich verhält es sich mit anderen lebensweltlich bedeutsamen Überzeugungen wie etwa der, dass wir Subjekte sind, die vielfachen Veränderungen unterliegen und dennoch durch die Zeit dieselben bleiben¹⁴, oder dass wir über Willensfreiheit verfügen¹⁵, universal gültige Werte und moralische Normen erfassen können und für unsere Handlungen Verantwortung tragen¹⁶ usf. All diese und viele andere Überzeugungen werden unter Fachphilosophen kontrovers diskutiert. Und es gibt diesbezüglich eine kaum mehr überschaubare Bandbreite von divergierenden Positionen und Einschätzungen.¹⁷

Gesteht man zu, und sei es nur um des Argumentes willen, dass auch die aussichtsreichsten Begründungsstrategien im Hinblick auf ihre Begründungskraft letztlich oft notorisch umstritten bleiben beziehungsweise nicht verlässlich abzuschätzen sind, so fragt sich: Legt dies nicht nahe, dass wir uns in Bezug auf die in Frage stehenden lebensweltlichen und religiösen Überzeugungen eines positiven Urteils enthalten und einen skeptischen Standpunkt einnehmen sollten? Aus der Sicht des Evidentialismus dürfte es dazu, jedenfalls soweit ich sehe, letztlich keine überzeugende Alternative geben.¹⁸

Aus pragmatischer Perspektive mag man gegen einen solchen Standpunkt einwenden: Die zur Diskussion stehenden Fragen sind zu wichtig, als dass man sie auf sich beruhen lassen könnte. Außerdem sei ein skeptischer Standpunkt in der Alltagswelt ebenso wie in der wissenschaftlichen Praxis schwerlich durchzuhalten. Im alltäglichen Leben verhalten wir uns in der Regel ja letztlich alle so, als ob es eine Außenwelt gäbe, als ob wir durch die Zeit dieselben blieben, über Willensfreiheit verfügten und für unsere Handlungen verantwortlich wären usf., wobei wir dieses Verhalten in der Regel mit entsprechenden Überzeugungen verbinden.

¹³ Man denke an Kriterien wie Widerspruchsfreiheit, Zusammenhang, Einfachheit, Erklärungskraft usf.

¹⁴ Vgl. *G. Gasser/M. Stefan* (Hgg.), *Personal Identity. Complex or Simple?*, Cambridge 2012.

¹⁵ Vgl. zum Beispiel *G. Keil*, *Willensfreiheit*, Berlin/New York 2007; *P. Bieri*, *Das Handwerk der Freiheit. Über die Entdeckung des eigenen Willens*, München 2001.

¹⁶ Vgl. *F. von Kutschera*, *Wert und Wirklichkeit*, Paderborn 2010; *E. Heinrich/D. Schönecker* (Hgg.), *Wirklichkeit und Wahrnehmung des Heiligen, Schönen, Guten. Neue Beiträge zur Realismusdebatte*, Paderborn 2011.

¹⁷ In diesen Zusammenhang gehört auch die Debatte um das sogenannte „peer disagreement“. Diese Debatte dreht sich, vereinfacht gesagt, um die Frage, was aus dem in den Wissenschaften und der Debatte um Philosophie häufig anzutreffenden Fall folgt, dass epistemische Peers, die sowohl gleiche intellektuelle Fähigkeiten als auch gleiches Wissen über die verfügbaren Fakten besitzen, dennoch zu entgegengesetzten Einschätzungen in Bezug auf einen fraglichen Sachverhalt gelangen. Vgl. zum Beispiel *R. Feldman/T. A. Warfield* (Hgg.), *Disagreement*, London/New York 2010.

¹⁸ Vgl. zum Beispiel die Beiträge von Hilary Kornblith, Adam Elga und (mit Einschränkungen) Richard Fumerton im oben genannten Sammelband zur Frage des „peer disagreement“ (Anm. 17).

Freilich: Aus evidentialistischer Sicht tragen pragmatische Überlegungen zu Fragen der epistemischen Rationalität nichts bei. Unsere theoretischen Überzeugungen nicht den verfügbaren Belegen, sondern etwa unseren Gewohnheiten oder Interessen anzupassen, bliebe aus dieser Sicht willkürlich. Denn was sollte es rechtfertigen, eine Proposition für *wahr* zu halten, wenn einem die kontradiktorisch entgegengesetzte Proposition wahrscheinlicher oder zumindest ebenso wahrscheinlich erscheint, oder wenn die Diskussionslage so unübersichtlich ist, dass keine verlässlichen Kriterien verfügbar sind, mit deren Hilfe wir abschätzen können, wie wahrscheinlich oder unwahrscheinlich eine Proposition letztlich ist? Bedeutet dies aber, dass der religiöse Glaube nur dann als rational anzusehen ist, wenn die propositionalen Gehalte desselben sich als wahrscheinlicher beziehungsweise besser begründet erweisen lassen als ihre jeweilige Verneinung?

Dieser Konsequenz lässt sich nur entgehen, wenn es entweder gelingt, das evidentialistische Rationalitätsprogramm als zu restriktiv zu erweisen. In diesem Falle könnten Überzeugungen auch dann rational sein, wenn sich nicht zeigen lässt, dass sie wahrscheinlicher sind als ihre Verneinung, oder wenn sich der religiöse Glaube auch auf kognitive Einstellungen gründen lässt, die an der Stelle von Überzeugungen stehen, ohne selbst Überzeugungen zu sein. Den zweiten Weg schlage ich in diesem Beitrag ein.

Als Einstellung und Haltung des Vertrauens auf Gott („*credere in deum*“) erschöpft der religiöse Glaube sich – dies kann als allgemein akzeptiert gelten – nicht im Für-wahr-Halten von Propositionen. Gleichwohl scheint er das Für-wahr-Halten einiger Propositionen, die zum Beispiel Gottes Existenz, seine Natur und seinen Bezug zum Menschen zum Inhalt haben, vorauszusetzen. In diesem Sinne scheint jemand, der auf Gott vertraut, meinen zu müssen, dass Gott existiert, gut ist, uns liebt usw. Derartige Annahmen zum Ausgangspunkt der Frage nach der Rationalität des Glaubens zu machen, liegt nahe, ja drängt sich geradezu auf. Nicht alles, was sich aufdrängt, ist freilich alternativlos. Es ist nämlich keineswegs klar, ob das Für-wahr-Halten bestimmter Propositionen *überhaupt* als unabdingbares Konstituens des religiösen Glaubens anzusehen ist.¹⁹

Dass der religiöse Glaube das Für-wahr-Halten bestimmter Propositionen voraussetzt, wurde und wird meist vorausgesetzt, scheint es doch unsinnig zu sagen: „Ich glaube an Gott, aber ich halte für nicht wahr, dass Gott

¹⁹ Wenn ich nachfolgend davon spreche, dass jemand „überzeugt ist, dass p“, meine ich damit schlicht, dass er „für wahr hält, dass p“. Es sei also nicht impliziert, dass sich jemand gewiss ist, dass p. Statt von „überzeugt sein, dass p“ könnte man übrigens auch von „meinen, dass p“ oder „glauben, dass p“ sprechen. Alle drei Ausdrücke lassen sich im Englischen mit „believing that p“ wiedergeben. Der Ausdruck „glauben, dass“ ist mehrdeutig, da er sowohl „für wahr halten, dass (believing that)“ als auch „vertrauen, dass (having faith that)“ verwendet werden kann. Der Unterschied zwischen den beiden Verwendungsweisen von „glauben“ wird im Folgenden noch eine große Rolle spielen.

existiert usf.²⁰ Der Eindruck, dass das Für-wahr-Halten bestimmter Propositionen notwendig zum Glauben gehört, entsteht vermutlich deshalb, weil der Satz „ich halte *nicht für wahr*, dass p“ schnell suggerieren kann, man halte die Proposition für *falsch*. Dies muss aber nicht der Fall sein, da „nicht für wahr halten, dass p“ etwas anderes ist als „für wahr halten, dass nicht-p“. Es besteht demzufolge durchaus die Möglichkeit, eine Proposition weder für wahr noch für falsch zu halten und sich, zumindest vorläufig, nicht auf ein Urteil festzulegen.

Die Frage müsste demnach lauten, ob man vernünftigerweise sagen kann: „Ich glaube an Gott“, ohne damit bereits darüber zu urteilen, ob Gott existiert oder nicht existiert. Eine solche Redeweise mag noch immer einigermaßen befremdlich wirken. Sie wird jedoch verständlicher, wenn eine solche Haltung sich mit propositionalen Einstellungen wie „denken, dass ...“, „akzeptieren, dass ...“, „hoffen, dass ...“ oder „vertrauen, dass Gott existiert“ usf. verbindet. Diesen Einstellungen ist gemeinsam, dass sie mit Überzeugungen und Urteilen, die sich auf dieselben Propositionen beziehen, einhergehen können, es aber nicht müssen. Dies wurde und wird sowohl in der Religionsphilosophie als auch in der systematischen Theologie nur selten ausdrücklich berücksichtigt, dürfte aber von nicht zu unterschätzender Bedeutung für das Projekt der Glaubensverantwortung sein.²¹

Die folgenden Überlegungen widmen sich der religionsphilosophischen Bedeutung der propositionalen Einstellung „*darauf vertrauen, dass etwas der Fall ist*“, die nachfolgend auch als „propositionales Vertrauen“ (PV) bezeichnet wird. Dabei gilt es zunächst zu fragen, was diese Einstellung in semantischer und epistemischer Hinsicht gegenüber anderen propositionalen Einstellungen, insbesondere derjenigen des Überzeugtseins, auszeichnet (Teil II). Die in diesem Zusammenhang gewonnenen Einsichten sollen sodann für die Frage nach der Bedeutung der Einstellung propositionalen Vertrauens für die Rationalität des religiösen Glaubens fruchtbar gemacht werden (Teil III). Dabei wird sich zeigen, dass die Rationalitätsbedingungen für einen religiösen Glauben, der sich anstatt auf Überzeugungen auf nicht-doxastische Einstellungen des propositionalen Vertrauens stützt, leichter zu erfüllen sind.

²⁰ Stellvertretend für viele andere: „Auch wenn *faith* mehr als *belief* ist, so ist doch *belief* ein unverzichtbarer Bestandteil von *faith*.“ So zum Beispiel A. Kremer, Rationalität und Zirkularität. Lässt sich die Rationalität des Glaubens unter Rekurs auf seine Inhalte erweisen? Replik auf den Vortrag von C. Stephan Evans, in: R. Berndt (Hg.), Vernünftig, Würzburg 2003, 41–45, hier 41.

²¹ Zu diesem Thema liegt m. W. bislang vergleichsweise wenig Literatur vor. Die hier vorgelegten Überlegungen sind vor allem durch verschiedene Beiträge Robert Audis inspiriert. Vgl. R. Audi, Belief, Faith, and Acceptance, in: IJPR 63 (2008), 87–102; ders., Faith, Belief, and Rationality, in: Philosophical Perspectives 5 (1991), 213–239; ders., Rationality and Religious Commitment, New York 2011; ders., The Dimensions of Faith and the Demands of Reason, in: E. Stump (Hg.), Reasoned Faith, Ithaca 1993, 70–89. Vgl. darüber hinaus W. Alston, Audi on Nondoxastic Faith, in: M. Timmons/J. Greco/A. Mele (Hgg.), Rationality and the God: Critical Essays on the Ethics and Epistemology of Robert Audi, Oxford 2007, 123–139.

II. Semantische und epistemische Beobachtungen

Den beiden Einstellungen „überzeugt sein, dass p“ und „vertrauen, dass p“ ist gemeinsam, dass es sich um propositionale Einstellungen handelt. Sie können beide mehr oder weniger vernunftgemäß sein und haben außerdem großen Einfluss auf unser Verhalten. Zugleich bestehen zwischen den beiden Einstellungen auch bedeutende Unterschiede. Propositionales Vertrauen ist im Gegensatz zur Einstellung des Überzeugtseins keine rein epistemische Einstellung, sondern beinhaltet darüber hinaus evaluative und voluntative Aspekte. Im folgenden Abschnitt wird versucht, die Eigenart PVs herauszuarbeiten, indem sie mit der Einstellung des Überzeugtseins kontrastiert wird. Es wird dabei hilfreich sein, die bestehenden Unterschiede zunächst an inter-personalen und anderen nicht religiösen Beispielen zu verdeutlichen.²²

Vorweg ist zu betonen, dass die Einstellung des propositionalen Vertrauens weder mit der Einstellung, „*jemandem* zu vertrauen, dass p“, noch einfach mit der Haltung „*auf* jemanden zu vertrauen“ (have faith in someone) gleichgesetzt werden darf: Wer auf jemanden vertraut, macht sein Wohlergehen bis zu einem gewissen Grad von einer anderen Person abhängig, indem er sich auf sie verlässt. Dagegen ist es durchaus denkbar, darauf zu vertrauen, dass zum Beispiel bestimmte Gerüchte über einen Menschen, von dem man eine gute Meinung hat, nicht zutreffen, obwohl man diesen Menschen kaum kennt. In diesem Falle kann man kaum sagen, dass man sein eigenes Wohlergehen von diesem Vertrauen abhängig macht.²³

(i) Während „überzeugt sein, dass ...“ per se eine doxastische Einstellung ist, kann propositionales Vertrauen sowohl in doxastischer als auch nicht-doxastischer Form auftreten. Betrachten wir dazu ein Beispiel: Peter vertraut darauf, sein Mathematikstudium erfolgreich abschließen zu können. Diese Haltung ist weder damit gleichzusetzen, dass er dies bloß *hofft* – der Grad der Zuversicht ist im Falle des Vertrauens charakteristischerweise höher als im Falle des Hoffens – noch damit, dass er davon *überzeugt* ist. Die Haltung des propositionalen Vertrauens kann zwar entsprechende Überzeugungen mit einschließen, *muss* dies aber nicht. Peter kann darauf vertrauen, dass er sein Studium erfolgreich abschließen wird, obwohl er nicht davon überzeugt ist, dass dies der Fall sein wird, sondern ernst zu nehmende Zweifel daran hegt. In diesem Falle enthält „vertrauen, dass p“ keine doxastische Entsprechung im Sinne von „überzeugt sein, dass p“. Es lässt sich infolgedessen von einem nicht-doxastischen propositionalen Vertrauen sprechen. „Vertrauen, dass p“ impliziert, wie wir gesehen haben, nicht „überzeugt sein, dass p“. Es *disponiert* beziehungsweise *tendiert* allerdings dazu. Wenn Peter darauf vertraut, dass er sein Studium erfolgreich abschlie-

²² Für eine einschlägige Untersuchung der beiden kognitiven Einstellungen „belief“ und „acceptance“ vgl. *L. J. Cohen, An Essay on Belief and Acceptance*, Oxford 1992.

²³ Zum Folgenden vgl. die Ausführungen in: *Audi, Rationality and Religious Commitment*, 75–77.

ßen wird, besitzt er die Disposition oder Tendenz dazu, davon überzeugt zu sein, dass dies auch der Fall sein wird. Unter geeigneten Bedingungen – etwa wenn er regelmäßig positiv bewertete Klausuren schreibt – ist zu erwarten, dass sich diese Disposition aktualisiert und in der Ausbildung der entsprechenden Überzeugung manifestiert.²⁴

(ii) Überzeugungen sind auf einen Wahrheitswert bezogen, sie sind entweder wahr oder falsch. Dies gilt so nicht für Einstellungen propositionalen Vertrauens. Wenn Peter etwa davon *überzeugt* ist, dass seine Frau ihm treu ist, und es stellt sich heraus, dass dies nicht der Fall ist, dann hat sich Peter offensichtlich geirrt. Seine Überzeugung hat sich als falsch erwiesen. Anders verhält es sich, wenn Hans darauf *vertraut*, dass seine Frau ihm treu ist, ohne davon im eigentlichen Sinne überzeugt zu sein. Wenn sich in diesem Fall herausstellt, dass sie ihn betrügt, wäre es eigentlich nicht zutreffend zu sagen, dass Hans sich geirrt hat. Die Frage wäre eher, ob sein Vertrauen als angemessen oder unangemessen zu bezeichnen wäre. Unangemessen wäre es in diesem Fall etwa dann, wenn Hans wüsste, dass seine Frau eine schier unüberwindliche Schwäche für charmante Männer hat.

In diesem Zusammenhang ist darauf hinzuweisen, dass die Einstellung „überzeugt sein, dass p“ auf zweierlei Weise zugeschrieben werden kann: zum einen *unspezifisch (simpliciter)*, etwa wenn wir zum Beispiel davon überzeugt sind, dass wir genug Benzin im Tank haben, um unser Reiseziel erreichen zu können. Sie kann aber auch *näher spezifiziert* zugeschrieben werden, wenn wir zum Beispiel meinen, dass wir *wahrscheinlich* genug Benzin im Tank haben, um unser Reiseziel zu erreichen, oder dass wir *sicher* zumindest bis zur nächsten Tankstelle kommen werden.²⁵ Im Folgenden werde ich davon ausgehen, dass die propositionalen Einstellungen, mit denen der religiöse Glaube einhergeht, in der Regel *simpliciter* zugeschrieben werden; etwa, wenn wir überzeugt sind, dass Gott existiert, gut ist und die Menschen liebt. Damit soll nicht ausgeschlossen werden, dass einige oder alle dieser Überzeugungen, insbesondere wenn sie Gegenstand der erkenntnistheoretischen Reflexion und Bewertung werden, näher spezifiziert werden können. Ich bin allerdings skeptisch, ob sich religiösen Überzeugungen wie den eben genannten tatsächlich verlässliche Wahrscheinlichkeitswerte zuordnen lassen. Abgesehen davon scheinen Gläubige ihre religiösen Überzeugungen in der Regel nicht mit Wahrscheinlichkeitsindexen zu versehen. Oftmals sind sie dazu

²⁴ Darauf zu „vertrauen, dass p“ schließt nicht mit ein, für wahr zu halten, dass p der Fall ist. Es spricht jedoch, wie Daniel Howard-Snyder gezeigt hat, viel dafür, dass es den Wunsch erster oder höherer Ordnung einschließt, dass p der Fall und also wahr sei. In jedem Fall ist „vertrauen, dass p“ damit unvereinbar, dass es jemand gleichgültig ist, ob p oder nicht-p. Vgl. *D. Howard-Snyder*, Schellenberg on propositional faith, in: *RelSt* 49 (2013), 181–194, hier: 182–185.

²⁵ *R. Audi*, Belief, Faith, and Acceptance, in: *IJPR* 63 (2008), 87–102, unterscheidet insgesamt sechs verschiedene Weisen, wie „glauben“ im Sinne von „meinen“ beziehungsweise „überzeugt sein“ näher spezifiziert werden kann: (1) believing the proposition, p, to be probable; (2) believing p to be certain; (3) half believing p; (4) accepting p, in the sense of taking p as true; (5) being only disposed to believe p; und (6) implicitly believing p.

nicht einmal in der Lage.²⁶ Für die folgenden Überlegungen bedeutet es jedoch, wie zu betonen ist, keinen entscheidenden Unterschied, ob religiöse Überzeugungen simpliciter oder spezifiziert zugeschrieben werden.

(iii) Ein weiterer Unterschied, der sowohl in semantischer wie in epistemischer Hinsicht bedeutsam ist, betrifft die Vereinbarkeit von „überzeugt sein, dass p“ und „vertrauen, dass p“ mit dem Zweifel an p. Geht man davon aus, dass sowohl Überzeugtsein als auch propositionales Vertrauen mehr oder weniger stark sein können und insofern ein gewisses Maß an Zweifel zulassen, dann scheint „vertrauen, dass p“ mit einem höheren Ausmaß an Zweifel vereinbar zu sein als „überzeugt sein, dass p“. Wenn Peter allzu starke Zweifel gegenüber der Treue seiner Frau hegt, so lässt sich nicht mehr gut davon sprechen, dass er von der Treue seiner Frau überzeugt ist. Dagegen ist es durchaus denkbar, dass Peter trotz erheblicher Zweifel darauf vertraut, dass seine Frau ihm treu ist.

Ist jemand überzeugt, dass p, oder vertraut jemand darauf, dass p, wird man von ihm in der Regel nicht sagen, dass er grundsätzlich daran zweifelt, dass p.²⁷ Trifft dies zu, dann scheint simpliciter „überzeugt sein, dass p“ oder simpliciter „vertrauen, dass p“ nur mit einem näher spezifizierten Zweifel vereinbar zu sein. Ein näher spezifizierter Zweifel unterscheidet sich von einem unspezifischen Zweifel dadurch, dass er eine bestimmte Zweifelsrücksicht benennt. So mag ich etwa davon überzeugt sein, dass Max alles in allem ein aufrichtiger Mensch ist, und zugleich daran zweifeln, ob beim Kartenspielen bei ihm immer alles mit rechten Dingen zugeht. In diesem Fall zweifle ich an Max' Aufrichtigkeit *als* Kartenspieler.²⁸ Darüber hinaus ist es möglich, davon überzeugt zu sein beziehungsweise darauf zu vertrauen, dass Max ein aufrichtiger Mensch ist, und daran zugleich gewisse Zweifel zu hegen. In diesem Fall wird „zweifeln, dass p“ im Hinblick auf das Ausmaß der Stärke des Zweifelns spezifiziert. Fragt man, wie stark genau ein Zweifel sein darf, um mit den Einstellungen des Überzeugtseins oder des propositionalen Vertrauens noch vereinbar zu sein, so wird man vermuten dürfen, dass er im Falle des PVs stärker, in keinem Fall aber dominant sein darf.

(iv) Mit dem eben Dargelegten hängt ein weiterer wichtiger Unterschied zwischen Überzeugtsein und propositionalem Vertrauen zusammen. Er be-

²⁶ Vgl. *Audi*, Rationality and Religious Commitment, 86.

²⁷ Vgl. zum Beispiel *Audi*, Belief, Faith, and Acceptance, 96 f.

²⁸ *D. Howard-Snyder*, Propositional Faith: what it is and what it is not, in: APQ 50 (4/2013), 357–372, hier 359, nimmt an, dass „zweifeln, dass p“ (doubting that p) mit einer starken Neigung einhergeht zu glauben, dass nicht-p. Dies gelte für „Zweifel haben, ob p“ (having doubts that p) weniger und für „im Zweifel sein, ob p“ (being in doubt that p) gar nicht. Howard-Snyder setzt damit, wie mir scheint, voraus, dass „im Zweifel sein, ob p“ beziehungsweise „Zweifel haben, ob p“ im Sinne eines näher spezifizierten Zweifels aufgefasst wird, wohingegen „zweifeln, dass p“ stets in einem unspezifischen Sinn gebraucht wird. Auch wenn ich Howard-Snyders sprachliche Intuitionen in etwa nachvollziehen kann, scheint es mir fraglich, ob die beiden Wendungen im Deutschen tatsächlich immer oder auch nur in der Regel so gebraucht werden.

trifft die Rolle des Willens. Überzeugungen wählen wir nicht aus wie Produkte im Supermarkt. Wenn ich etwa überzeugt bin, dass ich in einem altehrwürdigen Kloster an einem hölzernen Schreibtisch sitze und ein blaues Buch vor mir liegen sehe, dann nicht deshalb, weil ich diese Überzeugungen aus freien Stücken gewählt habe. Alles, was ich sagen kann, ist, dass ich diese und viele andere Überzeugungen habe. Ob ich dies will oder nicht, ist eine andere Frage. Auf den Inhalt und die Stärke unserer Überzeugungen vermögen wir – so nehmen zumindest die meisten Philosophen an – nicht direkt, sondern allenfalls indirekt willentlichen Einfluss zu nehmen. In Bezug auf Einstellungen propositionalen Vertrauens ist es dagegen denkbar, dass diese in vielen Fällen oftmals absichtlich von uns hervorgebracht werden und somit der direkten Kontrolle des Willens unterliegen. Abgesehen davon spielt die gezielte Aktivität des Willens in vielen Fällen eine vitalere Rolle als in Bezug auf Überzeugungen. Da die Haltung des PVs sich auf etwas richtet, das als ein Gut qualifiziert wird und also unser Strebevermögen affiziert, geht sie mit einer größeren Bereitschaft einher, an diesem Vertrauen auch angesichts ernsthafter Zweifel und nicht zu leugnender Einwände festzuhalten. In diesem Sinne kann Peter auch dann noch am Vertrauen in die Treue seiner Frau festhalten (wollen), wenn er aus verschiedenen Gründen längst nicht mehr von ihr überzeugt ist.

(v) Die Einstellung „überzeugt sein, dass p“ impliziert in vielen Fällen kein Urteil über den subjektiven oder objektiven Wert von p. Überzeugungen sind deshalb oft damit vereinbar, dass eine Person dem Bestehen oder Nichtbestehen eines Sachverhalts indifferent gegenübersteht. Im Unterschied dazu ist die Einstellung des propositionalen Vertrauens nicht mit einer indifferenten oder interesselosen Haltung gegenüber dem Bestehen von p vereinbar.²⁹ Die Einstellung des PVs richtet sich *per se* auf etwas, das von einer Person als positiv bewertet wird. Wenn Hans darauf vertraut, dass seine Frau ihm die Treue hält, dann betrachtet er die Treue als ein Gut und wird demzufolge enttäuscht sein, wenn er gewahr wird, dass sie ihn hintergangen hat. Wenn Hans jedoch überzeugt ist, dass ihm seine Frau treu ist, muss er nicht unbedingt enttäuscht sein, wenn sich herausstellt, dass er sich geirrt hat. Er könnte unter Umständen sogar froh darüber sein, weil er schon lange nach einem Grund sucht, sich von ihr zu trennen.

In diesem Zusammenhang sei noch erwähnt, dass die evaluativ-volitionale Dimension propositionalen Vertrauens zu entsprechenden emotionalen Befindlichkeiten disponiert. Die Einstellung propositionalen Vertrauens geht mit der Tendenz einher, negative Emotionen oder Stimmungen zu verringern und positive Emotionen oder Stimmungen zu fördern – vertraut man doch darauf, dass etwas, was man als positiv bewertet, entweder gegeben oder zumindest möglich ist. Dies gilt in besonderem Maße für den religiösen Glauben. Das Vertrauen, dass eine unüberbietbar vertrauenswürdige

²⁹ Vgl. J. L. Schellenberg: How to Make Faith a Virtue, in: T. O'Connor/L. Goins (Hgg.), *Religious Faith and Intellectual Virtue*, Oxford 2013, 16, Anmerkung 35 (des Vorabdrucks).

Wirklichkeit existiert, vermag die abgründige Angst des Menschen zu relativieren, zu einem letztlich absurden Dasein inmitten eines sinnleeren Universums verurteilt zu sein. Gleichzeitig ermöglicht der Glaube ein Leben aus der Grundhaltung eines letzten Vertrauens, welche sich tendenziell in Grundstimmungen wie Geborgenheit und Zuversicht niederschlägt.

(vi) Propositionales Vertrauen disponiert typischerweise zu einem mehr oder weniger spezifischen Verhalten. Dies wird deutlich, wenn man fragt, welchen Unterschied es für jemanden, der darauf „vertraut, dass p“, machen würde, wenn er „wüsste, dass nicht-p“. Wüsste Hans, dass seine Frau ihn mit einem anderen Mann betrügt, würde er sich wahrscheinlich anders verhalten, als wenn er dies nicht weiß und darauf vertraut, dass sie ihm treu ist. Dagegen disponieren Überzeugungen nicht generell zu spezifischen Verhaltensweisen. Sie tun es insbesondere dann, wenn sie Bewertungen, Präferenzen oder Pflichten beinhalten; etwa dann, wenn jemand überzeugt ist, dass p entweder gut, vorzuziehen oder geboten ist. Abgesehen davon disponieren oder motivieren Überzeugungen oft nicht von sich aus zu einem spezifischen Verhalten. Gelangt Peter beispielsweise zur Überzeugung, dass seine Kommilitonin Hannelore sich in ihn verliebt hat, disponiert ihn das *per se* weder dazu, Zeit mir ihr verbringen zu wollen, noch disponiert es ihn *per se* für das gegenteilige Verhalten. Wenn Peter dagegen darauf vertraut (und also nicht nur damit rechnet), dass Hannelore sich in ihn verliebt hat, dann scheint er dies als etwas Erstrebenswertes anzusehen, was ihn auch dazu disponiert, mit ihr Zeit verbringen zu wollen. Würde Peter dagegen sagen: „Ich vertraue darauf, dass sich Hannelore in mich verliebt hat, und deshalb gehe ich ihr aus dem Weg“, dann scheint er etwas Unsinniges zu behaupten.

Bevor die bisherigen Überlegungen auf die Frage der Rationalität des religiösen Glaubens angewendet werden können (vgl. Abschnitt III), soll das Verhältnis propositionalen Vertrauens zur praktischen Vernunft etwas genauer beleuchtet werden. Es wurde bereits deutlich, dass Einstellungen propositionalen Vertrauens in der Regel zu bestimmten Verhaltensweisen motivieren und disponieren. Dies lässt vermuten, dass die Frage der Rationalität dieser Einstellungen eng mit Fragestellungen der praktischen Rationalität zusammenhängt. Noch weiter gehend könnte man fragen, ob es möglich und angebracht ist, die Rationalität propositionalen Vertrauens allein über die Rationalität von Handlungsdispositionen zu analysieren und damit auf eine Form von Zweckrationalität zurückzuführen.

Um die angesprochenen Fragen klären zu können, sei vorab erläutert, was unter praktischer Rationalität, insbesondere Zweckrationalität, nachfolgend verstanden werden soll. Im Fokus der praktischen Rationalität steht die Frage nach Gründen für Handlungen. Mit der Angabe eines Handlungsgrundes bezieht man sich auf einen von der Handlung x verschiedenen Sachverhalt y, der die Eigenschaft besitzt, die Handlung x unter den gegebenen Umständen als rational erscheinen zu lassen. Handlungsgründe sind insbesondere unsere Präferenzen und unsere Erwartungen bezüglich der Folgen verschiedener

Handlungsalternativen. Die Frage, welche Handlungsweise jemand im Hinblick auf seine Erwartungen und Präferenzen wählen soll, wenn er in seiner Situation unter mehreren Handlungsalternativen zu wählen hat, wird vor allem im Rahmen der (individuellen) Entscheidungstheorie untersucht.³⁰

Allgemein gilt in der Entscheidungstheorie der Grundsatz, dass eine Handlung dann subjektiv rational ist, wenn sie den zu erwartenden Nutzen maximiert. Im Hinblick auf das Wissen um die Handlungsumstände ist zwischen Entscheidungen unter Risiko und solchen unter Unsicherheit zu unterscheiden. Bei Entscheidungen unter *Risiko* lassen sich den zu erwartenden Folgen von Handlungsalternativen Wahrscheinlichkeitswerte zuordnen. Analysiert man Entscheidungen unter Risiko mit der Bayesschen Regel, gelangt man zur *Maxime*: Wähle die Handlung mit dem maximalen Erwartungsnutzen! Der Erwartungsnutzen ergibt sich dabei aus dem Nutzwert der Folgen einer Handlung multipliziert mit der Wahrscheinlichkeit des Eintretens dieses Nutzwertes. Bei Entscheidungen unter *Unsicherheit* ist es nicht möglich, den Nutzwerten (einigermaßen präzise) Wahrscheinlichkeitswerte zuzuordnen. Für diesen Fall gilt das Entscheidungskriterium, den Schaden möglichst gering zu halten. Dabei gilt die *Maxime*: Handle so, dass der maximale Minimalnutzen zu erwarten ist! Man nennt dies das *Maximin-Prinzip*.³¹ (Die Regel scheint leider nicht in jedem Fall vernünftig zu sein. Nehmen wir an, man muss sich entscheiden, ob man bei einem Gewinnspiel mitmacht. Dem Gewinner winken 1000 Euro, alle anderen Teilnehmer erhalten einen Trostpreis von 1 Euro, wobei es *unsicher* ist, wie wahrscheinlich es ist, als Gewinner aus dem Spiel hervorzugehen. Macht man beim Gewinnspiel nicht mit, kann man sich stattdessen an einem Gesellschaftsspiel beteiligen, bei dem jeder Teilnehmer eine Teilnahmeprämie von 1,10 Euro erhält, aber darüber hinaus nichts gewinnen kann. In diesem Falle würde die Entscheidungstheorie empfehlen, sich nicht am Gewinnspiel zu beteiligen, obwohl es durchaus vernünftig zu sein scheint, sich an ihm zu beteiligen. Die *Maximin-Regel* ist deshalb nur dann vernünftig, wenn die minimalen Nutzwerte sich hinreichend voneinander unterscheiden beziehungsweise wenn entsprechend großer Schaden droht.³² Geht man davon aus, dass sich der Hypothese, dass Gott existiert, kein auch nur annähernd verlässlicher Wahrscheinlichkeitswert zuordnen lässt, der Nutzwert eines religiösen Lebens aber außerordentlich hoch ist, wenn Gott existiert, dann könnten sich vergleichbare Szenarien für die Frage der praktischen Rationalität des religiösen Glaubens ergeben).

Lara Buchak hat versucht, die Rationalität propositionalen Vertrauens auf eine Form praktischer Rationalität im Sinne der eben skizzierten Zweckkra-

³⁰ Vgl. von Kutschera, Wert und Wirklichkeit, 18. Zur Einführung in die Entscheidungstheorie vgl. zum Beispiel M. Resnik, Choices. An Introduction to Decision Theory, Minneapolis/London 1987.

³¹ Vgl. von Kutschera, Wert und Wirklichkeit, 19.

³² Vgl. F. von Kutschera, Grundlagen der Ethik, New York ²1999, 30.

tionalität zurückzuführen. Sie rekonstruiert Einstellungen propositionalen Vertrauens über Handlungsdispositionen, die mit diesen einhergehen. Handlungsdispositionen wiederum analysiert sie über kontrafaktische Konditionale. Buchak vermutet, dass eine Person typischerweise „darauf vertraut, dass p “, wenn sie, falls sie „wissen würde, dass nicht- p “, anders *handeln (wollen) würde*, als sie de facto handelt.³³ Wenn Peter also, um noch einmal auf unser Beispiel zurückzukommen, darauf vertraut, dass er sein Mathematikstudium schaffen wird, dann disponiert ihn das zu einem bestimmten Handeln, das er wohl unterlassen würde, wenn er wüsste, dass er sein Studium nicht erfolgreich abschließen könnte. Die Rationalität von Handlungsdispositionen, die mit Einstellungen propositionalen Vertrauens einhergehen, analysiert Buchak sodann mit Hilfe der Entscheidungstheorie als mathematisch kalkulierbare Verhältnismäßigkeit von Mitteln gegenüber Zwecken. In diesem Sinn wäre es dann rational, „darauf zu vertrauen, dass p “, wenn die mit dieser Einstellung verbundenen Handlungsdispositionen einen zu erwartenden Nutzen haben, der gleich hoch oder höher ist als der zu erwartende Nutzen von alternativen Handlungsdispositionen.

Buchaks Vorschlag, die Rationalität propositionalen Vertrauens über die praktische Rationalität von impliziten Handlungsdispositionen zu analysieren, beleuchtet einen wichtigen Aspekt der Problematik, bedeutet aber auch eine Engführung. Im Folgenden seien zwei methodologische sowie zwei prinzipielle Schwierigkeiten hervorgehoben.

Eine erste, eher methodologische Schwierigkeit betrifft die Operationalisierbarkeit von Buchaks Vorschlag. Dieser setzt voraus, dass sich Handlungsdispositionen Zahlenwerte zuordnen lassen, die angeben, wie wahrscheinlich es ist, in einer bestimmten Situation auf Grund einer bestimmten propositionalen Einstellung diese oder jene Handlungsweise zu wählen. Damit ist neben *Nutzwerten* von Handlungsweisen und *Wahrscheinlichkeitswerten*, die sich auf das Eintreten von Nutzwerten beziehen, eine dritte Variable im Spiel, die angeben soll, wie wahrscheinlich es ist, dass eine Handlungsdisposition unter geeigneten Umständen manifest wird. Geht man davon aus, dass jede dieser drei Variablen in vielen Fällen schwer einzuschätzen ist, dann hat dies wohl oder übel zur Folge, dass sich eine aussagekräftige Analyse des Erwartungsnutzens oft gar nicht oder nur sehr schwer durchführen lässt.

Eine zweite methodologische Schwierigkeit lautet, dass die Standard-Entscheidungstheorie, wie Buchak selbst bemerkt, in manchen Fällen zu restriktiv ist oder zu unplausiblen Ergebnissen führt.³⁴ Dies ist neben dem oben erwähn-

³³ Vgl. L. Buchak, Can it be rational to have faith?, in: J. Chandler/V. S. Harrison (Hgg.), *Probability in the Philosophy of Religion*, Oxford 2012, 225–247, 228: „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.“

³⁴ Vgl. ebd. 236 und 244–246.

ten Fall einer Entscheidung unter Unsicherheit etwa dann gegeben, wenn der Nutzwert der Realisierung eines Handlungsziels extrem hoch und die Wahrscheinlichkeit seiner tatsächlichen Realisierung sehr niedrig eingeschätzt werden. Weil das Produkt dieser beiden Größen dann immer noch verhältnismäßig hoch sein wird, legt es die Entscheidungstheorie mitunter nahe, diese Option zu wählen, obwohl dies mitunter (eher) unvernünftig erscheint.

Gewichtiger als die genannten Schwierigkeiten sind zwei prinzipielle Einwände, die gegen Buchaks Vorschlag sprechen. Zum einen: Mag der subjektive Nutzen von p auch noch so hoch sein; es scheint nicht vernünftig zu sein, darauf zu vertrauen, dass p der Fall ist, wenn man sehr gute Gründe hat, davon überzeugt zu sein, dass nicht- p . In diesem Fall würde man auf einen Sachverhalt vertrauen, von dem man sozusagen „weiß“, dass er nicht besteht oder in Bezug auf den man zumindest gute Gründe hat, es für wahrscheinlich zu halten, dass er nicht besteht. Dies wiederum spricht dagegen, „disponiert sein zu handeln, als ob p “ und „vertrauen, dass p “ dieselben Rationalitätsbedingungen zuzuschreiben. Im ersten Fall kommt es allein auf den Erwartungsnutzen an, während im zweiten Fall epistemische Gründe eine zentrale Rolle spielen.³⁵

Zum anderen fragt sich, ob Einstellungen PVs in allen relevanten Fällen mit Handlungsdispositionen einhergehen, die über kontrafaktische Konditionale analysiert werden können. Nehmen wir etwa an, dass Peter darauf vertraut, dass sich Ehrlichkeit im Leben lohnt, was ihn wiederum motiviert, ehrlich zu sein. Zugleich ist er davon überzeugt, dass es unter allen Umständen moralisch verwerflich ist, unehrlich zu sein. Wenn er nun merken sollte, dass sich Ehrlichkeit doch nicht immer lohnt, würde er wahrscheinlich enttäuscht sein. Dies bedeutet aber noch lange nicht, dass er deshalb auch anders handeln (wollen) würde, als wenn er dies nicht bemerkt hätte. Dieses Beispiel legt zweierlei nahe: Auch wenn man erstens zugesteht, dass Einstellungen propositionalen Vertrauens typischerweise mit Verhaltensdispositionen einhergehen, so folgt daraus nicht, dass diese Verhaltensdispositionen ein konstitutiver Bestandteil dieser Einstellungen sind. So kann Peter beispielsweise darauf vertrauen, eine bevorstehende Prüfung zu bestehen, ohne dass ihn dies automatisch dazu disponieren würde, sich auf die Prüfung vorzubereiten. Umgekehrt folgt aus der Tatsache, dass Paul sich gewissenhaft auf die Prüfung vorbereitet, nicht, dass er darauf vertraut, dass er diese auch bestehen würde.³⁶ Wenn aber zwischen propositionalem Vertrauen und Verhaltensdispositionen kein notwendiger, sondern nur ein tendenzieller Zu-

³⁵ Die Einschätzung einer Handlung(sdisposition) als zweckrational ist überdies damit vereinbar, dass jemand unzutreffende Erwartungen oder auch verquere Präferenzen besitzt. Vgl. *von Kutschera*, Wert und Wirklichkeit, 163.

³⁶ Vgl. *Cohen*, Belief and Acceptance, 10. Die Einstellung „darauf vertrauen, dass p “ kann übrigens nicht nur als mental-kognitiver Zustand, sondern auch als mentale und freie Aktivität in den Blick genommen werden. Der Frage, welchen Standards praktischer Rationalität eine solche mentale Aktivität oder Handlung unterliegt, werde ich hier nicht weiter nachgehen.

sammenhang besteht, dann bestärkt dies den Verdacht, dass die Rationalität von Einstellungen PVs nicht ausschließlich über die Zweckrationalität von Handlungsdispositionen analysiert werden kann und darf.³⁷

Fassen wir die obigen Überlegungen zusammen: Die Rationalitätsbedingungen für Einstellungen PVs unterscheiden sich, wie gesehen, in verschiedener Hinsicht von den Rationalitätsbedingungen für Überzeugungen. Dies hängt mit der evaluativen beziehungsweise voluntativen Dimension propositionalen Vertrauens zusammen, die diese Einstellung in eine größere Nähe zur praktischen Rationalität rücken. Die obigen Überlegungen haben allerdings auch deutlich gemacht: Es wäre vorschnell, die Rationalität von Einstellungen PVs ausschließlich über die praktische (Zweck-)Rationalität von Handlungsdispositionen zu rekonstruieren. Auch wenn Einstellungen propositionalen Vertrauens oft zu einem spezifischen Verhalten disponieren mögen, so ist dies doch nicht immer der Fall. Zwischen Einstellungen propositionalen Vertrauens und bestimmten Handlungstendenzen besteht kein notwendiger Zusammenhang. Einstellungen propositionalen Vertrauens sind zuerst und vor allem mentale Einstellungen gegenüber positiv bewerteten Sachverhalten. Als solche können sie zwar mit Handlungsdispositionen einhergehen, müssen dies aber nicht. Der Umstand, dass jemand darauf vertraut, dass p, impliziert nicht, dass diese Person anders hätte handeln wollen, wenn sie gewusst hätte, dass nicht-p. Sehr wohl aber ist impliziert, dass jemand, der darauf vertraut, dass p, enttäuscht wäre, wenn er einsehen müsste, dass nicht-p.

III. Die Rationalität nicht-doxastischen religiösen Glaubens

Dass der religiöse Glaube bestimmte Überzeugungen in Bezug auf Gott und sein Verhältnis zur Welt beinhaltet, wurde und wird von Philosophen ebenso wie von Theologen meist vorausgesetzt. Dies hatte zur Folge, dass sich die Diskussion um die Rationalität des Glaubens bislang nahezu ausschließlich auf die Frage nach der Rationalität *religiöser Überzeugungen* konzentriert hat. Die Möglichkeit eines religiösen Glaubens, der sich auf im weiten Sinne kognitive, aber nicht *per se* doxastische Einstellungen wie propositionales Akzeptieren, Hoffen oder Vertrauen stützt, kam dagegen kaum in den Blick.

³⁷ In diesem Zusammenhang mag ein Hinweis auf Kants Religionsphilosophie von Interesse sein, der die Rationalität des Glaubens als praktische Vernünftigkeit auffasst, ohne letztere mit Zweckrationalität im obigen Sinne gleichzusetzen. In seinem Werk „Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ vertritt Kant die Auffassung, Gott erwarte vom Menschen nichts anderes als einen guten Lebenswandel. Alles andere sei „bloßer Religionswahn und ein Afterdienst Gottes“ (*ders.*, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, Werke in zwölf Bänden; Band 8, Frankfurt am Main 1977, 842). Die Rationalität des Gottespostulates ergibt sich bei Kant nicht aus dem maximalen Erwartungsnutzen der mit diesem Postulat verbundenen Handlungsdispositionen, sondern aus den begrifflichen Implikationen des Sittengesetzes selbst. Dieses Postulat sei ein theoretischer, als solcher nicht erweislicher Satz, der „einem a priori unbedingt geltenden *praktischen* Gesetze unzertrennlich anhängt“ (*ders.*, KpV, Werke in zwölf Bänden; Band 7, Frankfurt am Main 1977, 252).

Dies wiederum führte dazu, dass die Maßstäbe für die Rationalität des religiösen Glaubens in der Regel (un-)verhältnismäßig hoch angesetzt wurden; höher als es notwendig ist, wenn man Formen des religiösen Glaubens, die auf solchen propositionalen Einstellungen beruhen, als authentische Ausdrucksgestalt des jüdisch-christlichen Glaubensverständnisses anerkennt. Bevor diese These weiter entfaltet wird, sind einige Vorüberlegungen anzustellen. Einerseits ist darzulegen, welches Konzept von Glauben im Folgenden zur Diskussion steht. Und zum anderen ist zu fragen, vor welchem Rationalitätsverständnis sich dieser Glaube gegebenenfalls bewähren kann und soll.

Das *Glaubensverständnis*, um das es hier geht, wurde als Einstellungsbeziehungsweise Haltung des Vertrauens gegenüber einer unüberbietbar vertrauenswürdigen Wirklichkeit eingeführt. Der Glaube stellt eine Grundeinstellung und -haltung dar, die (idealtypisch betrachtet) den gesamten menschlichen Lebensvollzug prägt und dazu befähigt, aus einer letzten Geborgenheit und Zuversicht zu leben. Der Glaubensakt (*fides qua creditur*) und der Glaubensinhalt (*fides quae creditur*) erläutern sich dabei gegenseitig. Der Glaube ist als unbedingtes Vertrauen, das auch angesichts von Leid, Schuld und Tod standhält, gerade dadurch charakterisiert, dass er als adäquaten Inhalt nur unüberbietbar Vertrauenswürdigen haben kann. Auf die metaphysischen und theologischen Implikationen dieses Glaubensverständnisses kann an dieser Stelle nicht weiter eingegangen werden, da dies zu weit weg vom Thema führen würde.³⁸

Im Blick auf den epistemischen Status der Propositionen, auf die der religiöse Glaube sich bezieht, setze ich voraus, dass dieser nicht gänzlich anderen Beurteilungsmaßstäben unterliegt als andere weltbildkonstituierende Einstellungen (zum Beispiel metaphysischer, moralischer oder politischer Art).³⁹ Angemerkt sei schließlich, dass das, was im Blick auf die Rationalität des religiösen Glaubens als solchen gesagt werden wird, *mutatis mutandis* auch für Einzelfragen des Glaubens von Bedeutung ist. Grundsätzlich können alle propositionalen Gehalte, die der Glaube umfasst, nicht nur Gegenstand von Überzeugungen, sondern auch Gegenstand nicht-doxastischer propositionaler Einstellungen sein.

Nach diesen kurzen Bemerkungen zum Glaubensverständnis seien einige Überlegungen zum vorausgesetzten *Rationalitätsverständnis* angestellt. Die zentrale These dieses Beitrags besagt, dass die Rationalitätsbedingungen für Einstellungen propositionalen Vertrauens niedriger liegen als für Überzeu-

³⁸ Vgl. diesbezüglich zum Beispiel D. Kraschl, *Das prekäre Gott-Welt-Verhältnis. Studien zur Fundamentaltheologie* Peter Knauers, Regensburg 2009.

³⁹ Vgl. ebd. Kapitel IX. Die Glaubenserkenntnis vollzieht sich nach meinem Verständnis innerhalb einer religiösen Erfahrungs- und Erkenntnispraxis, die nicht auf grundlegendere Erfahrungs- und Erkenntnisformen zurückführbar ist. Dies schließt jedoch nicht aus, dass verschiedene Erfahrungs- und Erkenntnispraktiken hinsichtlich ihrer Funktionsweise und Rechtfertigbarkeit strukturelle Gemeinsamkeiten aufweisen, die sich im Blick auf die Frage der Rationalität des religiösen Glaubens gegebenenfalls als bedeutsam erweisen.

ungen mit demselben Gehalt. Diese These ist nicht mit jedem Konzept von Rationalität vereinbar. Nicht vereinbar ist sie vor allem mit Rationalitätsauffassungen, die metaphysischen oder religiösen Überzeugungen von vornherein ihre Vernünftigkeit oder Verständlichkeit absprechen – zum Beispiel auf der Grundlage eines empiristischen Verifikations- beziehungsweise Sinnkriteriums. Mit der obigen These verträglich wäre zum Beispiel ein Rationalitätsverständnis wie im Sinne des *Kritischen Rationalismus*. Der Kritische Rationalismus verbindet einen konsequenten Falsifikationismus mit einem kritischen Realismus. Er betont, dass alles menschliche Erkennen Vermutungscharakter hat und unter dem Vorbehalt besserer Einsicht steht. Aussagen, die beanspruchen, Zusammenhänge in der objektiven Wirklichkeit zutreffend darzustellen, sind infolgedessen als fallible Hypothesen zu formulieren, die sich bewähren, aber auch scheitern können. Die Frage, unter welchen Bedingungen eine wissenschaftliche Hypothese oder Theorie als *prima facie* rational gelten kann, hängt in diesem Falle entscheidend davon ab, ob diese Hypothese oder Theorie einschlägigen epistemischen Standards genügt. Hier ist vor allem an Rationalitätskriterien wie Widerspruchsfreiheit, Zusammenhang, Erklärungskraft, Erfahrungsbezug, Vorhersagekraft, Einfachheit und Ähnliches mehr zu denken.⁴⁰

Das Kriterium des Erfahrungsbezugs spielt dabei insofern eine zentrale Rolle, als Hypothesen gewöhnlich mit Blick auf Erfahrungen gebildet werden, die Menschen im Umgang mit der Wirklichkeit machen. In diesem Zusammenhang betont der Kritische Rationalismus, dass Erfahrungen stets theoriehaltig sind und dass gehaltvolle Theorien gewöhnlich über die verfügbaren empirischen Daten hinausgehen.⁴¹ Aber auch wenn die Unterscheidung zwischen den Inhalten unserer Erfahrung und ihrer Deutung im Rahmen einer Theorie nicht trennscharf (sondern eher eine graduelle Angelegenheit) ist, so ist es in der Regel möglich und notwendig, beide Ebenen zu unterscheiden.⁴² In diesem Sinne gilt etwa: Erfahrungen werden zwar relativ zu einem Theorierahmen beurteilt, der über das, was sich empirisch begründen lässt, hinausgeht. Theorierahmen sind jedoch nicht immun gegenüber Erfahrungen. Sie können sich an den Erfahrungen, die wir in ihrem Lichte machen, bewähren. Sie können aber auch an ihnen scheitern, da nicht jeder Theorierahmen auf die Wirklichkeit passt.⁴³

⁴⁰ Bei K. R. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, London 1959, 46, findet sich die wichtige Einsicht, dass es im Zusammenhang wissenschaftlicher Forschung nicht erforderlich ist, favorisierte Hypothesen zu *glauben*; vielmehr genüge es grundsätzlich, dieselben als Ausgangspunkt zukünftiger Forschung zu *akzeptieren*.

⁴¹ Vgl. zum Beispiel K. R. Popper, *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*, London 1972, 21 f. Im Falle des religiösen Glaubens ist damit zu rechnen, dass die verfügbare Erfahrungsbasis verhältnismäßig großen Interpretationsspielraum offen lässt, so dass sich mehrere Deutungsmodelle mit ihr vereinbaren lassen.

⁴² Vgl. von Kutschera, *Wert und Wirklichkeit*, 131.

⁴³ Was die Rechtfertigung von Einstellungen PVs betrifft, könnte man sagen, dass die Überlegungen dieses Beitrags sowohl mit kohärentistischen als auch mit moderat fundamentalistischen

Die angestellten Bemerkungen zum vorausgesetzten Rationalitätsverständnis sind nun auf die Frage anzuwenden, welche Rationalitätsbedingungen für einen religiösen Glauben gelten, der sich auf nicht-doxastische Einstellungen propositionalen Vertrauens stützt. Bereits zu Beginn dieses Beitrags wurde deutlich: Die Verantwortung des religiösen Glaubens umfasst Fragen der theoretischen und der praktischen Rationalität sowie des Verhältnisses beider zueinander. So muss etwa die Haltung des personalen Vertrauens *auf* oder *in* Gott (vgl. „credere in deum“), bei der sich jemand mit dem ganzen Gewicht seiner Existenz auf Gott verlässt, in rechter Weise auf entsprechenden propositionalen Einstellungen gegründet sein, die den kognitiven Aspekt des religiösen Glaubens konstituieren (vgl. „credere deum“).

Da die Einstellung des propositionalen Vertrauens sowohl Bezüge zur theoretischen als auch zur praktischen Rationalität aufweist, liegt es nahe, beide Dimensionen gesondert in den Blick zu nehmen. Ich beginne mit der praktischen Dimension der Rationalität propositionalen Vertrauens. Wir haben gesehen, dass Einstellungen propositionalen Vertrauens sich auf etwas richten müssen, was unter irgendeiner Rücksicht als „gut“ bewertet wird.⁴⁴ „Gut“ ist ein steigerbarer Begriff. Ein Sachverhalt kann gut (erstrebenswert), besser (gegenüber einer oder mehreren Alternativen vorzuziehen) oder auch optimal (ohne bessere Alternativen) sein. Je besser ein Sachverhalt für eine Person ist, desto eher ist es für sie unter sonst gleichen Umständen angebracht, darauf zu vertrauen, dass dieser Sachverhalt besteht. Dies gilt besonders dann, wenn propositionales Vertrauen mit entsprechenden Verhaltensdispositionen einhergeht. Bemerkt Hans beispielsweise, dass ihm eine 5-Cent-Münze abgeht, die er eben noch gehabt zu haben meinte, so steht es kaum dafür, mit Einsatz und Ausdauer darauf zu vertrauen, dass sich die verloren gegangene Münze wiederfinden wird. Geht ihm dagegen ein 500-Euro-Schein ab, und hat er reelle Aussichten, diesen wiederzufinden, dann mag ein solches Vertrauen mitsamt der Bereitschaft, aktiv nach dem verlorengegangenen Geldschein Ausschau zu halten, durchaus angebracht sein.

Strategien der Rechtfertigung vereinbar sind. *Jäger*, Der Einwand der mangelnden Begründung, 465, Anmerkung 10, weist darauf hin, dass der englische Begriff „foundationalism“ oft mit „Fundamentalismus“ übersetzt wird, was in religionsphilosophischen oder theologischen Kontexten den Nachteil irreführender Konnotationen mit sich bringt. Die in der Literatur ebenfalls anzutreffende Übersetzung „Fundationalismus“ dagegen lässt die ursprüngliche Metaphorik kaum mehr erkennen: Fundamentalisten unterscheiden zwischen basalen und abgeleiteten Überzeugungen. Basale Überzeugungen bedürfen nicht der rechtfertigenden Stützung durch andere Überzeugungen. Sie bilden gewissermaßen das Fundament eines Überzeugungsgebäudes. Die übrigen Überzeugungen bauen auf diesem Fundament auf und werden von ihm gestützt. Vgl. *S. Haack*, *Evidence and Inquiry. Towards Reconstruction in Epistemology*, Oxford 1993, 14. Im Unterschied zum klassischen Fundamentalisten nimmt der moderate Fundamentalist an, dass auch basale Überzeugungen prinzipiell fallibel sind. Für den Fundamentalismus spielen Rechtfertigungsgründe eine zentrale Rolle, wenn es darum geht, die Rationalität von Hypothesen oder Theorien einzuschätzen.

⁴⁴ Anstatt von „gut“ könnte man übrigens auch von „positiv“ oder „nützlich“ sprechen. Letzteres ist im Zusammenhang entscheidungstheoretischer Überlegungen besonders dann von Belang, wenn metrisierbare Nutzwerte vorliegen.

Den religiösen Glauben zeichnet es nun aus, dass sich das propositionale Vertrauen, auf das sich dieser Glaube stützt, nicht nur auf irgendein Gut richtet, sondern auf ein immens wertvolles Gut. Für Gläubige handelt es sich um ein unüberbietbar wertvolles Gut, das heißt ein Gut, über das hinaus – um mit Anselm von Canterbury zu sprechen – kein größeres Gut gedacht werden kann. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, warum es vernünftig ist, darauf zu vertrauen, dass Gott im Sinne einer unüberbietbar vertrauensvollen Wirklichkeit (UVW) existiert, nicht aber, dass irgendwo ein fliegendes Spaghettimonster seine Kreise zieht, das die Welt vor 5 Minuten erschaffen hat und uns glauben macht, die Welt wäre 13,8 Milliarden Jahre alt, sonst aber keine Bedeutung für uns hat.⁴⁵

Diese Überlegung markiert einen wichtigen Unterschied zwischen der rein epistemischen Einstellung „überzeugt sein, dass Gott existiert“ usf. und der darüber hinaus auch volitionalen und evaluativen Einstellung „vertrauen, dass Gott existiert“ usf. Dieser Unterschied gründet darin, dass die Einstellung PVs in einem engeren Bezug zu Fragen der praktischen Rationalität steht. Im vorigen Abschnitt haben wir gesehen: Geht propositionales Vertrauen mit entsprechenden Verhaltenstendenzen einher, lässt sich seine praktische Rationalität mit Hilfe einer vergleichenden Analyse des Erwartungsnutzens der Verhaltenstendenzen aller in einer Situation möglichen propositionalen Einstellungen ermitteln. Im Hinblick auf den religiösen Glauben gilt diesbezüglich: Der religiöse Glaube ist im Falle einer Entscheidung unter Risiko dann als praktisch rational zu bezeichnen, wenn der Erwartungsnutzen derjenigen Verhaltensdispositionen, die mit ihm einhergehen, höher oder jedenfalls nicht geringer ist als der Erwartungsnutzen alternativer Verhaltensdispositionen. Lassen sich die involvierten Wahrscheinlichkeiten nicht sinnvoll spezifizieren, stellt die Glaubensentscheidung eine Entscheidung unter Unsicherheit dar. In diesem Falle gilt es, den Schaden möglichst gering zu halten.⁴⁶ (Anzumerken ist an dieser Stelle, dass die Frage, ob nicht-doxastische propositionale Einstellungen praktisch rational sind, auch die Frage der Rationalität sogenannter *mentaler Handlungen* berührt. Da mentale Handlungen keine Veränderung in der physischen Welt bezwecken, kann ihre Rationalität nur sehr bedingt über Kosten-Nutzen-Rechnungen ermittelt werden).

Fragen der praktischen und der theoretischen Rationalität lassen sich nicht vollständig trennen. Auf letztere wird man bereits verwiesen, wenn man nach der (objektiven) Wahrscheinlichkeit fragt, mit der ein Nutzen erwartet werden kann. Im Falle des Glaubens impliziert dies die Frage, wie wahrscheinlich es ist, dass ein Gott im Sinn einer UVW existiert. Abgesehen davon wurde bereits deutlich (vgl. Teil II), dass die Rationalität von Einstel-

⁴⁵ Vgl. die Homepage der „Church of the Flying Spaghetti Monster“, abrufbar unter: <http://www.venganza.org/> (Zugriff am 10.03.2013).

⁴⁶ Vgl. dazu *F. von Kutschera*, Was vom Christentum bleibt, Paderborn 2008, 133.

lungen PVs nicht allein über eine Nutzwertanalyse eingeholt werden kann. Es wäre nicht rational, ernstlich darauf zu vertrauen, dass Gott im Sinn einer UVW existiert, wenn sich herausstellte, dass dies allzu unwahrscheinlich wäre. Dies gilt auch dann, wenn der zu erwartende Nutzen, der mit dem religiösen Glauben einhergeht, gleich hoch oder höher ist als der zu erwartende Nutzen alternativer Lebenseinstellungen. Die propositionalen Gehalte, die der religiöse Glaube impliziert, bedürfen – so ist zu fordern – einer *hinreichenden epistemischen Basis*.

Fragt man in diesem Zusammenhang, auf welche *Art* von Erkenntnisgründen sich ein nicht-doxastischer Glaube gegebenenfalls stützen kann, so besteht m. E. kein prinzipieller Unterschied zwischen doxastischen und nicht-doxastischen Glaubensweisen. Er kann sich zunächst entweder auf inferenzielle Argumente gründen, bei denen die religiöse Überzeugungen aus anderen, basaleren Überzeugungen abgeleitet werden, oder auf nicht-inferenzielle Argumente, die im Rahmen einer externalistischen Epistemologie zu zeigen versuchen, dass religiöse Überzeugungen selbst basal sind oder sein können. Ein Beispiel für inferenzielle Argumente sind die klassischen Gottesbeweise, während nicht-inferenzielle Argumente, wie sie von Autoren wie Woltersdorff, Plantinga und Alston entwickelt wurden, die epistemische Verlässlichkeit religiöser Erfahrung stark zu machen versuchen. Schließlich könnte es aber auch für den Glauben sprechen, dass er ein widerspruchsfreies, zusammenhängendes und umfassendes Verständnis der Gesamtwirklichkeit ermöglicht. In diesem Falle würde er nicht so sehr durch einzelne Erfahrungen gestützt werden, sondern wäre eher einem Paradigma im Sinne Thomas S. Kuhns vergleichbar, das sich zwar nicht begründen lässt, wohl aber daran bewähren muss, das Gesamt unserer Erfahrungen in einen kohärenten und durchgreifenden Verstehenszusammenhang integrieren zu können.

Für unsere Überlegungen ist freilich nicht so sehr entscheidend, auf welche Art von Erkenntnisgründen sich der religiöse Glaube gegebenenfalls stützen kann oder soll. Dies muss hier nicht entschieden werden. Entscheidend für unseren Zusammenhang ist vielmehr die Frage, wie *gut* die Gründe für einen religiösen Glauben sein müssen, der sich ganz auf Einstellungen propositionalen Vertrauens stützt. Diesbezüglich gilt es, zwei Aspekte besonders zu berücksichtigen: Auf der einen Seite sind die Rationalitätsanforderungen nicht-doxastischen religiösen Glaubens niedriger anzusetzen als die seines doxastischen Pendant. Wie die Beobachtungen im vorhergehenden Abschnitt deutlich gemacht haben, ist der nicht-doxastische Glaube mit stärkeren Zweifeln gegenüber den propositionalen Inhalten des Glaubens vereinbar und bedarf somit einer schwächeren Belegbasis als sein doxastisches Pendant. Auf der anderen Seite erscheint es fraglich, ob es rational sein kann, „darauf zu vertrauen, dass p“, wenn man gute Gründe hat, davon überzeugt zu sein, dass nicht-p. Wenn diese Überlegungen zutreffen, wird man davon ausgehen dürfen, dass die epistemischen Gründe, die für die Existenz Gottes im Sinne einer UVW sprechen, es in Anbetracht aller Ge-

gengründe nicht eindeutig plausibler oder wahrscheinlicher machen müssen, dass er existiert, als dass er nicht existiert. Sie dürfen aber auch nicht so schwach sein, dass sie seine Existenz unplausibel oder unwahrscheinlich erscheinen lassen. Dies ist ein wichtiges Resultat. Es spricht für die Möglichkeit einer intellektuell verantworteten Glaubensentscheidung unter den Bedingungen *epistemischen Risikos* (wenn p und nicht-p ungefähr gleich wahrscheinlich beziehungsweise gleich gut begründet erscheinen) oder *epistemischer Unübersichtlichkeit* (wenn sich p oder nicht-p keine aussagekräftigen Wahrscheinlichkeitswerte zuordnen lassen; etwa weil die Gründe, die für p und für nicht-p sprechen, inkommensurabel sind). Angesichts der Schwierigkeit, religiöse Überzeugungen mit konsensfähigen Wahrscheinlichkeitsindexen zu versehen, dürfte der Fall epistemischer Unübersichtlichkeit für die gegenwärtige fundamentaltheologische und religionsphilosophische Debatte der interessantere und relevantere sein.⁴⁷

Es gibt indes, wie an dieser Stelle anzumerken ist, eine nicht-doxastische Einstellung, die (nur) mit verhältnismäßig schwächeren epistemischen Gründen vereinbar ist als die des propositionalen Vertrauens: das (nicht-doxastische) propositionale Hoffen. Ein religiöser Glaube, der sich auf Einstellungen propositionalen Hoffens stützt, kann auch dann rational genannt werden, wenn die Gründe, die gegen diesen Glauben sprechen, die Gründe, die für ihn sprechen, dominieren.⁴⁸

Den drei Einstellungen des propositionalen Hoffens, Vertrauens und Überzeugtseins entsprechend lassen sich ein *aspirativer* Theismus, *fiduzieller* Theismus und ein *doxastischer* Theismus unterscheiden. Der doxastische Theismus involviert in Bezug auf Gott und sein Weltverhältnis Überzeugungen, während der fiduzielle und der aspirative Theismus dies *per se* nicht tun. Die Übergänge zwischen diesen drei Glaubensformen sind fließend. Der Grad der Stärke kann auch „innerhalb“ der jeweiligen propositionalen Einstellungen variieren. So mag der eine nur zaghaft und ohne Einsatz, ein

⁴⁷ In seinem berühmten Aufsatz „The Will to Believe“ argumentierte William James, es sei praktisch und in einem gewissen Sinne auch epistemisch rational, sich für den religiösen Glauben zu entscheiden, weil wir es in diesem Fall mit einer unvermeidlichen, existenziell höchst bedeutsamen und folgenschweren Entscheidung zwischen zwei ebenso unvereinbaren wie de facto unentscheidbaren Hypothesen zu tun haben. Vgl. W. James, Der Wille zum Glauben, in: Philosophie des Pragmatismus: Ausgewählte Texte, herausgegeben und eingeleitet von E. Martens, Stuttgart 2002, 128–160. James' Argument gilt als umstritten. Kritiker wenden unter anderem ein, dass unsere Überzeugungen sich nach den verfügbaren Belegen und nicht nach unseren Bedürfnissen, Wünschen oder Interessen richten sollten. Wenn unsere Interessen darüber mitbestimmen, was wir für wahr halten, werde dem Wunschenken Tür und Tor geöffnet. Die in diesem Beitrag getroffene Unterscheidung zwischen doxastischen und nicht-doxastischen propositionalen Einstellungen legt es nahe, dass die von James beschriebene Situation es zwar nicht rechtfertigt, davon *überzeugt* zu sein, dass Gott existiert (ob James dies vertreten hat, sei dahingestellt), wohl aber, darauf zu *vertrauen*, dass Gott existiert, wenn seine Existenz hinreichend wahrscheinlich ist. Deutet man James' Argument derart, wäre es angemessener, statt von einem „will to believe“ von einem „will to trust that“ beziehungsweise „will to have faith that“ zu sprechen.

⁴⁸ Zur Auffassung, dass für den religiösen Glauben die propositionale Haltung des Hoffens entscheidend ist, vgl. J. Muyskens, The Sufficiency of Hope, Philadelphia 1979.

anderer aber glühend und mit viel Einsatz darauf hoffen, dass Gott existiert. Der eine mag schwach und ein anderer wieder unverrückbar fest darauf vertrauen, dass Gott existiert. Stützt sich der religiöse Glaube auf Überzeugungen, kann er sich gegebenenfalls sogar mit subjektiver Gewissheit verbinden.

Die Unterscheidung von doxastischen und nicht-doxastischen Glaubensweisen ist bedeutsam für die Glaubensverantwortung. Sie impliziert, dass nicht allein der Glaubensinhalt zur Diskussion steht, wenn es darum geht, den Glauben vor der Vernunft zu verantworten, sondern dass auch die Art der kognitiven Einstellung gegenüber den Glaubensinhalten eigens zu berücksichtigen ist. In diesem Sinne mag etwa die intensive Auseinandersetzung eines Studenten mit der atheistischen Religionskritik seine bis dahin feste Überzeugung, dass Gott existiert, erschüttern. Nehmen wir an, er gelangt zwischenzeitlich zum Ergebnis, dass es alles in allem sowohl gute Gründe für als auch gegen die Existenz Gottes gibt. In diesem Falle steht ihm die Möglichkeit offen, seine vormalige feste Überzeugung, dass Gott existiert, vorsichtig in Richtung einer doxastischen Urteilsenthaltung zu revidieren, ohne deshalb jedoch aufhören zu müssen, beherrscht darauf zu vertrauen, dass Gott existiert. Dies mag nicht die idealtypische Form des religiösen Glaubens sein. Dennoch scheint es eine Entscheidung darzustellen, der man ihre intellektuelle Redlichkeit nicht ohne Weiteres absprechen kann.⁴⁹

Verliert der besagte Student seine ursprüngliche Zuversicht noch mehr, so dass er keine intellektuell redliche Möglichkeit mehr sieht, auch nur vorsichtig darauf zu vertrauen, dass Gott existiert – etwa weil ihm Gottes Existenz nach der Lektüre von Richard Dawkins' „Der Gotteswahn“⁵⁰ ziemlich unwahrscheinlich erscheint –, bleibt ihm, sofern er am Glauben festhalten möchte, immer noch die Möglichkeit, sich auf die Hoffnung, dass Gott existiert, zurückzuziehen. Eigens zu untersuchen wäre in diesem Zusammenhang, unter welchen Umständen ein religiöser Glaube, der sich lediglich auf Einstellungen propositionalen Hoffens stützt, als praktisch rational eingestuft werden kann. Dazu wäre zu fragen, was von dieser Hoffnung abhängt, etwa, worum man um dieser Hoffnung willen verzichtet.⁵¹

IV. Ergebnis

Welches Fazit ergibt sich aus den Überlegungen dieses Beitrags? Meines Erachtens das folgende: Erachtet man die beschriebenen Formen nicht-doxastischen Glaubens, insbesondere des propositionalen Vertrauens, als mit dem

⁴⁹ W. P. Alston, Belief, Acceptance, and Religious Faith, in: D. Howard-Snyder/J. Jordan (Hgg.), Faith, Freedom, and Rationality, Lanham 1996, 3–27, hier 21–24, argumentiert anhand von Schlüsseltexten unterschiedlicher christlichen Traditionen beziehungsweise Konfessionen dafür, dass der christliche Glaube sich nicht auf Überzeugungen stützen muss, sondern auch mit nicht-doxastischen Einstellungen vereinbar ist.

⁵⁰ R. Dawkins, Der Gotteswahn. Aus dem Englischen von S. Vogel, Berlin 2007.

⁵¹ Vgl. hierzu auch L. Pojman, „Faith without belief?“, in: FaPh 3 (1986), 157–176.

religiösen Glauben vereinbare Einstellungen gegenüber dem Glaubensinhalt, lässt sich eine (stillschweigende) erkenntnistheoretische Voraussetzung entkräften, die von zahlreichen Atheisten, Agnostikern und Theisten gleichermaßen geteilt wird. Diese Voraussetzung besagt, dass die Rationalität des Glaubens sich primär an der Rationalität von *Überzeugungen* bemisst, auf die sich der religiöse Glaube allem Anschein nach stützt. Die Überlegungen dieses Beitrags haben gezeigt, dass diese Voraussetzung kritisierbar ist, da es Alternativen zu einem derartigen Glaubensverständnis gibt, für die niedrigere Rationalitätsanforderungen gelten. Diese bemessen die Rationalität des religiösen Glaubens nicht an den Eigenschaften der propositionalen Gehalte, die der religiöse Glaube impliziert, sondern berücksichtigen zugleich die „Verhältnismäßigkeit“ der eingenommenen kognitiven Einstellung gegenüber bestimmten propositionalen Gehalten. Dieses Ergebnis ist im Hinblick auf die Diskussion um die Rationalität des religiösen Glaubens bedeutsam. Die hier vornehmlich in den Blick genommene Option, den religiösen Glauben im Sinn eines „fiduzialen Theismus“ zu verstehen, eröffnet die Möglichkeit einer intellektuell verantworteten Glaubenszustimmung unter den Bedingungen epistemischer Unentscheidbarkeit beziehungsweise Unübersichtlichkeit. Wer immer zwischen den Gründen für und gegen religiösen Glauben hin- und hergerissen ist oder sich außerstande sieht, diese Gründe gegeneinander abzuwägen, sollte nach besserer Einsicht streben. Und wenn die hier angestellten Überlegungen zutreffen, so gilt darüber hinaus ebenso: Er sollte nicht meinen, ein religiöser Glaube, der als intellektuell redlich bezeichnet werden kann, wäre erst möglich, wenn er diese Einsicht gefunden hat.