Paul K. Moser, The Evidence for God. Religious Knowledge Reexamined, Cambridge University Press 2010, 280 S., ISBN 978-0-521-73628-2.

Seit einigen Jahren ist v.a. im angloamerikanischen Raum der Trend zu beobachten, dass renommierte Philosophen analytischer Provenienz theo­logi­sche Fragestellungen aufgreifen. So auch Paul K. Moser (M.), Vorstand des Departments für Philosophie an der Loyola Universität Chicago, dessen neuestes Buch sich der Epistemologie des christlich-religiösen Glaubens widmet. Er knüpft damit nahtlos an seine 2008 erschienene Untersuchung „The Elusive God. Reorienting Religious Epistemology“ an, wobei (analytische) Religionsphilosophie und (evangelisch orientierte) Fundamentaltheologie nicht voneinander abgegrenzt werden.

Seinen Überlegungen stellt M. eine Parabel voran, welche die Grundsituation des Menschen veranschaulichen soll. Man stelle sich vor, man habe sich bei einer Expedition in einer ausgedehnten und abgelegenen Wildnis verlaufen. Dort lauern vielfältige Gefahren und es scheint kein Entrinnen zu geben; man hat nicht nur jede Orientierung verloren, sondern auch der Nahrungsmittelvorrat ist bereits knapp. In dieser hoffnungslosen Situation entdeckt man unerwarteter Weise eine alte baufällige Hütte. In ihr findet sich ein verstaubtes Radiogerät, das noch funktioniert, obwohl seine Batterien vermutlich fast aufgebraucht sind. Wie soll man sich in dieser Situation, in der man eigentlich einen vertrauenswürdiger Führer bräuchte, der einen aus der Misere befreien könnte, am besten verhalten?

M. unterscheidet diesbezüglich vier Grundoptionen (5-16): Die *erste Option* besteht darin, die Hoffnung auf Rettung aufzugeben. Dies entspricht der Haltung des praktischen Atheisten. Die *zweite Option* besteht darin, abzuwarten und zu hoffen, dass man wider Erwarten vielleicht doch noch entdeckt und gerettet wird. Das ist die Haltung des praktischen Agnostikers. Die *dritte Option* besteht darin, einfach drauf loszugehen und zu hoffen, dass der eingeschlagene Weg zur ersehnten Befreiung führt. Diese Haltung wählt der praktische Fideist. Die *vierte Option* besteht darin, den Nahrungsmittelvorrat zu rationieren und nach objektiven Anhaltspunkten für eine mögliche Rettung Ausschau zu halten („discerning evidence“). Dies lässt sich auf zweierlei Weise tun. Zum einen könnte man nach man Wegen der Rettung ausschauen, welche die Absichten eines möglichen Retters nicht berücksichtigen („purpose-neutral discerning of evidence“); etwa indem man in der Landschaft Anhaltspunkte sucht, die vielleicht doch noch eine Lokalisierung des eigenen Standorts auf der Wanderkarte ermöglichen. Zum andern könnte man Spuren suchen, die auf die Nähe eines Retters schließen lassen, der auf der Suche nach uns ist und dabei bestimmte Ziele verfolgt („telic discerning of evidence“).

M. gliedert seine Untersuchung entsprechend den vier geschilderten Grundoptionen des Menschen gegenüber der Gottesfrage: Im ersten Kapitel (46-87) setzt er sich mit dem *nicht-theistischen Naturalismus* auseinander. In der Auseinandersetzung mit D. Dennett u.a. argumentiert er dafür, dass die empirischen Wissenschaften einen metaphysischen Naturalismus nicht stützen. Es sei zudem schwer zu sehen, wie Intentionen oder Zwecke von Handelnden eliminiert oder reduziert werden könnten. Das zweite Kapitel (88-141) ist der Auseinandersetzung mit dem *Fideismus* gewidmet. In der Auseinandersetzung mit Autoren wie S. Kierkegaard, K. Barth und R. Bultmann gelangt er zum Ergebnis, dass der Fideismus letztlich nicht auf einer vertrauenswürdigen Evidenz, sondern auf einer willkürlichen Entscheidung gründet. Das gelte auch für A. Plantingas Reformed Episemology, die M. als Form eines „argument-indifferent theism“ bezeichnet, weil sie nicht verlange, dass der Gläubige einen vertrauenswürdigen Indikator für die *Wahrheit* religiöser Überzeugungen besitze (140). Das Projekt der *natürlichen Theologie*, das im dritten Kapitel (142-184) behandelt wird, greift nach M. grundsätzlich zu kurz, um den Glauben an den jüdisch-christlichen Gott zu rechtfertigen: Den durch nichts zu überbietenden Ehrentitel „Gott“ verdiene nur ein anbetungswürdiges und somit moralisch vollkommenes Wesen, das alle Menschen – ihre Feinde eingeschlossen – vollkommen liebt und entsprechend handelt (182). Abgesehen davon würden die Argumente der natürlichen Theologie die falsche Art von Evidenz liefern. Es sei nicht zu erwarten, dass ein Gott, der in eine dynamisch-personale Beziehung mit seinen Geschöpfen eintreten will – sich dazu offenbaren, aber auch verbergen kann –, seine Existenz in einer statischen bzw. apersonalen Weise verbürgt („spectator evidence“).

Im vierten Kapitel (185-230), auf das ich mich im Folgenden konzentriere, entwickelt M. seinen eigenen Argumentationsgang. Er argumentiert für eine Evidenz der Realität Gottes, die weder spektakulärer noch spekulativer Art ist. Sie scheint auch nicht mystischer Art im Sinne W. Alstons zu sein; zumindest beruft sich M. nirgends auf quasi-perzeptuelle Erfahrungen. Vielmehr verdankt sich die Evidenz der unmittelbaren Interaktion mit Gottes Geist, dessen Wirken im Gewissen des Menschen erfahren wird, und zu einer unmittelbaren personale Vertrautheit mit Gott führt („I-Thou aquaintance“). Diese erfahrungsbasierte Evidenz lässt sich von jedermann erlangen, der sich ihr nicht verschließt. Es handelt sich – ähnlich wie bei Sinneserfahrungen – um eine nicht-propositionale Erfahrungsevidenz. Diese rechtfertigte nicht nur den Glauben, dass Gott existiert, sondern gewährleiste darüber hinaus auch ein unbedingtes Vertrauen gegenüber Gott. M. entwickelt infolge ein Argument für die epistemische Vertrauenswürdigkeit dieser Erfahrungsevidenz, das er als Schluss auf die beste verfügbare Erklärung in Anbetracht aller verfügbaren Evidenzen und Erfahrungen verstanden wissen will:

1. „Necessarily, if a human person is offered and receives the transformative gift, then this is the result of the authoritative power of a divine X of thoroughgoing forgiveness, fel lowship in perfect love, worthiness of worship, and triumphant hope (namely, God).

 2. I have been offered, and have willingly received, the transformative gift.

 3. Therefore God exists“ (200).

Unter „transformative gift“ ist zu verstehen, dass jemand von Gott in seinem Gewissen als Sünder überführt wird und ihm seine Sünden vergeben werden. Zugleich erhält er Anteil an Gottes vollkommen selbstloser Liebe, was eine innere Umwandlung von einem für gewöhnlich selbstsüchtigen zu einem für gewöhnlich selbstlosen Mensch zur Folge hat (200f).

M. betont, dass Gottes zwangloses Geistwirken nicht nur Verstand und Gefühl, sondern vor allem den Willen des Menschen beansprucht. Indem er eine vollkommen selbstlose Liebe erfährt, weiß er um Gottes Wirklichkeit und Wesen aus unmittelbarer Erfahrung („by acquaintance“). Das ist auch dann noch der Fall, wenn sein begriffliches Verständnis dessen, was er erfahren hat, verfehlt bzw. defizient ist. M. vermutet, dass es Gott nicht in erster Linie darauf ankommt, dass wir um ihn wissen, sondern darauf, mit ihm zu kooperieren, um so Gottes moralisches Wesen zu empfangen und zu bezeugen. Indem M. mit der Möglichkeit eines solcherart anonymen Glaubens rechnet, hofft er, dem Problem der Pluralität und Diversität der Religionen begegnen zu können (232-254).

M. ist rechtzugeben, dass die Argumente der natürlichen Theologie nicht hinreichen, um den Glauben an den vollkommen liebenden Gott der jüdisch-christlichen Überlieferung zu begründen. Dies bedeutet jedoch nicht – wie M. unterstellt –, dass dem Projekt einer natürlichen Gotteserkenntnis keinerlei Bedeutung für die Glaubensbegründung zukommen könne. Einen derartigen Alternativen-Radikalismus versucht die traditionelle katholische Fundamentaltheologie zu vermeiden, indem sie die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis zwar nicht als hinreichende, sondern eher als notwendige Voraussetzung (im Sinn eines allgemeiner Vernunftargumentation zugänglichen Anknüpfungspunktes) erachtet, den Glauben an Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung universal verkünden und verantworten zu können.

Auch M.´s eigenes Argument arbeitet mit einseitigen oder zumindest problematischen Alternativen. Prämisse 1 behauptet, dass die innere Wandlung von einem selbstsüchtig zu einem selbstlosen Menschen am besten erklärt wird, indem sie als von Gott verursacht verstanden wird. Auf eine Auseinandersetzung mit alternativen Erklärungsmodellen (etwa evolutionspsychologischer, sozial- oder religionspsychologischer Art), die den angezielten abduktiven Schluss allererst plausibel machen würden, wartet man allerdings vergeblich. Auch eine Auseinandersetzung mit theologischen Entwürfen, die ohne ein interventionistisches Modell des Handelns Gottes auszukommen suchen, bietet M. nicht. Dabei würden vermutlich nicht nur Agnostiker, sondern auch Theologen der These zustimmen würden, dass der in Frage stehende Motivations- und Verhaltensumschwung überzeugender und einfacher durch den *Glauben* an Gott bzw. seine Liebe erklärt werden kann, als durch göttliche Interventionen.

Prämisse 2 impliziert, dass sich mit hinreichender Eindeutigkeit feststellen lässt, ob jemand „Gods transformative gift“ zuteil geworden ist. Eine phänomenologische Charakterisierung des unmittelbaren Vertrautseins mit Gott und der damit verbundenen Erfahrungsevidenz, die es zu einer solchen Feststellung bedürfte, entwickelt M. leider nicht (obwohl er ausführlich auf die biblischen, insbesondere paulinischen Grundlagen der Theologie einer Neuschöpfung des Menschen in der Kraft des Gottesgeistes eingeht). Möglicherweise nimmt M. an, dass eine beständige Änderung der moralischen Grundmotivation hinreicht, um feststellen zu können, ob jemand das verwandelnde Geschenk erhalten hat? Doch abgesehen davon, dass dies (oft) nicht so einfach nicht festzustellen ist (kann man denn um überhaupt um seinen eigenen Gnadenstand überhaupt „wissen“!?), fragt sich, ob und inwiefern eine moralische Neuausrichtung bereits mit einer „firsthand acqaintance of Gods reality and character“ gleichgesetzt werden kann.

Insgesamt fällt auf, dass die geschichtlich-soziale und damit auch ekklesiale Vermitteltheit der göttlichen Selbstoffenbarung und ihrer Überlieferung bei M. zugunsten eines individualistischen Modells des Heilswirkens Gottes marginalisiert werden. Es spielt sich vornehmlich im Innenraum des Menschen ab, wo der Mensch Gottes intervenierendem unvermittelt innewird. Die im Rahmen der Wildnis-Parabel insinuierte Vorstellung, dass wir im Besitz eines Radiogerätes wären, mit dem wir die Impulse und Signale des Gottesgeistes – bei richtiger Lebens-Einstellung – mehr oder minder direkt empfangen könnten, bestätigt diese theologische Schieflage.

M.´s Buch zeichnet sich durch einen flüssigen Stil und gute Verständlichkeit aus. Es stellt den kühnen Versuch dar, eine bisweilen evangelikal anmutende Theologie, die sich durch einen ungebrochenen Optimismus hinsichtlich des unvermittelten Wirkens Gottes im Menschen und der daraus resultierenden Unmittelbarkeit des Menschen zu Gott auszeichnet, auf der Grundlage eines fundationalistischen Erkenntnismodells, das M. in früheren Arbeiten ausgearbeitet und bewährt hat, zu rechtfertigen. Fraglich bleibt freilich, ob M. dies in überzeugender Weise gelingt. Seine Ausführungen berücksichtigen weder alternative Erklärungsmodelle genügend, noch tragen sie der geschichtlichen und sozialen Vermitteltheit der göttlichen Selbstmitteilung hinreichend Rechnung. Wer vertiefte oder gar neue Einsichten in die theologische Erkenntnislehre und Glaubensverantwortung erwartet – etwa auf dem Argumentationsniveau der Arbeiten W. Alstons oder R. Swinburnes u.a. –, kommt dabei nicht auf seine Kosten.