

## Gott und das Ding an sich

### Zur theologischen Erkenntnislehre John Hicks

VON GERHARD GÄDE

Die pluralistische Theologie der Religionen, wie sie in den letzten Jahren vor allem im anglo-amerikanischen Raum entwickelt wurde, versteht sich als Alternative zu den Weisen, wie das Verhältnis des christlichen Glaubens zu den Religionen bisher verstanden wurde. Sie möchte sowohl die Position eines religionstheologischen Exklusivismus als auch die des Inklusivismus hinter sich lassen und statt dessen von einer prinzipiellen Gleichwertigkeit aller Religionen als Heilswege ausgehen<sup>1</sup>. Dieser Grundgedanke zeichnet diese Position als Pluralismus aus.

Der traditionelle Absolutheitsanspruch einer religiösen Tradition gegenüber allen anderen soll damit aufgegeben werden. Alle Religionen sind grundsätzlich gleich wahr. Keine von ihnen hat das Recht, den anderen den Anspruch auf Wahrheit und auf soteriologische Effektivität abzusprechen. Dabei wird diese Wirksamkeit oftmals sogar als ein (wenn nicht sogar das) Kriterium für Wahrheit gesehen<sup>2</sup>.

Damit aber steht die pluralistische Theologie der Religionen selbst vor einem doppelten Begründungsproblem. Sie muß zum einen begründen, warum es unzulässig sein soll, exklusive Wahrheitsansprüche auf diesem Gebiet zu erheben. Auf welcher Grundlage kann sie das tun, wo es doch auf anderen Gebieten durchaus zulässig ist, Wahrheitsansprüche geltend zu machen? Offenbar sieht sie bei ihrem spezifischen Gegenstand ein Verifikationsproblem, sofern sie Wahrheit überhaupt noch anders faßt als von einer soteriologischen Effektivität her, die aber selbst noch einmal als solche zu verifizieren wäre<sup>3</sup>. Auch kann sie die Augen nicht davor verschließen, daß z. B. die christliche Position augenscheinlich im Widerspruch zu anderen Wahrheitsansprüchen steht.

<sup>1</sup> Vgl. zur Geschichte der Verhältnisbestimmung die Untersuchung von R. Bernhardt, *Der Absolutheitsanspruch des Christentums. Von der Aufklärung bis zur pluralistischen Religionstheologie*, Gütersloh 1990. Zur pluralistischen Position vgl. aus der Fülle der einschlägigen Veröffentlichungen J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, in: J. Hick u. P. F. Knitter (Hgg.), *The Myth of Christian Uniqueness. Toward a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York 1987, 16–36. Als kritische Entgegnung nicht nur auf Hicks Beitrag, sondern auf den gesamten Sammelband vgl. G. D'Costa (Hg.), *Christian Uniqueness Reconsidered. The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, Maryknoll, New York <sup>2</sup>1992.

<sup>2</sup> Vgl. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven <sup>2</sup>1992, 299ff. Das Buch ist inzwischen auch in deutscher Sprache erschienen: *Religion. Die menschliche Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996.

<sup>3</sup> Reicht es z. B. aus, eine durch religiöse Praxis bewirkte größere psychische Stabilität und Freiheit bereits als Verifikationskriterium für die Wahrheit dieser Praxis anzunehmen? Vgl. z. B. P. F. Knitter, *Ein Gott – viele Religionen. Gegen den Absolutheitsanspruch des Christentums*, München 1988, 194.



Zum anderen muß die pluralistische Religionstheologie ihre eigene Position begründen, nach der scheinbar konkurrierende Wahrheitsansprüche in Wirklichkeit doch nicht im Widerspruch zueinander stehen, sondern alle wahr sein können (nicht müssen!) und deshalb kein Recht besitzen, einander a priori Wahrheit abzusprechen. Unter Angabe welcher Hinsichten läßt sich ein solcher scheinbarer Widerspruch von einem wirklichen unterscheiden?

John Hick, der wohl exponierteste Vertreter einer pluralistischen Theologie der Religionen im anglo-amerikanischen Raum, hat dafür ein Modell vorgelegt, das auf den folgenden Seiten Gegenstand der Erörterung sein soll.

Zunächst sei die epistemologische Basis des Hickschen Denkens in aller Kürze kritisch dargestellt (I). Da Hicks Religionstheologie auf dem Begriff der religiösen Erfahrung beruht, ist der Erfahrungsbegriff selbst die Grundkategorie seiner Theologie. In einem weiteren Abschnitt soll deutlich werden, wie Hick sich die religiöse Erfahrung als Beziehung zwischen der göttlichen Wirklichkeit und dem religiösen Subjekt vorstellt. Schließlich versuche ich zu zeigen, welche erkenntnistheoretischen Grundannahmen dem Begriff der religiösen Erfahrung zugrunde liegen und welches Gottesverständnis sich hinter dem Denken Hicks verbirgt. Diese erkenntnistheoretischen Grundannahmen sollen sodann diskutiert und auf ihre Eignung für die Gotteserkenntnis überprüft werden (II). Abschließend soll deutlich werden, zu welchen Konsequenzen für die Theologie und für christliches Glaubensverständnis die Anwendung des Hickschen Religionsverständnisses führen muß (III).

## I. Die Grundlagen der theologischen Erkenntnislehre John Hicks

Als führender Kopf der pluralistischen Religionstheologie hat John Hick sein Konzept seit Jahren in zahlreichen Veröffentlichungen im angelsächsischen und angloamerikanischen Raum zur Diskussion gestellt, verteidigt und immer weiter ausgebaut<sup>4</sup>. Eine entscheidende epistemologische Grundkategorie seines Denkens bildet der Erfahrungsbegriff, der im folgenden entfaltet werden soll.

### *1. Erfahrung als epistemologische Grundkategorie pluralistischer Religionstheologie*

Hicks Grundthese lautet, daß alle Religionen als Ausdruck menschlicher Erfahrung einer transzendenten Wirklichkeit zu verstehen seien:

<sup>4</sup> Aus der Vielzahl der Veröffentlichungen seien genannt: *J. Hick*, *God and the Universe of Faiths. Essays in the Philosophy of Religion*, London 1975; *ders.*, *Problems of Religious Pluralism*, London 1985; *ders.*, *Interpretation of Religion* (Anm. 2); *Hick u. Knitter* (Hgg.), *The Myth* (Anm. 1). In deutscher Sprache sind auch einige Aufsätze von *Hick* erschienen: *Gotteserkenntnis in der Vielfalt der Religionen* in: *R. Bernhardt* (Hg.), *Horizontüberschreitung. Die Pluralistische Theologie der Religionen*, Gütersloh 1991, 60–80; *eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, in: *MThZ* 45 (1994) 304–318.



„religion (or a particular religious tradition) centres upon an awareness of and response to a reality that transcends ourselves and our world ...“<sup>5</sup>

Damit sagt Hick, daß die transzendente Wirklichkeit, die im Bereich der monotheistischen Religionen „Gott“ genannt wird, sowohl die Welt übersteigt und damit erfahrungstranszendent ist, als auch vom Menschen erfahren wird. Um auch dem Gottesverständnis in den asiatischen Religionen Genüge zu tun, spricht Hick sich dafür aus, die transzendente Wirklichkeit mit dem Ausdruck „the Real“ zu bezeichnen<sup>6</sup>.

Mit seinem Religionsverständnis steht Hick allerdings vor dem Problem, Gott als transzendente Erfahrungswirklichkeit oder als erfahrbare Transzendenz zu verstehen, was offenbar ein Widerspruch in sich selbst ist. Denn entweder ist Gott schlechthin absolut und unbegreiflich, was ja mit Transzendenz gemeint sein dürfte. Dann kann er jedoch nicht Gegenstand kategorialer Erfahrung sein. Oder er ist tatsächlich erfahrbar, dann aber ist es um seine Transzendenz geschehen. Er wäre dann ja eine in unserer Welt gewissermaßen „vorkommende“ Wirklichkeit. Gott und Welt wären dann zusammen mehr und Größeres als Gott allein<sup>7</sup>. Das aber kann nicht sein!

Hick scheint sich der angedeuteten Problematik nur zum Teil und nur sehr unzureichend bewußt zu sein. Denn anders als K. Rahner unterscheidet er nicht wenigstens zwischen kategorialer und transzendentaler Erfahrung. Daß Gott erfahrbar sein soll, scheint für ihn zunächst überhaupt kein Problem darzustellen, sondern ist ihm eine unbefragt selbstverständliche Voraussetzung.

Im Anschluß an den späten Wittgenstein definiert Hick alles Erfahren als „*experiencing-as*“<sup>8</sup>. Wirklichkeit wird nicht an sich selbst erfahren, sondern immer als interpretierte, vom Subjekt bereits im Akte des Wahrnehmens so und nicht anders gedeutete und erdeutete<sup>9</sup>. Menschliche Erfahrung ist so immer das Zur-Eindeutigkeit-Bringen einer die Sinnlichkeit affizierenden, mehrdeutigen („ambiguity“) Wirklichkeit<sup>10</sup>.

Unter gleichzeitiger Berufung auf Kant begreift Hick Erfahrung somit als

<sup>5</sup> Hick, Interpretation of Religion 3.

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 10f. Jedoch ist Hick in seinen neuesten Veröffentlichungen z. T. wieder dazu übergegangen, von „God“ zu sprechen. Vgl. J. Hick, Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion, London 1993, 157ff.

<sup>7</sup> Vgl. R. Sokolowski, The God of Faith and Reason. Foundation of Christian Theology, Notre Dame (USA) 1982, 8–10. Der Ausschluß einer solchen Vorstellung ist gerade das Ziel der Anselmischen Denkregel „aliquid quo nihil maius cogitari possit.“ Vgl. dazu G. Gäde, Eine andere Barmherzigkeit. Zum Verständnis der Erlösungslehre Anselms von Canterbury, Würzburg 1989, 166–192.

<sup>8</sup> Vgl. Hick, Interpretation of Religion 140ff.

<sup>9</sup> Vgl. J. Hick, Problems of Religious Pluralism 19: „*experiencing-as* involves thought in the form of interpretation, i.e. becoming aware of our environment in terms of the system of concepts embodied in what Wittgenstein sometimes called language-games. He points out the important fact that the capacity to apply concepts to percepts is a necessary condition for having certain kinds of experience ...“

<sup>10</sup> Im Rahmen dieser Arbeit können nicht alle Implikationen des Hickschen Erfahrungsbegriffs ausgebreitet werden. Vgl. im einzelnen z. B. Hick, Interpretation of Religion 129ff.



synthetisches Zusammenwirken von sinnlicher Wahrnehmung, apriorischen Verstandeskategorien und den bereits im Subjekt gespeicherten Konzeptionalisierungen bisheriger Erfahrung. Erfahrung ist eine interpretative Tätigkeit des Subjekts, das die wahrgenommene vieldeutige Wirklichkeit so und nicht anders erfährt.

Indem Hick den Erfahrungsbegriff so bestimmt, definiert er zugleich die Wirklichkeit als offen für verschiedene Deutungen und Deutungsebenen. So wird die Wirklichkeit der Welt als physikalische Wirklichkeit erfahren, dieselbe Wirklichkeit als moralisch an das Subjekt appellierende, als soziale, ästhetische usw.<sup>11</sup>, und eben auch als religiöse Wirklichkeit, wenn er sie auf eine sie überzeugende Realität hin deutet<sup>12</sup>. Hick drückt das folgendermaßen aus:

„I have argued that all intentional experience is experiencing-as. It arises from the interpreting and misinterpreting of ‚information‘ (in the cybernetic sense of that term) impacting us from an external source. Further, such interpreting always employs concepts. We describe as religious experience those in the formation of which distinctively religious concepts are employed.“<sup>13</sup>

Religiöse Erfahrung ist die Erfahrung der Welt als dem Menschen mehr als die Welt mitteilende Wirklichkeit in ihrem Bezogensein auf Transzendenz. Doch diese Art von Erfahrung liegt epistemologisch auf der gleichen Linie, vollzieht sich völlig analog zur Erfahrung der empirischen Außenwelt. Wie diese ist sie die kooperativ-synthetische Handlung von Sinneseinwirkung von außen und ihrer Konzeptualisierung durch die menschliche Verstandestätigkeit. Allein die „concepts“ sind bei der religiösen Erfahrung andere.

Hier zeigt sich die Nähe Hicks zur Kantischen Erkenntnistheorie, die zwischen subjektiv-idealistischer Konstitution der Wirklichkeit und rezeptiv-empiristischer Objektivität zu vermitteln suchte. Nur fällt gegenüber Kant auf, daß Hick religiöse Erfahrung in den gleichen epistemologischen Rahmen einordnet, in dem es um die Erkenntnis der gegenständlichen Welt geht. Gotteserfahrung vollzieht sich nach Hick nicht prinzipiell anders als die Erfahrung der gegenständlichen Außenwelt durch das erkennende Subjekt:

„This then, I suggest, is the way in which belief in the existence of God is to be justified. It is justified in basically the same way as our belief about ‚what there is and how things are‘ in our total environment: namely, by the impact of the environment upon us, our consciousness of which is our experience of it.“<sup>14</sup>

Diesem univoken Erfahrungsbegriff entspricht – wie man sieht – ein ebenso univoker Glaubensbegriff. Wir „glauben“ an Gott letztlich nicht anders als wie wir an die Existenz einer kategorialen und unsere Sinnlichkeit affizierenden Außenwelt „glauben“. Hick begründet das folgendermaßen:

<sup>11</sup> Vgl. ebd. 144 ff.

<sup>12</sup> Vgl. ebd. 153 ff.

<sup>13</sup> Ebd. 153.

<sup>14</sup> Ebd. 221.



„western philosophy from Descartes to Hume has shown by default that we cannot prove the existence of an external world. None of the philosophical arguments that have been advanced has proved generally convincing; and all the empirical evidences that might be taken as confirming our ordinary belief in the reality of the perceived world ... are circular, presupposing the reality of that world.“<sup>15</sup>

Ganz auf dieser Linie vollzieht der Mensch „Glauben“ (belief) als Antwort auf eine religiöse Erfahrung:

„it (scil. Gott) seems to be given in our experience in a powerful, persistent and intrusive way which demands belief in its reality.“<sup>16</sup>

Ebenso könnte man für „it“ auch jeden anderen Gegenstand angeben; der Satz wäre auch dann richtig.

## 2. Religiöse Erfahrung als Gottesaffektion

Doch wie vollzieht sich religiöse Erfahrung als Gotteserfahrung, wenn Gott selbst nicht sinnlich wahrgenommen wird, die Art der Erfahrung aber „basically“ dem entspricht, wie sich auch gegenständliche Erfahrung vollzieht?

Wie wir bereits gesehen haben, spielt die Vermittlung der sinnlich wahrnehmbaren Welt dabei eine Rolle. Sie vermittelt die religiöse Erfahrung, insofern sie religiös, d. h. dergestalt deutbar ist, daß sie mehr vermittelt als nur ihre physikalische Wirklichkeit. Doch damit ist die Frage noch nicht beantwortet, wie solches vorzustellen ist.

Religiöse Erfahrung zeigt sich für Hick grundsätzlich als

„a transformation of the ‚information‘ generated at the interface between the Real and the human psyche.“<sup>17</sup>

Hick setzt also offenbar eine Schnitt- oder Nahtstelle zwischen der göttlichen Wirklichkeit und der menschlichen Psyche voraus, an der jene auf diese einwirkt, sie also gewissermaßen „informiert“. Die Erfahrung selbst als „experiencing-as“ ist danach eine „transformation“ („as“) dieser ursprünglichen und zunächst diffusen Information durch die menschlich-subjektive Konzeptualisierung. Die faktische Pluralität und scheinbare Inkompatibilität der religiösen Erfahrungen und damit der religiöse Pluralismus selbst gründen auf je verschiedener „transformation“, also Deutung und Erdeutung dieser zunächst rohen und offenbar rätselhaften Einwirkung der Transzendenz auf die menschliche Seele.

Hick unterscheidet dabei zwei Arten von religiöser Erfahrung und damit Einwirkung der göttlichen Wirklichkeit auf den Menschen:

„In the one kind the ‚information‘ is mediated through our material environment: things, events and processes in the world are experienced as having a religious character or meaning in virtue of which they manifest to us the presence of the transcendent. For example a healing is experienced as a divine miracle. In the other kind, ... as mys-

<sup>15</sup> Ebd. 213; Hervorhebung von mir.

<sup>16</sup> Ebd. 221.

<sup>17</sup> Ebd. 153f.



tical, the information is received by a direct influence, analogous to telepathy between two human minds, and then transformed into visual or auditory terms.“<sup>18</sup>

Während also bei der ersten Art die religiöse Erfahrung eine indirekte Erfahrung der transzendenten Wirklichkeit ist, insofern mehrdeutige Ereignisse als Symbole göttlicher Präsenz gedeutet werden, macht die zweite unmißverständlich klar, daß die Rede von einer Schnittstelle zwischen Gott und der menschlichen Psyche nicht metaphorisch gemeint war. Hick scheint tatsächlich in völlig trivialer Weise eine Affektion der menschlichen Psyche durch göttliche kausale Einwirkung anzunehmen. Gott und Welt erscheinen wie zwei Welten, die zumindest punktuell so aneinander grenzen, daß Informationen von der einen zur anderen gewissermaßen kommuniziert werden<sup>19</sup>.

Insofern kann Hick auch bei der ersten Art von einer

„transmission of information from a transcendent source of the human mind/brain and its transformation by the mind/brain into conscious experience“<sup>20</sup>

sprechen, womit er im Grunde ein kategoriales Gottesverständnis verrät. Er verwechselt Gott mit einem (letztlich fiktiven) Stück Welt. Dieses »Gottes«-verständnis meldet sich an verschiedenen Stellen in Hicks Schriften immer wieder hartnäckig zu Wort. Es unterläuft ihm nicht einfach manchmal aus Unachtsamkeit in der Formulierung, sondern scheint wirklich die Weise zu sein, wie er sich Gott „vorstellt“. So unterstellt er der jüdisch-christlich-islamischen Tradition

„that God exists as an unlimited personal being, so that *in addition* to all the millions of embodied human consciousnesses there is at least *one further* consciousness which is not embodied and which is the divine consciousness.“<sup>21</sup>

Gott scheint danach eine „weitere“, und das heißt „zusätzliche“ Wirklichkeit zu sein, deren Hauptunterschied zum Menschen in Unendlichkeit und Körperlosigkeit besteht. Doch so kann man sich in der Tat auch einen Riesenengel vorstellen. Auf dem Hintergrund dieses Gottesverständnisses läßt sich jedenfalls verstehen, warum es für Hick überhaupt kein Problem darzustellen scheint, wie eine Affektion der menschlichen Psyche durch die transzendente Wirklichkeit möglich sein soll.

So sehr Hick jedoch einerseits von der Erfahrbarkeit der göttlichen Wirklichkeit auf der Linie von gegenständlicher Erfahrung ausgeht, weiß er doch andererseits zumindest verbal um die Transzendenz und Absolutheit Gottes:

„Further, each tradition is conscious that the divine Reality exceeds the reach of our earthly speech and thought. It cannot be encompassed in human concepts. It is infinite, eternal limitlessly rich beyond the scope of our finite conceiving or experiencing.“<sup>22</sup>

<sup>18</sup> Ebd. 154.

<sup>19</sup> Vgl. ebd. 165, wo Hick die mystische Erfahrung näher beschreibt als „the presence of the Real ... as directly affecting the human psyche. These are experiences in which the ‚information‘ being presented to consciousness has been received by some kind of extrasensory awareness of our ultimate environment.“

<sup>20</sup> Ebd. 244.

<sup>21</sup> Ebd. 173; Hervorhebungen von mir.

<sup>22</sup> Hick, Problems of Religious Pluralism 39.



Doch ob er auch der Sache nach um sie weiß, entscheidet sich spätestens dort, wo er zeigen will und zeigen muß, wie Transzendenz und Erfahrbarkeit Gottes so miteinander vereinbar sein sollen, daß beide ohne kontradiktorischen Widerspruch von Gott ausgesagt werden können. Genau von dieser Vereinbarkeit hängt denn auch die Plausibilität seiner pluralistischen religionstheologischen Hypothese ab. Dazu aber muß er erkenntnistheoretisch noch einmal ausholen.

### 3. Gott „als Erscheinung“ und „als Ding an sich“

Hick geht davon aus, daß den verschiedenen religiösen Traditionen ebenso verschiedene Erfahrungen der einen transzendenten Wirklichkeit zugrunde liegen:

„we always perceive the transcendent through the lens of a particular religious culture.“<sup>23</sup>

Die Erfahrung der Transzendenz ist immer bedingte Erfahrung, nämlich bedingt durch einen historisch-kulturellen Kontext, der ein und dieselbe transzendente Wirklichkeit einmal „als“ („experiencing-as“) Jahwe, einmal „als“ Shiwa, das andere Mal „als“ das Absolute usw. erdeuten und somit erfahren läßt<sup>24</sup>. Kantisch ausgedrückt, liefern diese Kontexte je andere Anschauungsformen, die jedoch nicht – wie die Kategorien des Königsbergers – universal und unveränderlich sind, sondern „culture-relative“<sup>25</sup>.

Damit nimmt Hick eine fundamentale Unterscheidung in der transzendenten Wirklichkeit vor. Er unterscheidet zwischen der transzendenten Wirklichkeit, wie und als was sie von Menschen erfahren wird, und der transzendenten Wirklichkeit, wie sie an sich selber ist. Dabei bedient er sich ausdrücklich der Terminologie Kantischer Erkenntnistheorie und deren fundamentaler Unterscheidung von *Noumenon* und *Phainomenon*, von Ding an sich selbst und Erscheinung.

„We now have to distinguish between the Real *an sich* and the Real as variously experienced-and-thought by different human communities.“<sup>26</sup>

In fast allen seinen Veröffentlichungen seit 1976 hat Hick dieses Denkmodell immer wieder vorgetragen<sup>27</sup>. Das zeigt, welche grundlegende Be-

<sup>23</sup> Hick, Interpretation of Religion 8.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 233f.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 243f. Vgl. dazu auch die kritische Auseinandersetzung von J. W. Forgie, Hyperkantianism in Recent Discussions of Mystical Experience, in: RelSt 21 (1985) 205–218.

<sup>26</sup> Ebd. 236.

<sup>27</sup> So in fast allen seinen englischsprachigen Veröffentlichungen. In deutscher Sprache hat er dieses Denkmodell außer in: Religion (Anm. 2) vorgelegt in: Gotteserkenntnis in der Vielfalt (Anm. 4) 62–73 und: Philosophie des religiösen Pluralismus (Anm. 4) 314ff. Vgl. auch B. J. Verkamp, Hicks interpretation of religious pluralism, in: IJPR 30 (1991) 118, Anm. 27. Die früheste Veröffentlichung, die mir mit dieser Unterscheidung zwischen Noumenon und Phainomenon in der Gotteslehre begegnet ist, stammt von R. A. Oakes, Noumena, Phaenomena and God, in: IJPR 4.1 (1973) 30–38. Ob Hick von diesem Aufsatz inspiriert ist? Hick selbst räumt in: Interpretation of Religion 250, Anm. 10, eine gewisse Affinität dazu ein.



deutung er dieser Unterscheidung für die Plausibilität seiner pluralistischen Hypothese beimißt. Denn nur durch diese Unterscheidung vermag er die Pluralität religiöser Wahrheitsansprüche nicht mehr als deren unerbittliche Konkurrenz um die Wahrheit zu begreifen. Sie alle erfahren auf je verschiedene Weise ein und dieselbe göttliche Wirklichkeit, die jedoch an sich selbst unerkennbar bleibt. So formuliert er:

„The infinite divine reality must pass out into sheer mystery beyond the reach of our knowledge and comprehension and is in this limitless transcendence *nirguna*, the ultimate Godhead, the God above the God of theism, the Real *an sich*.“<sup>28</sup>

An diese Aussage ließe sich zunächst die Frage stellen, was Hick unter Geheimnis („mystery“) eigentlich versteht. Handelt es sich dabei einfach um eine nur schwer oder gar nicht zu verstehende Sache, gewissermaßen um etwas, für das unser Erkenntnisapparat nicht ausgerüstet ist, so wie er nicht mehr als drei Raumdimensionen wahrzunehmen vermag? Oder liegt das Mysterium im Wesen Gottes selbst begründet, insofern er Gott ist und sich vom Geschöpflichen restlos unterscheidet? Theologisch betrachtet, kann nur letzterer Sachverhalt zutreffend sein. Dann aber meint „Geheimnis“ nicht ein schwer zu entschlüsselndes Rätsel, wozu man mit besonderer Intelligenz und methodischer Fertigkeit ausgestattet, also „weise“ und „klug“ sein müßte (vgl. Mt 11, 25). „Geheimnis“ meint schlicht und einfach die Verborgeneheit der Nähe Gottes. Denn die Nähe Gottes ist nirgendwo an der Welt abzulesen, und nur Gott vermag sie für den Glauben zu offenbaren. Sie ist aber nicht wegen irgendwelcher Unzulänglichkeiten unseres Erkenntnisapparates verborgen, so daß sie bei verbesserten intellektuellen Fähigkeiten und größeren denkerischen Anstrengungen durchaus erschlossen werden könnte. Vielmehr offenbart Gott seine Nähe durch das Evangelium wirklich den „Unmündigen“, denen also, die nicht mit ihrer vermeintlichen Weisheit etwas von Gott herausbekommen wollen, sondern sich durch das Wort das sagen lassen, was nirgendwo zu sehen, zu erfahren oder auch nur ansatzweise durch hohe denkerische Leistung zu erschließen ist! Dies nicht zu sehen, scheint mir einen der Hauptfehler Hicks auszumachen. Denn so läuft er Gefahr, „Mysterium“ als rätselhaften und deshalb für den menschlichen Forschertrieb interessanten Sachverhalt mißzuverstehen.

Doch in erster Linie will Hick zeigen, daß das Gottesverständnis der verschiedenen Religionen nicht Gott an sich selbst erkennt, sondern allein so, wie und als was („as“) er erfahren wird. Kantisch ausgedrückt: wie er uns erscheint.

„one can say that the Real is experienced by human beings, but experienced in a manner analogous to that in which, according to Kant, we experience the world: namely by informational input from external reality being interpreted by the mind in terms of its own categorial scheme and thus coming to consciousness as meaningful phenomenal experience.“<sup>29</sup>

<sup>28</sup> Ebd. 237.

<sup>29</sup> Ebd. 243.



Gott wird also nach demselben Muster erfahren wie die gegenständliche Welt, die an sich selbst betrachtet nach Kant unerkennbar bleibt und nur vermittels unserer apriorischen Anschauungsformen gedeutet und erdeutet und so erfahren wird.

Hick ist sich dessen bewußt, daß Kant selbst dieses sein erkenntnistheoretisches Modell nicht auf die Gotteserkenntnis angewandt hat<sup>30</sup>. Doch geht er auf die gewichtigen Gründe, die der Königsberger dafür hatte, nicht weiter ein. Er begnügt sich damit, festzustellen, daß Gott für Kant kein Gegenstand von Erfahrungen ist und dieser die Existenz Gottes allein als Postulat der praktischen Vernunft kenne<sup>31</sup>. Er setzt sich aber nicht mit den gewichtigen Argumenten Kants gegen die Erfahrbarkeit Gottes auseinander<sup>32</sup>. Denn Gott stellt für Kant keine Erfahrungswirklichkeit dar. Kant ist sich zu sehr der völligen Verschiedenheit Gottes von der Welt bewußt, als daß er ihn unter die möglichen Erfahrungsgegenstände zählen könnte<sup>33</sup>. In der Transzendentalen Dialektik weist er alles Sprechen von Gott der spekulativen Vernunft zu, welche „auf einen Gegenstand, oder solche Begriffe von einem Gegenstand, geht, wozu man in keiner Erfahrung gelangen kann“<sup>34</sup>. Gott ist für Kant kein möglicher Gegenstand menschlicher Erfahrung, und deshalb ist auch Gotteserkenntnis im Rahmen des erkenntnistheoretischen Modells von *Noumenon* und *Phänomenon* nicht möglich. Gott würde damit zum Teil der kategorialen Wirklichkeit<sup>35</sup>.

Demgegenüber setzt Hick völlig selbstverständlich und unkritisch die Erfahrbarkeit von Transzendenz voraus. Die einfache Tatsache, daß in allen Kulturen religiöse Erfahrung vorkommt, rechtfertigt für ihn die Annahme der Existenz Gottes in Anlehnung an Kant als Postulat, doch nicht der praktischen Vernunft, sondern der religiösen Erfahrung und damit als deren Voraussetzung:

„I want to say that the Real *an sich* is postulated by us as a pre-supposition, not of the moral life, but of religious experience and the religious life, whilst the gods ... are phenomenal manifestations of the Real occurring within the realm of religious experience.“<sup>36</sup>

Hier zeigt sich, daß Hick zwei verschiedene Modelle Kants miteinander verschränkt. Als göttliches *Noumenon* ist „the Real“ zugleich Postulat der

<sup>30</sup> Vgl. ebd. 242.

<sup>31</sup> Vgl. ebd. 242f.

<sup>32</sup> Vgl. I. Kant, KrV B 664: „Soll das empirischgültige Gesetz der Kausalität zu dem Urwesen führen, so müßte dieses in die Kette der Gegenstände der Erfahrung mitgehören; alsdenn wäre es aber, wie alle Erscheinungen, selbst wiederum bedingt.“

<sup>33</sup> Vgl. Ebd.: „Wenn aber auch nur von der Form der Welt, der Art ihrer Verbindung und dem Wechsel derselben die Rede wäre, ich wollte aber daraus auf eine Ursache schließen, die von der Welt gänzlich unterschieden ist: so würde dieses wiederum ein Urteil der bloß spekulativen Vernunft sein, weil der Gegenstand hier gar kein Objekt einer möglichen Erfahrung ist.“

<sup>34</sup> KrV B 662f.

<sup>35</sup> Vgl. auch KrV B 664: „Denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch; zu der Erkenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transzendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.“

<sup>36</sup> Hick, Interpretation of Religion 243.



religiösen Erfahrung als *Phainomenon*, als Erscheinung des *Noumenon*. Doch kann diese Verschränkung nicht darüber hinwegtäuschen, daß das postulierte göttliche *Noumenon* in Wirklichkeit gar nicht die transzendente Wirklichkeit ist, deren Erkenntnisjenseitigkeit etwas anderes ist als die des Kantischen Dinges an sich selber betrachtet.

Dennoch: Die von Hick getroffene Unterscheidung nach dem Kantischen Modell hat zweifellos auf den ersten Blick etwas Bestechendes an sich. Sie scheint tatsächlich die pluralistische Hypothese um einiges mehr plausibel zu machen. Denn sie erlaubt es – wenn sie zutreffend ist –, alle religiösen Wahrheitsansprüche erheblich zu relativieren und sie als solche als zu Recht bestehend und sich doch nicht gegenseitig ausschließend zu betrachten. Diese Relativierung ist ja das eigentlich erkenntnisleitende Interesse Hicks. Er will damit zeigen, daß die einzelnen religiösen Wahrheitsansprüche keine Absolutheit für sich beanspruchen können; denn sie sind ja endliche, menschliche und kulturell-kontextuell bedingte, aber möglicherweise durchaus wahre Erfahrungen der menschlicher Erkenntnis unerreichbaren noumenalen göttlichen Wirklichkeit. So kann Hick von ihnen sagen:

„They represent the Real as both reflected and refracted within human thought and experience. But nevertheless the Real is the ultimate ground or source of those qualities which characterise each divine *persona* and *impersona*“<sup>37</sup> insofar as these are authentic phenomenal manifestations of the Real.“<sup>38</sup>

Damit erreicht Hick scheinbar, daß Gott selbst („the Real *an sich*“) über alle religiösen Erfahrungen unendlich erhaben bleibt und selbst nicht von einer Religion exklusiv beansprucht werden kann.

## II. Zur Problematik der theologischen Erkenntnislehre Hicks

Doch hier stellen sich eben auch gewichtige Fragen an dieses epistemologische Modell. Einige wurden bereits angedeutet. Nach Hick ist Gott zwar erfahrbar aber zugleich an sich unerkennbar, transzendent. Stellt das nicht einen Widerspruch dar? Hick meint, diesem Widerspruch durch die getroffene Unterscheidung zwischen Gott an sich selbst betrachtet und Gott als Erscheinung zu entgehen. Doch gelingt ihm das wirklich? Was ist das für eine Transzendenz, die Hick der göttlichen Wirklichkeit zuspricht? Ist die Kantische Unterscheidung, die sich auf die Erkenntnis der gegenständlichen Welt bezieht, überhaupt geeignet, um auf die theologische Erkenntnislehre angewandt zu werden? Kant selbst hätte diese Frage verneint. Deshalb soll im folgenden mit dem Blick auf die Kantische Erkenntnistheorie die Frage nach der Tauglichkeit dieses Modells für die Gotteserkenntnis gestellt werden<sup>39</sup>.

<sup>37</sup> Mit „*persona*“ und „*impersona*“ meint Hick die beiden grundlegenden phänomenalen Erfahrungen des „Real“ entweder als Person (wie in den monotheistischen Religionen) oder als nicht-persönliche absolute Macht (wie in asiatischen Religionen).

<sup>38</sup> Hick, *Interpretation of Religion* 247.

<sup>39</sup> In der Literatur zu Hick wird die Frage nach der Angemessenheit dieses Modells kaum je ge-



## 1. Gott wird zum empirischen Ding an sich

Die Unterscheidung, die Kant zwischen den Gegenständen als Erscheinung und den Gegenständen an sich selbst betrachtet vornimmt, war getragen von dem Bemühen, einerseits gegenüber einer empiristischen Auffassung die Eigenleistung des erkennenden Subjekts bei der Erkenntnis der gegenständlichen Wirklichkeit zu betonen, andererseits gegenüber dem Rationalismus auf die Grenzen der Vernunft hinzuweisen und schließlich nicht vor einem erkenntnistheoretischen Skeptizismus zu kapitulieren und auf einer objektiven Eigenständigkeit der erfahrenen Außenwelt zu insistieren.

Hick ist religionsphilosophisch von einem ähnlichen Bemühen getrieben. Er möchte gegenüber einer nicht-kognitiven Interpretation von religiöser Erfahrung an der realistischen Bedeutung der sich in religiöser Erfahrung artikulierenden Sprache festhalten<sup>40</sup>. Der Erfahrung entspricht tatsächlich eine objektive Wirklichkeit. Andererseits will er eine naiv-realistische Religionsauffassung vermeiden, wonach die göttliche Wirklichkeit so ist, wie sie in den religiösen Bildern und Vorstellungen erscheint. Die Kantische Unterscheidung von *Noumenon* und *Phänomenon* scheint ihm deshalb zu diesem Zwecke besonders geeignet, um sowohl die objektive Eigenständigkeit der transzendenten Wirklichkeit zu wahren, als auch den subjektiven Eigenanteil des religiösen Menschen, welcher nach seiner Auffassung durchaus teilweise eine Projektion ist<sup>41</sup> (und sein darf!), zu würdigen. Es ist wirklich Gott, der dem Menschen erscheint, und doch wird er nicht an sich selbst erkannt, sondern nur durch die Brille (Kant würde sagen: durch die apriorischen Anschauungsformen des Verstandes) der überlieferten religiösen Konzeptualisierungen.

---

stellt. Auch wo gewisse Aspekte kritisch beleuchtet werden oder auf Konsequenzen dieses Denkens aufmerksam gemacht wird, wird doch die eigentliche Frage, ob man Gotteserfahrung nach dem Kantischen epistemologischen Modell legitim denken kann, nicht gestellt und damit der eigentliche Punkt nicht getroffen. Das gilt auch für *Forgie* (Anm. 25); *G. Loughlin*, Noumenon and Phenomena, in: *RelSt* 23 (1987) 493–508; *Verkamp* (Anm. 27); *T. R. Mathis*, Against John Hick. An Examination of His Philosophy of Religion, Lanham und London 1985, 6ff. Am ehesten vertritt *G. D'Costa*, John Hick and Religious Pluralism: Yet another Revolution, in: *H. Hewitt jr.* (Hg.), Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick, 3–18, Problembewußtsein. Vgl. auch *G. D'Costa*, Das Pluralismus-Paradigma in der christlichen Sicht der Religionen, in: *ThG(B)* 30 (1987) 221–231. Letztlich unkritisch gegenüber dem Modell selbst, aber interessante Fragen an die Hicksche Gotteslehre stellt *Bernhardt*, Der Absolutheitsanspruch (Anm. 1), 225. Das eigentliche Problem wird – trotz kritischer Distanziertheit – auch nicht gesehen von *J. Werbick*, Heil durch Jesus Christus allein. Die „Pluralistische Theologie“ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege, in: *M. v. Brück* u. *J. Werbick* (Hgg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologen, Freiburg 1993, 53 ff. Aufgeschlossen gegenüber Hick, aber eher ohne Problembewußtsein für die von Hick vorgenommene Kant-Rezeption, sind die Ausführungen von *P. Schmidt-Leukel*, Demonstratio christiana, in: *H. Döring*, *H. Kreiner*, *P. Schmidt-Leukel*, Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie, Freiburg 1993, 49–145, hier 111 ff.

<sup>40</sup> Vgl. *Hick*, Interpretation of Religion 190–209.

<sup>41</sup> Vgl. z. B. ebd. 175.



Die Dinge, die uns gegeben sind, sind nach Kant erfahrbar, insofern sie unsere Sinne affizieren und vom Verstand vorgestellt und begriffen werden<sup>42</sup>. Als solche sind sie Erscheinungen. Davon unterscheidet Kant die Dinge, insofern sie an sich selbst betrachtet werden, d. h. nicht als Erscheinung. Als solche bleiben sie für uns unerkennbar.

Kant meint damit nicht zwei verschiedene Wirklichkeiten, sondern zwei Seiten desselben Gegenstandes, eben insofern er Gegenstand unserer Anschauung ist (als Erscheinung) und insofern er dies nicht ist, sondern an sich selbst betrachtet wird<sup>43</sup>.

Diese erkenntnistheoretische Unterscheidung Kants ist nicht in einer empirischen Unterscheidung der Gegenstände begründet, sondern versteht sich als transzendental-philosophische Reflexion auf die Art unserer Erkenntnis des Gegenständlichen. Mit G. Prauss kann man von einer nicht-empirischen Theorie des Empirischen sprechen<sup>44</sup>. Denn sie bezieht sich auf die empirische Welt, insofern sie nach den Bedingungen der Möglichkeit ihrer Erkenntnis durch das Subjekt fragt. Der Ausdruck „Ding an sich selbst betrachtet“ ist demnach ein transzendental-philosophischer Reflexionsbegriff, der sich auf die Erkenntnis gegenständlicher, die Sinne affizierender, mithin empirischer Realität bezieht. „Ding an sich selbst betrachtet“ meint so die empirische Wirklichkeit, insofern von ihrem Erscheinungscharakter abgesehen, sie also nicht als Erscheinung, sondern eben an sich selbst betrachtet wird.

Es ist aber gleichwohl das Ding an sich selbst, das unsere Sinne affiziert, also erscheint, und von dem das Subjekt denkt, daß es es an sich selbst betrachtet nicht erkennt. Diese Erkenntnistranszendenz der gegenständlichen Wirklichkeit an sich selbst betrachtet wahrt den objektiven Charakter der erscheinenden Dinge, nicht zwar insofern er an sich erkannt, wohl aber insofern er vom erkennenden Subjekt gedacht werden muß.

Doch ist diese Erkenntnistranszendenz der empirischen Gegenstände schon dasselbe wie die Erkenntnistranszendenz Gottes? Kant hat sein erkenntnistheoretisches Modell für die empirische Welt entwickelt und die Frage der Gotteserkenntnis ausdrücklich aus diesem Modell ausgenommen.

Es scheint, daß Hick – anders als Kant – die Wirklichkeit Gottes unter die Begriffe der empirischen Gegenstände subsumiert. Einerseits insistiert Hick darauf, daß „the Real *an sich*“ (selbst betrachtet) völlig transzendent und unserer Erkenntnis schlechthin entzogen bleibt, andererseits ist für ihn genau diese Wirklichkeit selbst dem Menschen erfahrbar. Wenn er dabei diese Unterscheidung im Sinne der Kantischen Epistemologie trifft, bleibt nichts anderes übrig, als Gott unter die empirischen Gegenstände zu subsumieren. Gott ist dann aber nicht deshalb, weil er Gott und vom Geschöpflichen rest-

<sup>42</sup> Vgl. KrV B 33; A 19.

<sup>43</sup> Vgl. G. Prauss, Kant und das Problem der Dinge an sich, Bonn <sup>3</sup>1989, 13–23.

<sup>44</sup> Vgl. ebd. 213 ff.



los verschieden ist, für uns unerkennbar, sondern aufgrund der Eigentümlichkeit, mithin der Defizienz unseres Erkenntnisapparates. Die Unerkennbarkeit Gottes ist dann keine andere als die jeder empirischen Wirklichkeit um uns herum.

Hick scheint sich nicht darüber Rechenschaft abzulegen, was mit dem Wort „Gott“ eigentlich gemeint ist. Die mit diesem Wort bezeichnete Wirklichkeit, ohne die nichts ist, kommt nach christlichem Verständnis nirgendwo in unserer erfahrbaren Wirklichkeit vor. Wir erkennen von ihr nur das von ihr Verschiedene, nämlich unsere Geschöpflichkeit, die als solche zwar auf Gott verweist, insofern sie nicht mit ihm verwechselt sein will, die aber zugleich restlos von ihm verschieden ist und ihn gerade nicht mitteilt. Gott ist deshalb über alle Wirklichkeit schlechthin erhaben und ihr in keiner Weise ähnlich. Seine Weise, sich vom Nichts zu unterscheiden, ist von der der Welt restlos verschieden. Somit ist auch Gottes Jenseitigkeit etwas von der Erkenntnisjenseitigkeit empirischer Wirklichkeit restlos Verschiedenes. Gott fällt nicht unter unsere Begriffe, erst recht nicht unter die unserer Erfahrung.

Insoweit Hick nun aber die transzendente Wirklichkeit in der Weise der Kantischen Erkenntnistheorie zu betrachten sucht, versteht er sie doch als empirische Wirklichkeit. Ihre Unerkennbarkeit ist nichts prinzipiell anderes als die Unerkennbarkeit jedes empirischen Gegenstandes an sich selbst betrachtet. Denn wie dieser besitzt nach Hick die transzendente Wirklichkeit die beiden Seiten der Erfahrbarkeit (Erscheinung) und der Unerkennbarkeit (an sich selbst betrachtet), wobei diese nicht prinzipiell anders aufzufassen ist als die der empirischen Gegenstände. Die transzendente Wirklichkeit wäre danach nur unter Absehung ihres Erscheinungscharakters, eben nicht als Erscheinung, „the Real *an sich*“, d. h. die unzugängliche göttliche Wirklichkeit, von der wir anders als über ihre „Erscheinungen“ nichts zu wissen vermögen, weil sie uns nur so gegeben ist.

„Jene Reflexion, die empirischen Dinge ‚nicht als Erscheinungen‘, sie ‚an sich selbst‘ zu betrachten, heißt zwar noch ‚etwas‘, eben das Empirische, doch es gerade nicht mehr ‚als etwas‘ zu betrachten, es nicht mehr unter einen Begriff ‚als etwas‘ zu begreifen, es nicht mehr durch Erkenntnis ‚als etwas‘ zu erkennen. Dabei von jenem Erscheinungscharakter der empirischen Dinge auch wieder abzusehen, heißt weder, statt dessen auf einen anderen Charakter dieser Dinge hinzusehen. Denn einen anderen als diesen Erscheinungscharakter besitzen sie nicht und können sie auch gar nicht besitzen, so daß ein solcher anderer Charakter, und sei er auch nur ein formal-fingierter Nichterscheinungscharakter, diesem ihren Erscheinungscharakter notwendig widerstreitet.“<sup>45</sup>

Damit wird hinreichend deutlich, daß der Begriff des „Real *an sich*“ nichts anderes ist als ein Abstrahieren von seinem wesentlichen Erschei-

<sup>45</sup> Ebd. 146.



nungscharakter. Es ist danach der transzendenten Wirklichkeit eigen und gehört gewissermaßen zu ihrem Wesen, dem Menschen zu erscheinen. Nicht freie Initiative also zeichnet das offenbarende Handeln Gottes aus, sondern ein mit seinem Wesen gegebener Erscheinungscharakter. Trivial ausgedrückt: Gott kann gar nicht anders, als dem Menschen zu erscheinen, ihm erfahrbar zu sein, weil er für die Erfahrung einfach vorkommt.

An verschiedenen Stellen macht Hick überaus deutlich, daß er tatsächlich dieses Verständnis von der Erfahrbarkeit Gottes besitzt. So schreibt er z. B.:

„humanity has always been conscious of the universal presence of the Real in terms of a range of concepts and modes of experience which vary from one tradition to another.“<sup>46</sup>

Hick geht von einer „universal presence“ der transzendenten Wirklichkeit aus. Das zeigt die tatsächliche religiöse Erfahrung der Menschen, der immer eine von außen kommende Affektion zugrunde liegt. So heißt es von den prophetischen Büchern des Alten Testaments:

„The scriptural pages resound and vibrate with the sense of God's presence, as a building might resound and vibrate from the tread of some mighty being walking through it.“<sup>47</sup>

Vollends deutlich macht Hick sein Gottesverständnis, wo er einen Aspekt der Religion betrachtet, den er als „cognitive filter“ bezeichnet<sup>48</sup>. Der Mensch besitzt danach gegenüber der göttlichen Wirklichkeit

„a dual capacity to allow the Real, to become present to us as the alltransforming reality or to shut it out of our consciousness“<sup>49</sup>.

Diese Funktion hat der sich dem religiösen Subjekt aufdrängenden transzendenten Wirklichkeit gegenüber die besondere Fähigkeit, „to protect our finite freedom and autonomy.“<sup>50</sup> Besonders in archaischen Religionen

„the human mind was protected from an overwhelming direct presence of the Real by religion itself, functioning as a system for filtering out the infinite divine reality and reducing it to forms that could be coped with“<sup>51</sup>.

<sup>46</sup> Hick, *Interpretation of Religion* 167.

<sup>47</sup> Ebd. 155.

<sup>48</sup> Vgl. ebd. 162–165.

<sup>49</sup> Ebd. 162.

<sup>50</sup> Ebd.

<sup>51</sup> Ebd., 163. Auch *P. L. Berger*, *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980, 63, sieht in den religiösen Traditionen auch einen „Abwehrmechanismus“, „der die Grenzen dieser Realität gegen die Bedrohung absichert, von den Einbrüchen des Übernatürlichen überrannt zu werden.“ Sicher wird hier eine authentische Erfahrung beschrieben. Fraglich bleibt jedoch, ob diese Erfahrung als Einbruch des Übernatürlichen richtig interpretiert ist. Handelt es sich nicht eher um eine menschliche Selbsterfahrung, um ein psychisch schwer zu ertragendes ozeanisches Empfinden von Grenzenlosigkeit, das als solches aber immer noch auf die Seite des Geschöpflichen gehört? Ist es als Gotteserfahrung nicht falsch gedeutet? Interessant wäre in diesem Zusammenhang auch eine neue Lektüre von *K. Barths* Rede von der Religion als Widerstand gegen Gott, d. h. „Widerspruch gegen die Offenbarung, der konzentrierte Ausdruck des menschlichen Unglaubens“. Vgl. *KD I/2*, 330. Schließlich ist zu fragen, ob nicht eigentlich die kritische Vernunft eine Filterfunktion besitzt, und zwar zum Schutz vor unberechtigten Offenbarungsansprüchen, an denen bereits die Vernunft erkennen kann, daß sie als Wort Gottes nicht verstehbar sind.



Diese Sonnenbrillen- oder Gottschutzfunktion der Religion macht hinreichend deutlich, wie Hick sich Gott vorstellt: Als ein erkenntnisjenseitiges Superwesen, das einen wesentlichen Erscheinungscharakter besitzt, der sich dem Menschen auch in einer unerträglichen Weise aufdrängen kann. Nicht Gott offenbart, wem er will, sondern der Mensch ist seiner Manifestation ausgesetzt wie ein Nackter der Sonne, die nicht anders als scheinen kann und die der Mensch an sich heranlassen kann oder auch nicht, indem er sich vor ihr schützt<sup>52</sup>.

Das hat dann natürlich auch Konsequenzen für den Glaubensbegriff. Denn Glaube wäre danach nichts anderes als das Zur-Kennntnis-Nehmen dieses Erscheinungscharakters, den Hick zumindest vom „Real *an sich*“ aussagen muß.

Jedenfalls dürfte klar geworden sein, daß die transzendente Wirklichkeit für Hick im Grunde eine empirisch und letztlich kategorial gedachte Realität darstellt, deren Erkenntnistranszendenz keine andere ist als die Erkenntnistranszendenz aller geschaffenen Dinge, insofern sie an sich selbst betrachtet werden.

## 2. Das Absolute wird relativ gedacht

Hick möchte durch seine epistemologische Unterscheidung die Absolutheit Gottes wahren und zugleich Erfahrbarkeit von ihm aussagen können. Wie sich gezeigt hat, erreicht er damit aber offenbar keine andere Erkenntnisjenseitigkeit Gottes als diejenige der gegenständlichen Welt. Deshalb möchte er das „Real *an sich*“ als den Grund für die erfahrenen *Phainomena* gänzlich nicht nur unserer Erkenntnis, sondern auch unserer Erfahrung entziehen. Er schreibt:

„It follows from this distinction between the Real as it is in itself and as it is thought and experienced through our religious concepts that we cannot apply to the Real *an sich* the characteristics encountered in its *personae* and *impersonae*. Thus it cannot be said to be one or many, person or thing, substance or process, good or evil, purposive or non-purposive. None of the concrete descriptions that apply within the realm of human experience can apply literally to the unexperientable ground of that realm. For whereas the phenomenal world is structured by our own conceptual frameworks, its noumenal ground is not.“<sup>53</sup>

Einerseits soll also das „Real“ erfahrbar sein (als phänomenale Wirklichkeit), andererseits aber wieder nicht. Das nicht Erfahrbare nennt Hick den

<sup>52</sup> Hier soll nicht bestritten werden, daß die Bibel an verschiedenen Stellen diese Vorstellung insinuiert. So spricht Jahwe Ex 33,20 zu Mose: „Du kannst mein Angesicht nicht sehen; denn kein Mensch kann mich sehen und am Leben bleiben.“ Doch hier geht es eher um die Wahrung der Unbegreiflichkeit Gottes als um den Schutz des Menschen. In christlicher Perspektive gewinnt die atl. Aussage noch eine ganz neue Bedeutung: Man muß in der Tat sterben, um Gott zu schauen. In dieser Perspektive ist auch die Unausweichlichkeit des Todes Jesu zu sehen und dessen Haltung zum Tod: Wer auf Gott hinlebt, geht an den Verhältnissen der Realität zugrunde. Der Christ bedarf keines Schutzes vor Gott, sondern die Gemeinschaft mit Gott schützt ihn und entmachtet für den Glauben den zu erleidenden Tod.

<sup>53</sup> Hick, Interpretation of Religion 246.



„ground of that realm“, „noumenal ground of these and other modes of experience, and yet transcending all of them.“<sup>54</sup> Es stellt sich hier unabweisbar die Frage, ob Hick damit nicht eine Unterscheidung in Gott trifft, die nicht mehr vom Modell der Kantischen Epistemologie gedeckt ist, sondern es vielmehr sprengt.

Im Verständnis Kants ist das Ding an sich selbst betrachtet zwar nicht formal-, aber materialidentisch mit dem Ding als Erscheinung. Es ist kein anderes Ding. Es ist nur an sich selbst betrachtet anders als so betrachtet, wie es dem Subjekt erscheint.

Bei Hick aber drängt sich der Eindruck auf, als sei das „Real *an sich*“ eine gänzlich unerfahrbare Wirklichkeit, die mit dem Erfahrenen denn doch nicht identisch, sondern nur relational verbunden ist. So spricht er von „relationship between the Real *an sich* and its *personae* and *impersonae*“<sup>55</sup>. Offenbar will Hick auf diese Weise denn doch den transzendenten Charakter der göttlichen Wirklichkeit sicherstellen und ihr damit eine andere Jenseitigkeit einräumen als die Erkenntnisjenseitigkeit empirischer Gegenstände an sich selbst betrachtet. Doch gelingt ihm das?

Hick reklamiert für seine Vorstellung vom „Real *an sich*“ aus der christlichen Tradition die Anselmische Gottesbezeichnung „aliquid quo nihil maius cogitari possit.“<sup>56</sup> Dazu schreibt er:

„This formula refers to the ultimate divine reality without attributing to it any concrete characteristics. And in this purely formal mode we can say of the postulated Real *an sich* that it is the noumenal ground of the encountered gods and experienced absolutes witnessed to by the religious traditions.“<sup>57</sup>

Damit aber verfehlt Hick die eigentliche Aussage der Anselmischen Definition. Sie will gerade die schlechthinnige Absolutheit Gottes so zum Ausdruck bringen, daß Gott in gar keiner Weise bezogen auf die Welt, auf die erfahrbare Wirklichkeit gedacht werden kann. Denn letzteres würde bedeuten, ihn doch nicht so zu verstehen, daß darüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann.

Gott fällt danach nicht unter unsere Begriffe. Er kann vom Denken nicht erfaßt und schon gar nicht als auf Geschöpfliches bezogen gedacht werden. Das zu tun, würde bedeuten, Größeres als Gott zu denken. Von vielen Theologen wird ein solches Denken allerdings nicht als Problem gesehen. Nur wenigen scheint wirklich klar zu sein, was es bedeutet, sich mit trivialer Selbstverständlichkeit ein Bezogensein Gottes auf das Geschöpf vorzustellen. Es kommt der Leugnung der Unbegreiflichkeit Gottes gleich, insofern er als Teil der Wirklichkeit im ganzen, die als ganze größer wäre als Gott, gedacht würde. So aber wird nicht Gott gedacht, sondern eine bloß vorgestellte überweltliche Wirklichkeit.

<sup>54</sup> Ebd. 247.

<sup>55</sup> Ebd. 246.

<sup>56</sup> Anselm von Canterbury, Proslogion 2 (I, 101, 5).

<sup>57</sup> Hick, Interpretation of Religion 246.



Gott gehört offenbar nicht zu den Wirklichkeiten, die gedacht werden können. Anselm sagt von ihm deshalb an einer nur selten beachteten und in ihrer Tragweite kaum erfaßten Stelle, er sei „non solum [...] quo maius cogitari nequit, sed [...] *quiddam maius* quam cogitari possit. Quoniam namque valet cogitari esse aliquid huiusmodi: si tu non es hoc ipsum, potest cogitari aliquid maius te; quod fieri nequit.“<sup>58</sup>

Hick aber spricht von der transzendenten Wirklichkeit an sich selbst unproblematisch als vom noumenalen Grund unserer Erfahrung von ihr. Damit aber sagt er Relationalität des „Real *an sich*“ auf das geschöpfliche Subjekt bzw. auf dessen geschöpfliche Vorstellungen vom „Real“ aus. Wie aber kann das Absolute relational und damit als relativ gedacht werden? Wie kann es Grund seiner Erscheinungen sein, die nicht es selbst sein sollen? Offenbar wird es von Hick doch nicht anders gedacht wie der empirische Gegenstand an sich selbst betrachtet, der der objektive Grund seiner Erscheinung ist, konkret der (phänomenalen) Gottesvorstellungen in den verschiedenen religiösen Traditionen.

Hier drängt sich die Frage auf: Sind diese Phänomene im Sinne einer Selbstmitteilung des „Real“ zu verstehen? Sind sie also mit ihm identisch? Sind sie Weisen, wie Gott selbst zu den Menschen kommt? Hick spricht von „authentic phenomenal manifestations of the Real“<sup>59</sup>.

Andererseits beschreibt er sie aber als „our many partial human images of it“<sup>60</sup>, welche „represent the Real as both reflected and refracted within human thought and experience“<sup>61</sup>.

Nun ist nicht in Abrede zu stellen, daß in christlichem Verständnis Gottes Wort in Menschenwort ergeht und nur in menschlichem Wort begegnet. Damit aber begegnet es in einer menschlicher Unvollkommenheit unterworfenen Weise<sup>62</sup>. Doch der christliche Glaube beansprucht, daß Gott sich in diesem Wort so mitteilt, daß er genau das sagt, was er zu sagen hat: sich selbst. In seinem Wort spricht Gott den Menschen also nicht in einer undeutlichen oder schwer zu entschlüsselnden Weise an, und das bei voller Wahrung seiner Unbegreiflichkeit und Absolutheit. Gottes Wort macht sich selbst verständlich!

Bei Hick aber stellt sich unabweisbar der Eindruck ein, daß aus der Unbegreiflichkeit Gottes und seiner nichtsdestoweniger unüberbietbaren Eindeutigkeit eine Rätselhaftigkeit geworden ist, die der Mensch nur mühsam zu entschlüsseln vermag. Das Hicksche „Real“ ist im Grunde ein rätselhaft-

<sup>58</sup> Prosligion 15 (I, 112, 14–17); Hervorhebung von mir.

<sup>59</sup> Hick, Interpretation of Religion 247.

<sup>60</sup> Ebd.

<sup>61</sup> Ebd.

<sup>62</sup> Auf die Problematik des Begriffs „Wort Gottes“ müßte gesondert eingegangen werden. Wie kann ein menschliches Wort, das doch geschöpflich ist, Gottes Wort sein? Diese Problematik wird nur sehr selten gesehen und reflektiert. In der Regel wird der Begriff „Wort Gottes“ für völlig unproblematisch, ja selbstverständlich gehalten. Vgl. dazu P. Knauer, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Freiburg<sup>6</sup> 1991, 83–91.



tes Wesen, das vom Menschen in einer höchst undeutlichen und schwer zu entschlüsselnden Weise erfahren wird: eben als Kantisches Ding an sich.

Diese Wirklichkeit nun wird vom religiösen Subjekt in „two basic concepts“ vorgestellt, als personal (z. B. Jahwe, Vater, Allah, Krishna) und als nicht-personal (z. B. als Brahman, Dharma, Tao etc.)<sup>63</sup>. Wie kommen diese Vorstellungen zustande? Sind sie menschliche Projektionen, Versuche, das Unaussprechliche zu sagen? Oder sind sie Offenbarungen des „Real“? Hick sagt dazu:

„For they are at the same time both idealised projections of the character of those worshipper *and* manifestations of the Real. A divine *persona* arises at the interface between the Real and the human spirit, and is thus a joint product of transcendent presence and earthly imagination, of divine revelation and human seeking.“<sup>64</sup>

Die kulturell verschiedenartigen Gottesvorstellungen („*personae*“ und „*impersonae*“ des „Real“) sind Ergebnis des Zusammenwirkens von äußerer Affektion und subjektiver Verstandestätigkeit. Doch eben dieses von Gott auszusagen, scheint vom christlichen, aber auch vom philosophischen Standpunkt aus höchst problematisch.

Bereits gegenüber der Kantischen Erkenntnistheorie wurde der Einwand erhoben, wie denn das unerkennbare Ding an sich erscheinen könne, wenn es doch an sich selbst betrachtet nicht unter die Kategorien fällt. Denn wenn es als unsere Sinnlichkeit affizierend gedacht wird, wird es ja in einen ursächlichen Zusammenhang gebracht. Wie aber kann Kausalität vom Ding an sich ausgesagt werden?<sup>65</sup>

Wie F. Prauss deutlich macht, konnte dieses Problem der Affektion der Sinnlichkeit durch das Ding an sich überhaupt nur dadurch entstehen, daß „man die ‚Dinge an sich‘ bereits ganz einseitig im transzendent-metaphysischen Sinn von ‚Dinge-an-sich‘ verstanden und damit letztlich mißverstanden hat“<sup>66</sup>. Dieses letztlich dualistische Mißverständnis, das sich offenbar unter der Hand immer wieder – z. T. durch Uneindeutigkeiten in den Formulierungen Kants – in die Kant-Interpretation mit nicht unerheblichen Folgen eingeschlichen hat<sup>67</sup>, scheint nun allerdings auch das Verständnis Hicks zu sein. Zumindest insinuiert der Ausdruck „the Real *an sich*“ bei Hick durchaus so etwas wie ein dem Sinngegenstand gegenüberstehendes Etwas, das aber für ihn problemlos sich manifestieren kann.

Im Bereich der gegenständlichen Welt jedoch löst sich

„dieses ganze Problem [der Affektion] wie von selber, nämlich indem es selbst sich einfach auflöst. Denn macht man sich klar, daß der Ausdruck ‚Dinge an sich‘ in seinem eigentlichen Sinne nicht jene transzendent-metaphysischen ‚Dinge-an-sich‘ be-

<sup>63</sup> Vgl. Hick, *Interpretation of Religion* 246–277.

<sup>64</sup> Ebd. 266.

<sup>65</sup> Vgl. F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, Breslau 1787, 209ff.; E. Adickes, *Kant und das Ding an sich*, Berlin 1924, 28ff. Kant selbst spricht in KrV wiederholt von einer Affektion der Sinne durch das Ding an sich, z. B. B 61; B 72; B 235 u.ö.

<sup>66</sup> Prauss (Anm. 43) 197.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. 13ff.



zeichnet, sondern jene transzendental-philosophische Reflexion formuliert, für die es notwendig wird, die empirischen Dinge auch ‚an sich selbst zu betrachten‘, so ist damit auch sofort klar, daß uns danach nichts anderes als eben diese Dinge affizieren. Da mit den ‚Dingen an sich‘ im transzendental-philosophischen Sinne lediglich ‚Dinge – an sich selbst betrachtet‘ gemeint sind, ist mit der ‚Affektion durch Dinge an sich‘ in diesem Sinne auch nichts anderes als eine Affektion durch eben diese empirischen Dinge gemeint, die transzendental-philosophische Reflexion auch ‚an sich selbst‘ betrachten muß.<sup>68</sup>

Nun ist für Hick das „Real“ an sich entweder so verstanden, daß seine Erkenntnistranszendenz der eines geschöpflichen empirischen Gegenstandes entspricht, dann ist es nichts weiter als ein Teil der Wirklichkeit im ganzen und verdient es nicht, im Sinne der christlichen Tradition „Gott“ genannt zu werden. In diesem Falle wäre auch das Problem der Affektion nur ein Scheinproblem, das auf einem Mißverständnis des Kantischen Dings an sich beruhte. Oder aber Hick liegt tatsächlich an einem die Erkenntnistranszendenz des empirischen Gegenstandes unendlich übersteigenden Gottesverständnis; dann aber stellt sich in der Tat das Problem der Affektion. Denn wenn die göttliche Wirklichkeit nicht unter unsere Begriffe fällt und nicht als Teil der Wirklichkeit im ganzen verstanden wird, dann kann sie auch nicht in irgendeiner Weise als real bezogen auf die Erfahrungswirklichkeit gedacht werden. Aber genau das scheint für Hick in gar keiner Weise ein Problem darzustellen. So spricht er völlig problemlos von „manifestation“ und „revelation“ der transzendenten Wirklichkeit, ohne sich offenbar darüber im klaren zu sein, daß er damit einen in sich widersprüchlichen Sachverhalt behauptet.

Denn entweder Gott ist absolut und wirklich transzendent, d. h. nicht unter unsere Begriffe fallend verstanden, dann kann er nicht nur nicht Gegenstand menschlicher Erfahrung sein; vielmehr ist es dann auch nicht möglich, ihn als auf die Schöpfung bezogen zu denken. Oder Gott wird – nicht nur wie bei Hick – auf die Welt bezogen gedacht, dann aber ist nicht mehr von Gott die Rede. Denn Gott auf die Welt bezogen zu denken, bedeutet zugleich, die Welt als konstitutiven Terminus dieses Bezogeneins zu sehen. Das aber kommt entweder der Leugnung des Gottseins Gottes oder aber einer Leugnung der Geschöpflichkeit der Welt gleich. Gott wäre dann als Teil der Wirklichkeit im ganzen verstanden. Er wäre dann keineswegs das, worüber hinaus nichts Größeres gedacht werden kann. Vielmehr könnte dann durchaus darüber hinaus gedacht werden!<sup>69</sup>

Wenn aber von der mir dem Wort „Gott“ gemeinten Wirklichkeit nichts anderes als unsere Geschöpflichkeit, die gerade nicht Gott ist, erkannt wird,

<sup>68</sup> Ebd. 197.

<sup>69</sup> Dies ist letztlich auch der Grund, warum Anselm von Canterbury in seiner Erlösungslehre die scheinbar plausible, aber triviale Vorstellung einer Erlösung „sola misericordia“ ausschließt. Das Gottsein Gottes wäre mit dieser Vorstellung nicht gewahrt. Die Antwort auf die Frage „*Cur deus homo?*“ lautet schlicht und einfach: weil Gott „*aliquid quo nihil maius cogitari possit*“ ist. Ausführlich habe ich diese These entfaltet in: Barmherzigkeit (Anm. 7) 122 ff.



dann fällt Gott nicht unter unsere Begriffe. Wir wissen ja nicht erst, wer Gott ist, um sodann von unserer Geschöpflichkeit zu sprechen. Vielmehr ist es umgekehrt: Wir verstehen erst dann, was mit dem Wort „Gott“ gemeint ist, wenn wir unsere eigene Geschöpflichkeit erkannt haben: Er ist der, ohne den nichts ist! Es gibt im Weltverständnis keine ernst zu nehmende Alternative zur Geschöpflichkeit. Die Leugnung der Geschöpflichkeit der Welt wäre gleichbedeutend mit der Vergottung der Welt! Folglich muß von der Welt ein völlig einseitiges Bezogensein auf Gott ausgesagt werden. Die Geschöpflichkeit der Welt ist völlig identisch mit ihrem restlosen Bezogensein auf Gott in restloser Verschiedenheit von ihr<sup>70</sup>.

Ausdrücklich begründet bereits Thomas von Aquin diese Einseitigkeit der Relation aller geschöpflichen Wirklichkeit auf Gott damit, daß Gott sonst als Teil der Gesamtwirklichkeit verstanden wäre<sup>71</sup>. Diese Sperrigkeit des Wortes „Gott“ gegen die Vorstellung eines Bezogenseins Gottes auf das Geschöpf wird jedoch von Hick so gut wie gar nicht wahrgenommen. Es scheint für ihn völlig unproblematisch zu sein, sich Gott als bezogen auf die Welt vorzustellen. Doch damit spricht er nicht mehr von Gott. Alle seine verbalen Beteuerungen der Transzendenz des „Real“ können nicht darüber hinwegtäuschen, daß er sich Gott doch als Teil der Wirklichkeit im ganzen denkt. Doch wer ist Gott wirklich für Hick?

Mir scheint, hier rächt sich die Tatsache, daß Hick keine Unterscheidung zwischen natürlicher und allein dem Glauben aufgrund des Wortes Gottes zugänglicher Gotteserkenntnis vornimmt. Das Fehlen dieser Unterscheidung, die eine Unterscheidung der Stellung des Menschen vor Gott ist (als „nur“ geschöpflich und als In-Christus-Geschaffen sich verstehend), führt unweigerlich zu einer Verwechslung von Gott und Welt und so auch zu dieser merkwürdigen Dichotomie, die Hick in Gott selbst vornehmen zu müssen meint. Sie erlaubt es nicht mehr, in verständlicher Weise von Gott zu sprechen.

### 3. Gott – eine regulative Idee?

Die Defizite des Gottdenkens John Hicks sind bereits mit großer Deutlichkeit hervorgetreten. Hinzuweisen wäre noch auf eine weitere Kontur seiner Gotteslehre. G. L. Müller äußert die Vermutung, daß der Gottesbegriff Hicks letztlich als regulative Idee im Sinne Kants zu verstehen sei<sup>72</sup>. Wie läßt sich dieser Verdacht erhärten?

Hick vertritt die These, daß das unerkennbare „Real *an sich*“ unendlich

<sup>70</sup> Vgl. ausführlich dazu *Knauer* (Anm. 62) 26 ff.

<sup>71</sup> Vgl. *Thomas von Aquin*, S. th. I q 13 a 7 c: „Cum igitur deus sit extra totum ordinem creaturæ, et omnes creaturæ ordinentur ad ipsum, et non e converso; manifestum est quod creaturæ realiter referuntur ad ipsum Deum; sed in Deo non est aliqua realis relatio eius ad creaturas; sed secundum rationem tantum, in quantum creaturæ referuntur ad ipsum.“

<sup>72</sup> Vgl. *G.L. Müller* in seinen Vorbemerkungen der Redaktion zum Beitrag von John Hick, in: *MThZ* 45 (1994) 301.



sei, jedoch in endlicher und dem menschlichen Fassungsvermögen angepaßter Weise erfahren wird. Als *Phainomenon* ist Gott endlich:

„For as finite observers we could never directly experience, observe, verify, the infinite dimension of an infinite reality. Thus whilst it can be given in religious experience that God is good, loving and powerful, it cannot also be given in human experience that God has these attributes to an infinite extent.“<sup>73</sup>

Damit stellt sich die Frage, wem oder was das religiöse Subjekt in seiner religiösen Erfahrung eigentlich begegnet? Offenbar nicht wirklich Gott, sondern einer endlichen Wirklichkeit, nämlich einer menschlichen Vorstellung von Gott, die eo ipso unter den Begriff der Geschöpflichkeit fällt. Wie aber kann diese das Heil des Menschen sein?

Hick nimmt in diesem Zusammenhang eine für sein Gottesverständnis entscheidende weitere Unterscheidung vor. Während der Mensch Gott in nur endlicher Weise erfährt, schließt er mit seinem Denken auf die Transzendenz und Unendlichkeit Gottes, die jedoch in seiner Erfahrung nicht mit eingeschlossen ist:

„We may believe that the divine goodness is unlimited, and this belief will of course colour our awareness of God, so that we can say that we are conscious of living in the presence of the infinitely good God. But it remains true that what is actually experienced is a goodness to which we do not find any bounds. The further conviction, that this goodness extends to infinity is a conclusion of theological reasoning.“<sup>74</sup>

Diese Aussage stellt vor mehrere Probleme. Denn zum einen ist zu fragen, wie Gott überhaupt als Güte erfahren werden soll. Ist seine Güte irgendwo an der Welt abzulesen? Wird sie durch philosophisches oder theologisches Denken erschlossen? Woraus eigentlich? Wie kann die geschöpfliche Welt überhaupt das Worauf göttlicher Liebe sein (Einseitigkeit der Relation!)? Wird sie in christlichem Verständnis nicht vielmehr auf sein Wort hin geglaubt?

Doch in unserem Zusammenhang ist etwas anderes wichtig: Hick unterscheidet zwischen der (endlichen) Gotteserfahrung und der reflexiven theologischen Verstandestätigkeit, die zu dem Schluß kommt, daß Gott unendlich sei. Diese Unterscheidung ist insofern bemerkenswert, als Hicks Erfahrungsbegriff („*experiencing-as*“) über ein bloß empiristisches Verständnis hinauszugehen beansprucht und unter Erfahrung ein synthetisches Zusammenwirken von sinnlicher Wahrnehmung und deutender Verstandestätigkeit versteht. Nun aber scheint er noch eine weitere Reflexion über die Erfahrung zu kennen, die selbst nicht Bestandteil der Erfahrung ist, sondern sie sogar übersteigt:

„But questions that go beyond the scope of human experience belong to the province of the intellect engaging in metaphysical speculation; and this is to be distinguished from religious experience itself.“<sup>75</sup>

<sup>73</sup> Hick, *Interpretation of Religion* 259.

<sup>74</sup> Ebd.

<sup>75</sup> Ebd. 262.



Bei diesen die Erfahrung übersteigenden und von ihr unterschiedenen Einsichten handelt es sich um Aussagen wie „Gott ist unendlich“. Damit aber um alle Aussagen über Gott als „the Real *an sich*“.

Auf diese Weise kommt Hick tatsächlich in die Nähe der regulativen Ideen Kants. Gott ist eine regulative Idee als Produkt der spekulativen Vernunft, die nicht anders kann, als zu denken, daß Gott unendlich, unbegreiflich usw. ist.<sup>76</sup> Doch welchen kognitiven Wert soll diese Idee über eine regulative Funktion für die Verstandestätigkeit hinaus selbst noch haben?<sup>77</sup>

### III. Konsequenzen für die Theologie

Die Konsequenzen aus der theologischen Erkenntnislehre Hicks für christliche Theologie liegen auf der Hand. Sie sind im Grunde Folgen seines Verzichts auf die Unterscheidung von natürlicher und übernatürlicher Gotteserkenntnis und lassen sich wie folgt beschreiben:

In fundamentaltheologischer Betrachtung wird in Hicks Gotteslehre

1. aus der Unbegreiflichkeit Gottes eine durchaus begreifliche Unverständlichkeit, denn die mit Gott gemeinte Wirklichkeit fällt unter unsere Begriffe und wird gerade so als Gott unverständlich und rätselhaft. Damit aber wird der Offenbarungsbegriff der Beliebigkeit preisgegeben. Wenn es überhaupt kein Problem darstellt, von göttlichen Manifestationen zu sprechen, dann kann jede beliebige Behauptung, Gott habe sich manifestiert, Wahrheit für sich beanspruchen. Das Wort „Gott“, wie Hick es versteht, sträubt sich dann nicht mehr gegen die Vorstellung von Erscheinungen, Manifestationen, Offenbarungen Gottes, die für Hick alle im Plural möglich sind. Er beraubt sich damit des entscheidenden heuristischen Kriteriums, an dem alle Offenbarungsansprüche zu messen sind<sup>78</sup>.

2. Damit aber muß der Mensch selbst versuchen, verständlich zu machen, wie und warum ein bestimmtes Phänomen als angebliche „Einwir-

<sup>76</sup> Vgl. I. Kant, KrV B 728: „Eben daher sind wir auch berechtigt, die Weltursache in der Idee nicht allein nach einem subtileren Anthropomorphism (ohne welchen sich gar nichts von ihm denken lassen würde), nämlich ein Wesen, *das* Verstand, Wohlgefallen und Mißfallen, imgleichen eine demselben gemäße Begierde und Willen hat etc., zu denken, sondern demselben unendliche Vollkommenheit beizulegen, die also diejenige weit übersteigt, dazu wir durch empirische Kenntnis der Weltordnung berechtigt sein können. Denn das regulative Gesetz der systematischen Einheit will, daß wir die Natur so studieren sollen, *als ob* allenthalben ins Unendliche systematische und zweckmäßige Einheit, bei der größtmöglichen Mannigfaltigkeit, angetroffen würde.“

<sup>77</sup> Vgl. ebd. B 729 f.: „So enthält die reine Vernunft, die uns anfangs nichts Geringeres, als Erweiterung der Kenntnisse über alle Grenzen der Erfahrung, zu versprechen schiene, wenn wir sie recht verstehen, nichts als regulative Prinzipien, die zwar größere Einheit gebieten, als der empirische Verstandesgebrauch erreichen kann, aber eben dadurch, daß sie das Ziel der Annäherung desselben so weit hinausrücken, die Zusammenstimmung desselben mit sich selbst durch systematische Einheit zum höchsten Grade bringen, wenn man sie aber mißversteht, und sie für konstitutive Prinzipien transzendenter Erkenntnisse hält, durch einen zwar glänzenden, aber trüglichen Schein, Überredung und eingebildetes Wissen, hiemit aber ewige Widersprüche und Streitigkeiten hervorbringen.“

<sup>78</sup> Vgl. ausführlich dazu meinen Aufsatz: Offenbarung in den Religionen?, Anselmianische Überlegungen zum Dialog mit den Religionen, in: MThZ 45 (1994) 11–24.



kung“ Gottes zu verstehen sei. Er muß es an Kriterien messen, die er selbst aufstellt. In christlichem Verständnis aber macht sich Gottes Wort selbst verständlich, indem es sich am Wort „Gott“ messen läßt und durch das trinitarische Gottesverständnis die Antwort auf die Frage gibt, wie dieses Wort als Gottes Wort verstehbar sein soll.

3. Mit dem Gottesbegriff scheint für Hick bereits die Nähe Gottes und seine Liebe unproblematisch und wie selbstverständlich mitgegeben zu sein oder mit scheinbar vernünftigen Gründen erschlossen zu werden. Damit aber wird

4. Offenbarung als geschichtliches Angesprochenwerden des Menschen durch Gott, was eine Grundkategorie christlichen Glaubens ist, durch Hicks Erkenntnislehre überflüssig. Sein Begriff der religiösen Erfahrung läßt die Gegenwart Gottes und seine Güte bereits aus der Wirklichkeit der Welt ablesen.

5. Die vom Menschen in religiöser Erfahrung angeblich erfahrene Güte ist aber endlich (sie ist nicht die Güte an sich!). Sie entspricht nicht dem, was der christliche Glaube als Gemeinschaft mit Gott und so als Teilhabe des Menschen an der ungeschaffenen Gnade verkündet. Die von Hick durchgeführte Dichotomie von „Real *an sich*“ und „Real“, insofern es erfahren wird, erlaubt es nicht mehr, von einer wirklichen Gemeinschaft des Menschen mit Gott zu sprechen. Der Begriff der religiösen Erfahrung vermag es nicht, zwischen Gott und Mensch so zu vermitteln, daß diese Vermittlung als Selbstmitteilung Gottes an die Menschen verstanden werden kann. Gott bleibt dem Menschen letztlich fern.

6. Glaube ist nicht mehr die vom göttlichen Pneuma ermöglichte Antwort des Menschen auf das in Christus ergangene Wort Gottes, sondern letztlich ein subjektives „Innewerden des Göttlichen in der menschlichen religiösen Erfahrung“<sup>79</sup> und damit eine letztlich dezisionistische menschliche Interpretation der weltlichen Wirklichkeit.

7. Obwohl auch bei Hick sich religiöse Erfahrung stets in einem religiösen Kontext ereignet und dieser Kontext die Konzeptualisierung der gemachten Erfahrung ermöglicht, ist das Subjekt letztlich nicht auf die Tradierung einer Botschaft angewiesen. Die religiöse Erfahrung ereignet sich vielmehr bei jedem Subjekt neu durch seine Welterfahrung. In christlichem Verständnis aber kommt der Glaube vom Hören (Röm 10, 17). Damit wird sichergestellt, daß niemand sich den Glauben selbst ausdenken kann und sein Inhalt nicht an der Wirklichkeit abzulesen ist. Vielmehr ist in christlichem Verständnis der einzelne darauf angewiesen, sich den Glauben von anderen sagen zu lassen. Dadurch unterscheidet sich der Glaube von einer bloßen Einbildung.

8. In christlichem Verständnis begegnet Gott dem Menschen in menschlichem Wort. Es ist in der Tat richtig, daß man nur in Bildern aus der eigenen

<sup>79</sup> Müller (Anm. 72) 302.



Erfahrung von der Gemeinschaft mit Gott sprechen kann. Diese Bilder sind selbst nicht mit der damit gemeinten Wirklichkeit zu verwechseln. Sie bringen in der Tat etwas Unbegreifliches zur Sprache: Gemeinschaft mit Gott. Doch bei Hick bleibt dieses Unbegreifliche unendlich fern, während es sich in christlicher Verkündigung gerade durch das Wort an den Menschen vermittelt. Wenn man mit Anselms Denkregel ernst macht, nach der alle – sowohl philosophische wie theologische – Aussagen von Gott nur dann wirklich von ihm sprechen, wenn sie nicht mehr größer gedacht werden können, mithin unüberbietbar sind, muß gesagt werden: Während Gott außerhalb des Glaubens dem Menschen so fern ist, daß er ferner gar nicht gedacht werden kann (das ist das, was man philosophisch von Gott erkennt), kommt er im christlichen Glauben dem Menschen so nahe, daß er näher nicht gedacht werden kann. Bei Hick aber ist Gott von vornherein weder wirklich (unüberbietbar) fern, noch kommt er dem Menschen unüberbietbar nahe. Deshalb ist von ihm auch gar nicht die Rede, denn ein solcher „Gott“ ist keiner Rede wert.

In dogmatischer Hinsicht stellen sich beim Weiterdenken dieser Konzeption vor allem

9. christologische Probleme. Wie kann das Christusereignis noch als die unüberbietbare Selbstmitteilung Gottes verstanden werden, wenn Jesus von Nazaret selbst nur als ein endliches *Phainomenon* Gottes unter vielen zu betrachten ist? Der christliche Glaube beansprucht, daß das zweifellos endliche Menschsein Jesu Gott selbst in unüberbietbarer Weise mitteilt, weil Jesus als der mit dem „Vater“ wesensgleiche „Sohn“ zu verstehen und als solcher „gezeugt“ und „nicht geschaffen“ ist. Wenn aber die Christologie in ihrer ursprünglichen und von den frühkirchlichen Konzilien angezielten Intention fällt, stellt sich die Frage, wie eine Vermittlung von Gott und Welt überhaupt noch denkbar sein soll, da sie philosophisch *remoto Christo* doch völlig undenkbar ist.

10. Zugleich wird durch dieses Gottesverständnis in gnadentheologischer Sicht der Tatbestand der Erbsünde geleugnet. Mit diesem Begriff will die christliche Überlieferung gerade sicherstellen, daß die Situation des Menschen so ist, daß er über keine (religiöse oder andere) Methode verfügt, um der Gnade und Nähe Gottes gewiß zu werden. Er kann sie sich (auch in sog. religiöser Erfahrung) höchstens einbilden. In dieser Hinsicht ist religiöse Erfahrung geradezu gnadenlos, weil sie dem Menschen etwas vorgaukelt, was nicht der Fall ist und auch nicht der Fall sein kann. Der Mensch traut darin geschöpflicher Wirklichkeit etwas zu (nämlich Gemeinschaft mit Gott zu vermitteln), was sie erwiesenermaßen nicht vermag. Er schreibt damit die Erbsünde fest, indem er sich in fataler Weise das „eritis sicut deus“ immer wieder sagen läßt.