

*praeambula fidei* als Singular fem. behandelt (auch magma ist kein Femininum). 338: Freud: Aus Ich soll Es werden? (414). 199: Die Nichtexistenz von jedem A sei widerspruchsfrei zu denken? Im Sinn von *contradictio in adiecto*: concedo, im Sinn von *contradictio in exercitu*? 381: Warum lebst du? Erstens wäre statt Warum Wozu zu fragen (im Sinn des ursprünglichen Wasum), zweitens heißt die Antwort keineswegs: um zu leben. Warum bringen sich hierzulande nicht wenige, auch junge Menschen um? Weil offenbar dem Menschen sein Leben nichts mehr wert ist, wenn ihm nichts mehr wert ist als sein Leben: wenn er dessen Wozu = Sinn nicht mehr sieht. 531: Kelch in zweierlei Gestalt? 628: Die Eingabe des Symmachus für die Wiedererrichtung der Victoria gegen die Christen (628) als Beispiel christlicher Toleranz? Vor allem aber wendet, im Einklang mit vielen Kollegen, S. sich durchgehend gegen die Privatio-These des Bösen. Offenbar kann man heute *privatio* nur als Subtraktion verstehen, als pure „Abwesenheit“ (641) statt als (parasitäre) Perversion (endlicher Freiheit – „Das Böse“ sind „Gedanken, Worte und Werke“ gegen Menschlichkeit und Liebe, gegen das Gewissen. („Omne malum in bono“, dessen Wirklichkeit und Kraft ihm „in corruptione optimi“ dient.). Die Verneinung eines substanzialen Selbstseins (*esse subiectivum*) des Bösen ist schon deshalb geboten, weil es kein Geschöpf Gottes sein kann; denn wer Böses realisiert, wird/ist seinerseits böse (weil erstes „Objekt“ alles Handelns der Handelnde selbst ist: Freiheit = Selbstbestimmung). Doch eben dies liest man hier 643/44: natürlich von Schelling her (Freiheit „zum Guten und Bösen“), den S. besonders schätzt: „Zugleich wäre die Kennzeichnung des Bösen als eines Momentes in Gott bzw. im Absoluten selbst die einzige überzeugende Gegen-Position gegen die Neigung zu gnostisch-manichäischen Differenz-Konzepten“. In Wahrheit wäre so etwas nur die andere Seite der Medaille: monistischer statt dualistischer Dualismus (Urvater: Heraklit). Zu diskutieren wäre darum, über den Exkurs (27–215) hinaus, die Frage der Theodizee, der „Fels des Atheismus“.

J. SPLETT

KRAFT, JAMES, *The Epistemology of Religious Disagreement. A Better Understanding*. New York: Palgrave Macmillan 2012. IX/182 S., ISBN 978-0-230-11190-5.

Das Thema der religiösen Vielfalt beschäftigt spätestens seit John Hicks „An Interpretation of Religion“ auch die sog. analytische Religionsphilosophie. James Kraft (= K.) legt mit „The Epistemology of Religious Disagreement“ eine philosophische Monographie zur religiösen Vielfalt vor, die den Schwerpunkt auf erkenntnistheoretische Aspekte dieses Themas legt. Er behandelt das spezifisch epistemische Problem religiöser Meinungsverschiedenheiten mit Hilfe erkenntnistheoretischer Werkzeuge aus der allgemeinen Diskussion von Meinungsverschiedenheiten – besonders von Meinungsverschiedenheiten zwischen in allen epistemisch relevanten Eigenschaften identischen Subjekten (*peer disagreement*). Dieser Strategie entspricht die Grobeinteilung des Buches in einen allgemeinen erkenntnistheoretischen Teil (Kap. 1–4) und einen Teil speziell zu religiösen Meinungsverschiedenheiten (Kap. 5–8).

Nach einer Einleitung, die nicht nur einen Überblick über die nachfolgenden Kapitel gibt, sondern auch das platonische Bild von epistemischer Rechtfertigung als einer Kette auslegt, an die Überzeugungen gelegt werden sollen, um Stabilität zu erlangen, führt K. im ersten Kap. in die zeitgenössische Diskussion um eine befriedigende Definition des Wissensbegriffs ein, in der das sog. Gettierproblem eine zentrale Rolle spielt. Das Gettierproblem besteht gerade darin, dass epistemische Rechtfertigungen nicht in jeder möglichen Situation der gerechtfertigten Überzeugung tatsächlich Stabilität verleihen, d. h. rein zufällige Wahrheit (und analog zufällige Falschheit) ausschließen können. Weder ist der Versuch, jede Möglichkeit von irreführenden Rechtfertigungsgründen auszuschließen, eine adäquate Antwort auf das Gettierproblem, noch können tugendepistemologische Ansätze Gettierfälle definitiv verhindern. Seinen eigenen Lösungsvorschlag präsentiert K. im zweiten Kap., in dem er an das Bild von epistemischer Rechtfertigung als stabilisierender Kette für Überzeugungen anknüpft. Er weist darauf hin, dass Ketten, die z. B. Schiffe an einer Anlegestelle festmachen, in gewöhnlichen Situationen Stabilität verleihen sollen, aber nicht in zwar prinzipiell möglichen, allerdings sehr unwahrscheinlichen Situationen. Übertragen auf die Rechtfertigungsbedin-

gung heißt dies, dass epistemische Rechtfertigungen unter „normalen“ Bedingungen die Wahrheit einer Überzeugung bloß auf Grund von epistemischem Glück (und entsprechend die Möglichkeit von Falschheit in sehr ähnlichen Umständen) ausschließen sollen, aber nicht in allen möglichen Situation, wie z. B. im skeptizistischen Szenarium, dass wir von einem bösen Dämon getäuscht werden.

Epistemische Rechtfertigungen müssen Überzeugungen „kontrafaktische Robustheit“ verleihen (40), d. h. dafür sorgen, dass die Überzeugungen eines epistemischen Subjekts S auch unter Umständen, die sehr leicht hätten vorliegen können (aber tatsächlich nicht vorliegen), wahr wären. In der Sprache der möglichen Welten ausgedrückt: Wissen verlangt nicht, jegliche Irrtums- und damit Zufallsmöglichkeit auszuschließen, sondern nur Irrtumsmöglichkeiten in möglichen Welten, die der tatsächlichen Welt benachbart sind. Eine epistemische Rechtfertigung, etwa dass ich sehe, dass es zur Zeit regnet, soll eine Überzeugung, etwa meine Überzeugung, dass es zur Zeit regnet, nicht nur in der tatsächlichen, sondern auch in naheliegenden möglichen Welten fixieren, also dafür sorgen, dass diese Überzeugung auch in Welten wahr ist, die sich von der tatsächlichen Welt etwas unterscheiden. Dies heißt, dass auch in einer solchen benachbarten Welt, in der ich beispielsweise im Gegensatz zur tatsächlichen Welt kurz vor meiner Wahrnehmung des Regens eine Schmerztablette genommen habe, meine visuelle Wahrnehmung des Regens anzeigt, dass es tatsächlich regnet. Allerdings ist kontrovers, worin die nahe Nachbarschaft möglicher Welten besteht. K. argumentiert im Zusammenhang seiner Antwort auf Kyburgs Lotterierparadox gegen Ähnlichkeit als einziges Kriterium der Nähe, sondern ergänzt dieses durch das Kriterium der Wahrscheinlichkeit. Die Herausforderung des Skeptizismus, die genau darin besteht, dass Rechtfertigungen unsere Überzeugungen auch in nahe benachbarten Welten nicht fixieren und daher epistemische Zufälle nicht ausschließen können, behandelt K. im dritten Kap., in dem die Bestandteile des skeptizistischen Problems und die wichtigsten Lösungsstrategien vorgestellt werden. Das zentrale vierte Kap. gibt einen Überblick über die zeitgenössische epistemologische Diskussion der Probleme von „peer disagreement“, d. h. der Meinungsverschiedenheit zwischen in allen relevanten epistemischen Hinsichten gleichwertigen Personen, und deren Auswirkungen auf den Rechtfertigungsstatus der Überzeugung, über die Dissens besteht. Nach K. reduziert S's Entdeckung von *peer disagreement* über die Proposition p S's (rationale) Gewissheit, dass p bzw. S's Gewissheit, dass seine Überzeugung, dass p, gerechtfertigt ist. K. unterscheidet zwei Ordnungen von Gründen (*evidence*): Gründe erster Ordnung, die eine bestimmte Überzeugung stützen, und Gründe zweiter Ordnung, die sich auf die Stützungskraft der Gründe erster Ordnung beziehen. Bei beiden Arten von Gründen ist zwischen sozial vermittelten und persönlichen Gründen zu unterscheiden. In Bezug auf die Auswirkungen eines erkannten „peer disagreement“ können nichtreduktivistische und reduktivistische Positionen unterschieden werden.

Nichtreduktivisten behaupten, dass die Wahrnehmung von *peer disagreement* nicht (notwendig) zu einer Reduzierung der rationalen Gewissheit über die fragliche Überzeugung führen muss, da die persönlichen Gründe erster Ordnung so stark sein können, dass sie entgegenstehende sozial vermittelte Gründe erster oder zweiter Ordnung entkräften. Diese Position beruht auf der Trennung von persönlichen und sozial vermittelten (Gegen-)Gründen auf Grund der unterstellten kognitiven Asymmetrie zwischen persönlichen und sozialen Gründen (meine persönlichen Gründe sind mir im Gegensatz zu sozial vermittelten Gründen direkt zugänglich). Nichtreduktivisten können auch argumentieren, dass das epistemische Subjekt seine kognitiven Fähigkeiten und Grenzen sowie seine eigenen Gründe am besten kennt und daher am besten die Stärke seiner Gründe beurteilen kann, d. h., S habe einen besseren Zugang zu seinen Gründen zweiter Ordnung als andere. K. wendet gegen den Antireduktivismus ein, dass dieser den sozialen Ursprung unserer epistemischen Fähigkeiten und die epistemische Symmetrie zwischen den epistemischen *peers* übersehe. Grundsätzlich gelte zwar das Prinzip des epistemischen Konservatismus, dass man nicht ohne gute Gründe das Vertrauen in die Rechtfertigung seiner Überzeugungen reduzieren solle, aber die Aufdeckung von *peer disagreement* stelle einen solchen guten Grund dar; *peer disagreement* zeige zwar nicht, dass man sich in seiner Überzeugung, dass p, geirrt haben müsse, führe aber zu einer Reduktion des Vertrauens in die Rechtfertigung der eigenen Über-

zeugung. Die Erkenntnis eines solchen Dissenses mache die Relevanz der Möglichkeit, sich geirrt zu haben, deutlich, und zeige, dass die bisherigen rechtfertigenden Gründe für *p* diese Möglichkeit nicht ausschließen könnten, weil ein anderes epistemisch kompetentes Subjekt trotz Kenntnis dieser Gründe (unter epistemisch symmetrischen Bedingungen) zu der entgegengesetzten Überzeugung gekommen sei. Deswegen kann ich nicht rational davon ausgehen, dass es wahrscheinlicher ist, dass mein *peer* einen Fehler gemacht hat, als dass meine Überzeugung falsch ist. Diese Überlegungen wendet K. in den Kap. 6 bis 8 auf religiösen Dissens an, nachdem er im fünften Kap. gezeigt hat, dass sich gewöhnliche und religiöse Dissense trotz Unterschieden (etwa die besondere Rolle privater Erfahrungen) in epistemisch relevanter Hinsicht hinreichend gleichen (vor allem in ihrer Angewiesenheit auf epistemische Rechtfertigung zur Sicherung ihrer Stabilität). Bei Theorien zu religiösem Dissens unterscheidet K. neutrale von nichtneutralen Ansätzen, je nachdem, ob die Existenz eines nicht allen zugänglichen wesentlichen Aspekts der epistemischen Situation behauptet oder bestritten wird. Exklusivistische Positionen gehören zur Gruppe neutraler Theorien; der Pluralismus kombiniert Elemente beider Ansätze, während „postmodernistische“, kontextualistische und hermeneutische Theorien zur nichtneutralen Gruppe gehören. Zu den bekanntesten Vertretern eines neutralen Nichtreduktivismus in Bezug auf religiöse Meinungsverschiedenheiten gehören William P. Alston, Alvin Plantinga, Michael Bergman und Jerome Gellman, die in Kap. 7 vorgestellt werden. Ein wichtiges Argument für nichtreduktive Positionen besteht in der angeblichen Analogie von religiösen zu tiefgehenden moralischen Dissensen. Daraus, dass scheinbare epistemische *peers* etwa meine moralische Intuition, dass Kindesmisshandlung moralisch verwerflich ist, nicht teilen, folgt nichts für die rationale Gewissheit meiner Überzeugung, dass Kindesmisshandlung moralisch verwerflich sei – und dies gelte für alle grundlegenden Überzeugungen (*rock-bottom beliefs*), zu denen auch religiöse Überzeugungen gehörten. Im abschließenden achten Kap. verteidigt K. seine reduktivistische Position, nach der die Aufdeckung religiösen *peer disagreement* zu einer Entkräftung des Prinzips des epistemischen Konservatismus führe und daher eine Reduktion der Gewissheit der eigenen religiösen Überzeugungen notwendig mache, sowohl gegen neutrale als auch nichtneutrale Antireduktivisten. Gegen hermeneutische Nichtreduktivisten, wie beispielsweise Gadamer, wendet K. ein, dass der Horizont der Tradition, in der man stehe, kein unentrinnbares Gefängnis sei, sondern überschritten werden könne, und vor allem die hermeneutische These prinzipieller epistemischer Nichtneutralität den Verdacht epistemischer Willkür und damit der Unzuverlässigkeit der eigenen Überzeugungen schüre. K. macht deutlich, dass die reduktivistische Position nicht die Aufgabe der eigenen Überzeugung im Fall des Offenbarwerdens von *peer disagreement* verlange, also keinen Skeptizismus beinhalte, sondern nur eine Verringerung des Vertrauens in die eigene Position. Er plädiert für eine Haltung der „resignation“ (Ergebung; Verzicht), d. h. der Bereitschaft, auch in epistemisch nichtidealen Situationen an der Überzeugung festzuhalten, dies aber um den Preis des Verzichts auf den ursprünglich hohen Gewissheitsgrad. Gegen das nichtreduktivistische Analogie-Argument mit moralischen Intuitionen wendet er ein, dass zum einen Reduktivismus nicht notwendig in einen moralisch-religiösen Skeptizismus führe, da er nicht die Aufgabe der eigenen Überzeugung verlange, und andererseits die Gewissheit von der Wahrheit und Rechtfertigung der eigenen Überzeugung angesichts der Tatsache reduziert werden müsse, dass es ein epistemischer *peer* ist, der mit mir in grundlegenden moralisch-religiösen Fragen nicht übereinstimmt. Unter den verschiedenen reduktivistischen Optionen favorisiert K. eine Schwellenhaltung (*liminal stance*), nach der eine Person angesichts eines offenbaren religiösen *peer disagreement* zwar ihren religiösen Glauben beibehält, dieser weiterhin ihr Leben bestimmt und sie auch die naheliegendsten Möglichkeiten, sich geirrt zu haben, ausschließen kann (ihr Glaube entspringt etwa nicht offensichtlichem Wunsdenken), aber nicht die Möglichkeit ausschließen kann, dass doch der epistemische *peer* Recht hat und der eigene Glaube deshalb falsch ist (149–151). So anerkennt K.s reduktivistische Position auf der einen Seite den herausfordernden Charakter eines religiösen *peer disagreement* und entrichtet diesem einen epistemischen Preis in Gestalt der Verringerung der Gewissheit der eigenen Glaubensüberzeugungen, vermeidet aber auf der anderen Seite skeptizistisch-rela-

tivistische Konsequenzen. Ein (nichtepistemischer) Vorteil dieser Haltung epistemischer Demut sei ihre Förderung religiöser Toleranz (151).

K.s. „Reduzierungsthese“, dass die Wahrnehmung von religiösem *peer disagreement* prima facie das Vertrauen in den epistemischen Rechtfertigungsgrad (und damit die Gewissheit über die Wahrheit der eigenen Überzeugung) reduziere, halte ich für richtig und von K. im Wesentlichen gut begründet. Nicht teile ich die Zuordnung exklusivistischer Positionen zu den neutralen Ansätzen; Plantingas reformierte Erkenntnistheorie etwa passt nicht ohne Probleme in dieses Schema. Zudem lässt sich diskutieren, ob Alston ohne Weiteres zu den Nichtreduktivisten gezählt werden kann. Er räumt selbst in „Perceiving God“ ein, dass ohne das Vorliegen des religiösen Dissenses Gläubige sich der Zuverlässigkeit ihrer Glaubenstradition weitaus gewisser wären (ebd. 275). Diese Anmerkungen sollen aber nicht davon ablenken, dass es sich bei K.s. Publikation um eine wichtige und wertvolle Veröffentlichung handelt. Der Autor stellt wichtige Theorien und Diskussionen der zeitgenössischen analytischen Erkenntnistheorie so dar, dass auch Nichtfachleute sie verstehen können. Dazu tragen neben seiner verständlichen Sprache vor allem die vielen Beispiele bei, die er einstreut und diskutiert. Das Buch sei besonders jenen empfohlen, die sich für die epistemischen Aspekte religiöser Vielfalt interessieren oder eine Einführung in die gegenwärtige Epistemologie religiöser Überzeugungen vor dem Hintergrund religiöser Meinungsverschiedenheiten suchen. O. J. WIERTZ

KODALLE, KLAUS-MICHAEL, *Verzeihung denken*. Die verkannte Grundlage humaner Verhältnisse. Paderborn: Fink 2013. 487 S., ISBN 978-3-7705-5632-8.

Die „Theorie der Verzeihung steht immer noch in den Anfängen“ (26), so Klaus-Michael Kodalle (= K.). Der emeritierte Jenaer Philosophieprofessor möchte mit dem vorliegenden Band helfen, über diese Anfänge hinauszugehen. Abgesehen von einführenden Bemerkungen (9–25) entfaltet er jedoch keine eigene systematische Theorie des Verzeihens. Diese findet sich in vielfältigen kleineren Publikationen zum Thema, an dem K. seit den frühen 1990er-Jahren intensiv forscht (vgl. 481 f.). Im vorliegenden Band stellt er die Konzepte anderer kritisch vor und prüft in großen Entwürfen vor allem der europäischen Philosophiegeschichte, inwieweit in ihnen ein „Geist der Verzeihung“ (11) zu finden ist. Mit dieser Wendung bezeichnet er eine Potenzialität der Gabe, die den Willen zur Entschuldung oder die Bereitschaft zur Nachsicht umfasse. Sie trete zufällig in Erscheinung, durchkreuze mit einem Hang zum Guten reaktiv die Realität des Bösen und richte sich gegen die Neigung, sich egoistisch selbst in den Mittelpunkt zu stellen (vgl. 11 f.). Der Autor forscht also nicht in den reichlich vorliegenden Phänomenologien nach verschiedenen Formen oder Bedingungen des Verzeihens, sondern in philosophischen Systemen nach der Möglichkeit, Verzeihung überhaupt sinnvoll zu denken. So kann K. einerseits „gnadenlose Denker“ (27) entdecken, andererseits aber Autoren, die sich auch dem Unerwarteten, nicht Einforderbaren, der Nachsicht widmen und für so etwas wie eine Logik der Überfülle sensibel sind.

Die Untersuchung beginnt mit Entwürfen aus der zweiten Hälfte des 20. Jhdts. (31–148), die sich großenteils mit dem Verzeihen angesichts der nationalsozialistischen Verbrechen beschäftigen. Der Einstieg mit W. Benjamin und H. Arendt liegt nicht nur zeitlich, sondern auch thematisch nahe, weil mit ihnen der Begriff in seinen verschiedenen ethischen, politischen und religiösen Dimensionen entfaltet werden kann (32–43). Ausführlich stellt K. das Denken der Vergebung bei Levinas (50–63) und Derrida (63–71) vor, deren Philosophie der Gabe er rezipiert. Im Kapitel zu Habermas (114–131) ist besonders aufschlussreich, wie der zunächst ausgeblendete Gedanke der Verzeihung im Verlauf der philosophischen Entwicklung in den Blick kommt. Angesichts der „Neuen Unübersichtlichkeit“ (122) der Welt brauche es ein Prinzip der Angemessenheit. Seitdem Habermas außerdem das nachmetaphysische Denken als komplementär mit einem religiösen Bewusstsein auffasse, ziehe er Verzeihung und Gnade als Praxisformen in Betracht, in denen man vom Säkular-Profanen ins Unbedingt-Absolute übergehe (vgl. 130).

Sodann widmet sich K. den großen philosophischen Entwürfen der Neuzeit, vor allem denen von Kant und Hegel sowie jeweils weiteren Philosophen, die ihnen folgen.