

Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie

VON OLIVER J. WIERTZ

In der Enzyklika „Fides et Ratio“ hat Johannes Paul II. an verschiedenen Stellen auf die Unverzichtbarkeit der Philosophie nicht nur als „Vorhof“ zur Theologie (*praeambula fidei*), sondern auch innerhalb der Theologie hingewiesen.¹ Wie ein Kommentator zutreffend bemerkt, „[...] macht die Enzyklika Vernunft und Philosophie innerhalb der Theologie außerordentlich stark“². Daß Philosophie prinzipiell innerhalb der Theologie eine große Rolle spielt, ist unbestritten; allerdings wird die Bedeutung der sogenannten philosophischen Theologie für die Theologie oft unterschätzt. Deshalb soll im folgenden an einem konkreten Beispiel aus dem Gebiet der Theologie der Religionen die Bedeutung der philosophischen Theologie für die systematische Theologie aufgezeigt werden. Nach einer kurzen Erläuterung meiner Verwendung der beiden Ausdrücke ‚philosophische Theologie‘ und ‚Theologie der Religionen‘ folgt eine kurze Zusammenfassung von John Hicks pluralistischer Theologie der Religionen. Daran schließt sich eine kritische Beurteilung einiger Voraussetzungen der Theorie Hicks aus dem Gebiet der philosophischen Theologie an.

1 Begriffsklärungen

1.1 „Philosophische Theologie“

Im deutschen Sprachraum kommt der Terminus „Philosophische Theologie“ gegenwärtig so gut wie nicht vor.³ Im englischsprachigen Raum dage-

¹ Vgl. das ganze sechste Kapitel der Enzyklika.

² K. Müller, Der Papst und die Philosophie. Anmerkungen zur Enzyklika „Fides et ratio“, in: HK 53 (1999) 12–17, 16.

³ Vgl. E. Feil, Bonhoeffer und die Zukunft der philosophischen Theologie, in: NZStH 35 (1993) 150–175, 151. Im deutschen Sprachraum sind zur Zeit wohl die Ausdrücke „natürliche Theologie“ und „Religionsphilosophie“ gebräuchlicher. Ich bevorzuge im vorliegenden Zusammenhang „philosophische Theologie“, weil „Religionsphilosophie“ insofern problematisch ist, als es keine allgemein akzeptierte Definition von ‚Religion‘ gibt und bereits bei der Bestimmung des Religionsbegriffs wesentliche philosophische und theologische Vorentscheidungen gefällt werden (vgl. als Beispiel G. Lindbecks Diskussion des Religionsbegriffs und seine Unterscheidung von drei Modellen von Religion, in: G. Lindbeck, Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter, Gütersloh 1994, 39–72). Außerdem scheint ‚Religionsphilosophie‘ eine weitere Extension als ‚philosophische Theologie‘ zu haben. R. Adams unterscheidet in diesem Sinn zwischen „philosophy of religion“ und „philosophical theology“: „Philosophical theology is the part of philosophy of religion that is primarily about God. Other parts of philosophy of religion are primarily about religion as a human phenomenon, or about issues that arise in relation to nontheistic religions, such as Buddhism. [...] It [philosophical theology] is about God in the sense that it is about whether God exists or not; what God is

gen wird „philosophical theology“ häufig gebraucht, ohne allerdings einheitlich verwendet zu werden. Im folgenden soll unter „philosophischer Theologie“ die rationale Auseinandersetzung mit Glaubensüberzeugungen einzelner Religionen (bzw. deren Implikationen) und deren philosophischen Voraussetzungen verstanden werden, in der nicht die Wahrheit der Glaubensüberzeugungen qua Glaubensüberzeugungen einer bestimmten Religion vorausgesetzt wird.⁴ Philosophische Theologie wird zur Zeit v. a. im Einflußbereich der sogenannten „analytischen Philosophie“ gepflegt. Nicht zuletzt deshalb gelten in der gegenwärtigen philosophischen Theologie sprachliche Klarheit, Präzision und Durchsichtigkeit der Argumentation als hohe Werte, und spielen Thesen und Methoden anderer Fachgebiete der „analytischen Philosophie“ (z. B. Bedeutungstheorie, Epistemologie oder Wissenschaftstheorie) eine wichtige Rolle. Themen einer so verstandenen philosophischen Theologie sind neben zentralen Glaubenslehren einzelner Religionen (v. a. des Christentums) solche grundlegenden Fragen wie die nach der Möglichkeit von Beweisen für Gottes Existenz, der Struktur der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen, der Bedeutung religiös/theologisch gebrauchter Wörter, dem Problem des Übels oder der epistemischen Bedeutung religiöser Erfahrungen.

like (if God exists, or would be like if God did exist); how we ought to relate ourselves to such a being (if one exists); and so forth.“ (*R. M. Adams*, Introduction, in: *ders*, *The Virtue of Faith*, Oxford, New York 1987, 3–6, 3f.). Eine ähnliche Differenzierung findet sich in: *M. Westphal*, *The emergence of modern philosophy of religion*, in: *P. L. Quinn/C. Taliaferro* (Hg.), *A Companion to Philosophy of Religion*, Oxford, Cambridge/Ma., 111–117. Allerdings sollte man diese terminologische Differenzierung auch nicht überstrapazieren, denn Westphal stellt völlig zu Recht fest: „There seems to be no clear and consistent distinction between philosophical theology and the philosophy of religion.“ (*Westphal*, 111).

Der Begriff „natürliche Theologie“ soll vermieden werden, weil er zum einen durch seinen Gebrauch im Kontext der Trennung von Natur und Übernatur mit vertrackten und überflüssigen theologischen Kontroversen belastet ist. Zum anderen wird natürliche Theologie oft auf den Versuch reduziert, Beweise für (bzw. im Fall „natürlicher Antitheologie“: gegen) die Existenz Gottes zu entwickeln, wobei es auch in der Tradition der natürlichen Theologie verschiedene Auffassungen über die Funktion dieser Existenzbeweise gab (vgl. *A. Plantinga*, *The Prospects for Natural Theology*, in: *J. E. Tomberlin* (Hg.), *Philosophical Perspectives 5*, *Philosophy of Religion*, Atascadero/Cal. 1991, 287–316, 287ff.). Ein weiter Begriff der natürlichen Theologie, der sich ungefähr mit dem im folgenden verwendeten Begriff der philosophischen Theologie deckt, findet sich bei: *A. Kenny*, *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford 1992, 67f.

⁴ Eine so verstandene philosophische Theologie beschäftigt sich unvermeidlicherweise auch mit Überzeugungen, die nach traditionellem christlichem Verständnis nur aufgrund von Offenbarung erkennbar sind, und muß auf Dokumente Bezug nehmen, die als von Gott geoffenbart oder in irgendeiner Form ausgezeichnet gelten (Heilige Schriften, Glaubensbekenntnisse, etwaige lehramtliche Äußerungen etc.). Philosophische Theologie unterscheidet sich von systematischer Theologie nicht notwendig in bezug auf ihre Themen oder die von ihr untersuchten Texte. Vielmehr liegt der Unterschied im Umgang mit den Quellen, die in der philosophischen Theologie behandelt und interpretiert werden, um das Material der Untersuchung zu gewinnen, deren Wahrheit aber in der Argumentation nicht vorausgesetzt werden darf, währenddessen Argumente innerhalb der systematischen Theologie die Wahrheit bestimmter Texte voraussetzen und sie als Prämisse in Argumenten verwenden können. Insofern philosophische Theologie nicht die Wahrheit theologischer/religiöser Lehren qua theologischer/religiöser Lehren voraussetzen und mit ihr argumentieren darf, handelt es sich bei ihr tatsächlich um Philosophie, auch wenn sie sich mit theologischen Themen und Quellen beschäftigt.

1.2 „Theologie der Religionen“

„Theologie der Religionen“ bezeichnet das Bemühen um eine adäquate theologische Interpretation des Sachverhaltes, daß neben dem Christentum noch andere Religionen bestehen, und die Suche nach einer Antwort auf die Frage, wie sich das Christentum zu diesen Religionen verhält. Insofern die Theologie der Religionen auch nach Wahrheit und soteriologischer Relevanz anderer Religionen fragt, unterscheidet sie sich von Religionswissenschaft bzw. -phänomenologie, und insofern sie dabei in ihrer Argumentation die Wahrheit christlicher Glaubensüberzeugungen (qua christlicher Glaubensüberzeugung) voraussetzt, von philosophischer Theologie.

Seit den siebziger Jahren spielt in der Theologie der Religionen die sogenannte Pluralistische Theologie der Religionen (PTR) eine immer wichtigere Rolle⁵, und auch im deutschsprachigen Raum gerät sie zunehmend ins theologische Blickfeld und verschafft insgesamt der Theologie der Religionen nach der Diskussion um den „anonymen Christen“ wieder neue Aufmerksamkeit. Der bekannteste und überzeugendste Entwurf einer PTR stammt von John Hick. Als sein opus magnum und Referenzpunkt vieler Diskussionen um die PTR gilt „An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent“ (New Haven 1989), auf das ich mich im folgenden v. a. beziehen werde.⁶

⁵ Mittlerweile hat sich (zuerst in der englischsprachigen Literatur) eine Einteilung religions-theologischer Positionen in drei Gruppen durchgesetzt: als „exklusivistisch“ bzw. „partikularistisch“ werden Positionen bezeichnet, die anderen Religionen Wahrheit und/oder positive soteriologische Relevanz absprechen; die inklusivistische Position versucht, das Bekenntnis zur einzigartigen Stellung Jesu Christi mit der These zu verbinden, daß auch außerhalb des christlichen Glaubens Heil und Wahrheit zu finden sind (die aber auch durch Jesus Christus vermittelt sind). Die pluralistische Position dagegen leugnet eine erkennbare prinzipielle Vorrangstellung des Christentums gegenüber (bestimmten) anderen Religionen in bezug auf Wahrheit und soteriologische Effektivität; zur Kritik an diesem Schema siehe G. D'Costa, *The Impossibility of a Pluralist View of Religions*, in: *RelSt* 32 (1996) 223–232.

⁶ Im folgenden beziehe ich mich v. a. auf die deutsche Übersetzung von „An Interpretation of Religion“: J. Hick, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1996; im folgenden abgekürzt als ‚R‘.

Folgende Gründe sprechen für die Einordnung Hicks als Vertreter einer pluralistischen *Theologie* und nicht einer pluralistischen *Philosophie* der Religionen: Hick wird in der Diskussion um die PTR als Vertreter einer PTR behandelt. So ordnet z. B. Perry Schmidt-Leukel, der profilierteste Vertreter einer PTR in Deutschland, Hicks pluralistische Position mehr oder weniger selbstverständlich in die Religionstheologie ein (vgl. z. B. P. Schmidt-Leukel, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*. Ein Literaturbericht, in: *ThR* 89 (1993), 353–364; auch in seiner Rezension der deutschen Übersetzung von Hicks „An Interpretation of Religion“ ordnet Schmidt-Leukel Hick als Vertreter einer pluralistischen *Religionstheologie* ein, bezeichnet aber zugleich Hicks opus magnum als Meisterstück moderner *Religionsphilosophie*; siehe: P. Schmidt-Leukel, Rezension zu „Hick, John: Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod“, in: *ThR* 93 (1997) 34f.

Hick selbst ordnet seine Hypothese als Theologie ein, allerdings nicht als „tribal“, sondern als „global theology“ (J. Hick, Response, in: L. J. Tessier (Hg.), *Concepts of the Ultimate*, Basingstoke, London 1989, 171–176, 174). Hick bezeichnet sich aber auch expressis verbis als „christlichen Theologen“, der mit seiner Arbeit seiner eigenen Glaubenstradition einen Dienst erweisen will (J. Hick, Preface, in: *ders.*, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, 1993, VII–X, VIII). Aber auch wenn Hicks eigene Einschätzung des methodologi-

2 Hicks Modell einer pluralistischen Theologie der Religionen

Hicks religionstheologische Grundthese in „An Interpretation of Religion“ lautet, daß die großen religiösen Weltraditionen unterschiedliche, aber prinzipiell gleichberechtigte Wahrnehmungen des Transzendenten und Wege zur Erlösung sind und keine der Weltreligionen einen erkennbaren Vorteil in bezug auf die adäquate Beschreibung des Transzendenten oder soteriologische Effektivität beanspruchen kann.

Eine wichtige Basis von Hicks PTR ist seine These der religiösen Mehrdeutigkeit der Welt, nach der sowohl religiöse als auch naturalistische Interpretationen des Universums epistemisch gerechtfertigt sind. Hick begründet diese Ambiguitätsthese damit, daß er Versuche der natürlichen Theologie, die Existenz Gottes oder deren Wahrscheinlichkeit zu beweisen, als nicht zwingend kritisiert, aber auch die Mängel der naturalistischen Versuche des Nachweises der Nichtexistenz oder der Unwahrscheinlichkeit der Existenz Gottes aufzeigt. Auch das stärkste Argument gegen die Existenz Gottes bzw. deren Wahrscheinlichkeit, das Argument aus dem Übel, ist nicht erfolgreich, denn es kann nach Hick durch eine „irenäische Theodizee“ entkräftet werden, die zeigt, daß Gott gute Gründe hat, Übel zuzulassen.

Im nächsten Schritt argumentiert Hick für die Gültigkeit des Prinzips der Glaubwürdigkeit, das besagt, daß es rational ist, den eigenen Erfahrungen zu trauen, solange keine adäquaten Gründe bestehen, an ihrer Zuverlässigkeit zu zweifeln. Da es gemäß der These von der religiösen Mehrdeutigkeit der Welt keine entscheidenden Argumente für oder gegen eine religiöse Interpretation der Wirklichkeit gibt, kann Hick mit Hilfe dieser These und des Prinzips der Glaubwürdigkeit folgern, daß Menschen prinzipiell epistemisch gerechtfertigt sind, eigenen oder fremden religiösen Erfahrungen zu vertrauen und auf ihrer Grundlage zu glauben. Allerdings taucht jetzt das Problem der Widersprüchlichkeit religiöser Erfahrungen auf: Manche Menschen erfahren eine personale Gottheit (*persona*), andere ein nichtpersonales Absolutes (*impersona*). Wenn religiöse Erfahrungen miteinander unvereinbare Glaubensüberzeugungen stützen (bzw. beinhalten), scheinen sie sich gegenseitig in ihrer Glaubwürdigkeit aufzuheben und damit ihre Funktion als Rechtfertigung religiösen Glaubens zu unterminieren.⁷

schen Status seiner Position nicht eindeutig wäre, ist es möglich, sie als christliche Theorie zu formulieren, und zweifellos hat Hick christliche Theologen und Theologinnen sehr beeinflusst (damit ist noch nicht entschieden, in welchem Maß seine PTR als orthodoxe christliche Position konsistent formulierbar ist). Die Unsicherheit bei der methodologischen Einordnung von Hicks PTR ergibt sich wohl daraus, daß sie in ihrem Kern nicht notwendig als christliche Theorie formuliert werden muß; vgl. dazu: P. Schmidt-Leukel, *Demonstratio christiana*, in: H. Döring/A. Kreiner/P. Schmidt-Leukel, *Den Glauben denken. Neue Wege der Fundamentaltheologie*, Freiburg, Basel, Wien 1993 (QD 147) 49–145, 114f. Den methodologischen Status von Hicks pluralistischer Hypothese diskutiert A. Kreiner in: *ders.*, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheologie*, in: R. Schwager (Hg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, Freiburg, Basel, Wien 1996 (QD 160) 118–131, 118ff.

⁷ Siehe R 251: „[...] wenn die verschiedenen Arten religiöser Erfahrung Menschen das Recht

Hick argumentiert mit Hilfe des Prinzips der Glaubwürdigkeit gegen die Rationalität der Behauptung, daß alle religiösen Erfahrungen auf Illusionen beruhen. Aber auch die Annahme, daß nur die eigene Religion wahr ist, läßt sich nicht rechtfertigen, denn die einzige Begründung für die Wahrheit der eigenen religiösen Erfahrungen bzw. der darauf beruhenden religiösen Überzeugungen ist die Tatsache, daß es die eigenen Erfahrungen sind, und dies ist überhaupt kein Argument.

Um das Problem der konkurrierenden religiösen Erfahrungen zu lösen, führt Hick die Unterscheidung zwischen dem noumenalen „Wirklichen an sich“ und dem phänomenalen „Wirklichen“, wie es uns erscheint, ein. Das „Wirkliche an sich“ ist unbegrenzt und kann deswegen nicht adäquat beschrieben werden.⁸ Es ist der Urgrund des Lebens und stellt uns Informationen zur Verfügung, die unser Geist in religiöse Erfahrungen umwandeln kann.⁹ Allein formale (aber keine substantiellen) Aussagen können über es gemacht werden: strenggenommen kann man nichts über es sagen, außer daß wir uns auf es beziehen können (Hicks Agnostizitätsthese).

In religiösen Erfahrungen sind Menschen nicht direkt auf das „Wirkliche an sich“, sondern, durch die kulturellen Vorgegebenheiten der einzelnen religiösen Traditionen vermittelt, auf seine personalen oder impersonalen Manifestationen bezogen.¹⁰ Die Postulierung der Existenz des „Wirklichen an sich“ ist aber wichtig, da es religiöse Erfahrungen von reinen Illusionen unterscheidet und gemeinsam mit dem menschlichen Kognitionsapparat den Anstoß für die menschlichen Beschreibungen der phänomenalen Manifestationen gibt. Allerdings erlauben die Erfahrungen nur mythologisches Reden über das „Wirkliche an sich“. Hick bestimmt Mythos als „[...] eine Erzählung oder eine Aussage, die nicht wörtlich wahr ist, die aber eine angemessene Disposition gegenüber ihrem Gegenstand erzeugen kann. Die Wahrheit des Mythos ist daher eine praktische Wahrheit: Ein Mythos ist wahr, wenn er uns auf rechte Weise mit einer Wirklichkeit verbindet, über die man in nicht-mythischen Begriffen nicht sprechen kann“¹¹. Die Wahrheit des Mythos liegt nicht in einer korrekten Beschreibung des „Wirklichen an sich“ – die ist nicht möglich –, sondern in seiner Fähigkeit, uns in die angemessene Beziehung zum Wirklichen zu bringen, die uns Erlösung bringt. Hick stellt als Kern aller religiösen Heilsvorstellungen der großen Weltreligionen die Transformierung von Selbst- zur Wirklichkeitszentriertheit dar.

geben, den miteinander unverträglichen Überzeugungen anzuhängen, die in den einzelnen Traditionen entwickelt wurden, hat sich damit nicht unsere Rechtfertigung des religiösen Glaubens selbst unterminiert?“.

⁸ „Keine der konkreten Beschreibungen, die im Bereich der menschlichen Erfahrung gelten, können im wörtlichen Sinn für den unerfahrbaren Grund dieses Bereichs gelten.“ (R 269).

⁹ Vgl. R 267.

¹⁰ Vgl. R 268.

¹¹ R 271.

Daß man nur in Form von Verneinungen (oder formalen Aussagen) von dem „Wirklichen an sich“ reden kann, hält Hick für eine Grundannahme aller großen religiösen Traditionen. Er bezieht sich für die These, daß diese Annahme die ganze Geschichte des christlichen Denkens durchzieht, u. a. auf Gregor von Nyssa, Augustinus und Thomas von Aquin.¹² Allerdings schließt dies nicht aus, daß die göttlichen *personae* und *impersonae* authentische Manifestationen des „Wirklichen an sich“ sind, d. h., daß das Noumenon in Form der göttlichen *personae* oder *impersonae* authentisch erfahren werden kann.¹³ Eine *persona* oder *impersona* ist eine authentische Manifestation des „Wirklichen an sich“, wenn es in einem solchen soteriologischen Zusammenhang mit diesem steht, daß eine angemessene Reaktion auf die göttliche *persona/impersona* eine angemessene Reaktion auf das „Wirkliche an sich“ ist.

Da das „Wirkliche an sich“ nicht beschreibbar ist, kann der Maßstab der Beurteilung von Religionen nicht die Frage sein, welche Religion die meisten zutreffenden oder die zutreffendsten Beschreibungen des „Wirklichen an sich“ besitzt¹⁴, und da das Universum religiös vieldeutig ist, kann man auch nicht anhand eines epistemologischen Kriteriums entscheiden, welche Religion besser epistemisch gerechtfertigt ist (epistemische Paritätsthese). Da Funktion der Religionen und ihrer Mythen die Bereitstellung von Räumen ist, die unsere Umwandlung von selbstzentrierten in wirklichkeitszentrierte Menschen ermöglichen, muß das Kriterium ein pragmatisches sein: die soteriologische Effektivität der Religionen, die sich daran feststellen läßt, inwieweit eine Religion Nächstenliebe und Mitleid fördert. Da in bezug auf die soteriologische Effektivität zwischen den großen Weltreligionen keine zur Zeit erkennbaren Unterschiede bestehen, müssen die Weltreligionen (gegenwärtig) als gleichwertig beurteilt werden (soteriologische Paritätsthese).

3 Kritische Bemerkungen zu Hicks PTR

Hicks Entwurf einer PTR stellt einen beeindruckenden Versuch einer theologischen Interpretation des Phänomens der Vielfalt der Religionen dar. Allerdings beruht seine Theorie auf zweifelhaften Voraussetzungen aus dem Gebiet der philosophischen Theologie. Ich werde im folgenden zwei grundsätzliche Voraussetzungen von Hicks Entwurf kritisieren und in einem dritten Schritt versuchen zu zeigen, daß seine PTR in einem Dilemma endet, dem sie nicht entkommen kann.

¹² Vgl. R 259 f.

¹³ Vgl. R 264.

¹⁴ Vgl. R 378.

3.1 Hick und das Problem analoger Verwendung von Wörtern

Zuerst soll gezeigt werden, daß Hicks These von der Unmöglichkeit wahrer Überzeugungen über das „Wirkliche an sich“ auf problematischen Argumenten beruht und zudem seine PTR in Aporien führt. Hicks erstes Argument für seine Position ist „religionsphänomenologischer“ Natur: In jeder bedeutenden religiösen Tradition findet sich nicht nur die Unterscheidung zwischen dem „Wirklichen an sich“ und dem Wirklichen, wie es von uns erfahren wird, sondern auch die Überzeugung, daß das „Wirkliche an sich“ grenzenlos ist und deswegen „[...] über all unser Erkennen und Verstehen hinaus im reinen Mysterium verschwinde[t][...].“¹⁵

Allerdings ist Hicks Rekurs auf die christliche Tradition als Beleg für seine These selektiv bzw. einseitig. Sicher gibt es gerade in der Literatur der Väterzeit große Sympathien für eine „*theologia negativa*“, und im Mittelalter sind Meister Eckhardt und auf jüdischer Seite Moses Maimonides bekannte Vertreter einer negativen Theologie. Aber zum einen gibt es in der Theologiegeschichte nicht nur den Strang der „*theologia negativa*“¹⁶, und zum anderen müßte genauer untersucht werden, inwieweit die von Hick genannten Autoren tatsächlich seine These stützen. So ist bei seinem Gregor von Nyssa-Zitat zu beachten, daß daraus, daß Gott über alle Namen ist, nicht notwendig folgt, daß wir gar nichts über ihn sagen können, sondern nur, daß wir Gott nicht erschöpfend beschreiben können. Gregor behauptet in seiner großen katechetischen Rede die Möglichkeit einer begrenzten, aber zutreffenden Erkenntnis der Eigenschaften Gottes, nimmt also an, daß wir etwas Zutreffendes über Gott sagen können. Die traditionelle Lehre von der „*ineffabilitas dei*“ muß, bzw. darf nicht so interpretiert werden, daß Gott schlechthin unerkennbar ist, sondern daß wir nicht sein Wesen erkennen können, was nicht ausschließt, daß wir ihn aus seinen „Taten“ erkennen.¹⁷

Thomas von Aquin behauptet zwar, daß aufgrund der Einfachheit der göttlichen Natur kein Wort univok von etwas Geschaffenem und Gott ausgesagt werden kann¹⁸ und wir das Wesen Gottes im irdischen Leben nicht

¹⁵ R 259.

¹⁶ Hick geht z.B. nicht auf Ockhams und Scotus These ein, daß Wörter univok von Gott und geschöpflicher Wirklichkeit ausgesagt werden können.

¹⁷ Vgl. z.B. *Basilii von Caesarea*, Brief Nr. 234, in: *Basilii von Caesarea*, Briefe III (eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. D. Hauschild) Stuttgart 1993, 66–68, 67: „Wir nun behaupten, aufgrund der Wirkungen unseren Gott zu erkennen, aber dem Wesen selbst uns zu nähern, geben wir nicht vor. [...] Wir erkennen Gott aber nur aufgrund seiner Machtwirkungen [vgl. 1 Kor 4, 19f.]. Daher glauben wir an den, der erkannt worden ist, wir beten aber den an, an den wir glauben.“

¹⁸ Vgl. S.th. I, 13, 5.

erkennen können,¹⁹ daraus folgert er aber nicht, daß wir überhaupt nichts von Gott aussagen können. Vielmehr richten sich seine Ausführungen zur Analogie u. a. gegen Maimonides negative Theologie.²⁰ Es ist wichtig, genau zu bestimmen, welche Art von Kenntnis Aquin in bezug auf Gott ablehnt: er verneint, daß wir eine mit wissenschaftlichem Wissen vergleichbare Kenntnis von Gott haben. Dies heißt aber nicht, daß wir überhaupt keine wahren (substantiellen) Aussagen über Gott machen können.²¹

Aber nicht nur Hicks „historisches“ Argument, sondern auch sein systematisches Argument für die Ineffabilitätsthese ist nicht überzeugend. Hick schließt aus der Unbegrenztheit des „Wirklichen an sich“, daß es überhaupt nicht mit begrenzten Begriffen erfaßt werden kann und wir daher notwendigerweise keine wahren substantiellen Aussagen über es machen können. Das Höchste geht in seiner Unbegrenztheit „[...] über alle positiven Charakterisierungen [...] in der menschlichen Sprache hinaus“²². Deswegen kann „Keine der konkreten Beschreibungen, die im Bereich der menschlichen Erfahrung gelten [...] im wörtlichen Sinn für den unerfahrbaren Grund dieses Bereichs gelten [...]“²³. Unsere Sprache hat „[...] keinen Zugriff auf eine postulierte noumenale Wirklichkeit [...]“²⁴. Diese These führt aber zu Inkonsistenzen in Hicks PTR, denn diese impliziert, daß einige (substantielle) Prädikate von dem „Wirklichen an sich“ ausgesagt werden können: daß es ein Grund der religiösen Erfahrung, Quelle von Information ist,²⁵ was impliziert, daß es in einer kausalen Beziehung zu Menschen steht und unabhängig von unserer Wahrnehmung und Erkenntnis existiert.²⁶ Hick favorisiert auch die Rede von einer anstatt mehrerer „Wirklichkeiten an sich“, auch wenn er dem Transzendenten keinen „buchstäblichen Zahlenwert“ zuschreiben möchte. Aber auf jeden Fall schließt Hick mit dieser These eine andere These als falsch und nicht bloß als aufgrund der Transzendenz des Wirklichen prinzipiell inadäquat aus: daß die höchste Wirk-

¹⁹ Vgl. S.th. I, 12, 11.

²⁰ Siehe S.th. I, 13, 5, in der er die These ablehnt, daß Namen von Gott und Geschöpfen nur in einem äquivoken Sinn ausgesagt werden können, und v. a. S.th. I, 13, 2, in der er sich ausdrücklich mit Maimonides (Rabbi Moses) auseinandersetzt.

²¹ Vgl. S.th. I, 13, 12. „From the beginning of his career until its end Thomas consistently denies to man in this life quidditative knowledge of God [...] One should define quidditative knowledge or knowledge of what God is very strictly, even as Thomas himself has done. He has made it clear, for instance in the *De Potentia* and in the First Part of the *Summa Theologiae*, that when he agrees with John Damascene that we cannot know what God is, what he is thereby excluding is comprehensive and defining knowledge of God.“ (J. F. Wippel, *Metaphysical Themes* in Thomas Aquinas, Washington DC 1984, 239; zitiert nach: B. Davies, *The Thought of Thomas Aquinas*, Oxford 1993, 41). Zu einer differenzierten Einschätzung „der Mystik“ in bezug auf diese Frage vgl. z. B. W. J. Wainwright, *Religious Experience and Language*, in: P. Byrne/L. Houlden (Hg.), *Companion Encyclopedia of Theology*, London, New York 1995, 620–641, 637 ff.

²² R 259.

²³ R 269.

²⁴ R 375.

²⁵ Vgl. R 267.

²⁶ Dies ist Hicks religionsphilosophischer Realismus; vgl. R 189 ff.

lichkeit eine von vielen ist²⁷. Hick scheint auch eine soteriologische Aktivität oder zumindest Relevanz des „Wirklichen an sich“ anzunehmen. Er muß wohl auch, entgegen seiner ausdrücklichen Behauptung, zugeben, daß das „Wirkliche an sich“ in einem gewissen Sinn wertvoll, moralisch gut, etc., ist, wenn die Transformation von der Selbst- zur Wirklichkeitszentriertheit und die Entwicklung von Mitleid, Nächstenliebe, etc., die Lebensweise ist, die dem „Wirklichen an sich“ angemessen ist. Hick empfiehlt eine bestimmte Lebensweise als angemessene Einstellung/Beziehung zum „Wirklichen an sich“. Man kann aber eine Beziehung nur dann als ihrem Objekt angemessen beurteilen, wenn man bestimmte Kenntnisse über dieses Objekt hat, d. h., die begründete Empfehlung einer bestimmten Verhaltensweise gegenüber einem im strikten Sinn „ineffablen“ Objekt ist (aus logischen Gründen) unmöglich.²⁸

Aber Hicks Ineffabilitätshypothese führt nicht nur zu Spannungen innerhalb seiner PTR, sondern auch ihre Begründung scheint anfechtbar zu sein. Daraus, daß ein Objekt transzendent/unbegrenzt ist, folgt nicht notwendig, daß wir nicht wahrheitsfähige Sätze über es äußern können. Es ist unter Berücksichtigung der Möglichkeit eines analogen Gebrauchs von Wörtern möglich zu zeigen, daß religiöse bzw. theologische Wörter auf einen transzendenten Gott angewendet werden können. Bekanntlich unterscheidet Thomas von Aquin drei mögliche Weisen des Gebrauchs von religiösen/theologischen Wörtern: sie können in bezug auf ihre gewöhnliche Verwendung univok, äquivok oder analog gebraucht werden²⁹. J. F. Ross hat diese Unterscheidung mit Hilfe des sogenannten Prädikatschemas weiter erläutert.³⁰ Das Prädikatschema eines Wortes wird durch die bedeutungsrelevanten Substitute für dieses Wort gebildet, d. h. durch Wörter, die für ein bestimmtes Wort in einem Satz eingesetzt werden können, den Satz dabei „akzeptabel“ bleiben lassen und auf das ursprüngliche Wort als dessen Synonyme, Antonyme etc. bezogen sind. Wörter werden univok gebraucht, wenn sie das gleiche Prädikatschema haben, äquivok, wenn ihre Prädikatschemata nichts gemeinsam haben, und analog, wenn die Prädikatschemata sich überlappen.³¹ Analoger Gebrauch von Wörtern kann u. a. dadurch zustande kommen, daß der Gebrauch eines Wortes als sekundärer Gebrauch auf einen anderen Gebrauch des Wortes als dessen primären Gebrauch be-

²⁷ Vgl. R 272.

²⁸ Vgl. auch die Ausführungen zu Hicks Ineffabilitätsthese weiter unten im Text im Zusammenhang mit dem Problem des Übels.

²⁹ Der folgende Abschnitt hat nicht die Darstellung oder Rekonstruktion der Äußerungen Thomas von Aquins zur analogen Verwendung religiöser oder theologischer Begriffe zum Ziel.

³⁰ Vgl. J. F. Ross, *Portraying Analogy*, Cambridge 1981; zum Begriff des Prädikatschemas siehe v. a. Ross 1981, 63 ff.; eine knappe Zusammenfassung der Position von Ross findet sich in: R. W. Stammberger, *On Analogy. An Essay Historical and Systematic*, Frankfurt/Main [u. a.] 1995, 50 ff.

³¹ Da Prädikatschemata sich mehr oder weniger überlappen können, ist analoger Wortgebrauch ein Phänomen, das Abstufungen zuläßt. Wörter können mehr oder weniger analog gebraucht werden, je nachdem, wie weit sich die verschiedenen Prädikatschemata überlappen.

zogen ist, so z. B., wenn ich sage, daß Medizin gesund ist, weil sie zu einem bestimmten Zustand eines Organismus beiträgt, den wir als „gesund“ bezeichnen. Aber inwieweit ist ein solcher analoger Gebrauch möglich, wenn wir Wörter, die in bezug auf endliche Gegenstände benutzt werden, von einem unbegrenzten Objekt aussagen? Hier ist Thomas von Aquins Unterscheidung von *modus significandi* und *res significata* hilfreich: In bezug auf die *res significata* trifft das Wort auf das Unbegrenzte zu, allerdings besitzt es die entsprechende Eigenschaft in einem anderen Maß – in einer anderen Weise – als geschaffene Entitäten. In bezug auf Hicks „Wirkliches an sich“ könnte man argumentieren, daß es, insofern es unbegrenzter Grund der Wirklichkeit ist, die Vollkommenheiten der durch es begründeten Wirklichkeit in einem höheren Maß besitzen muß als die begrenzte geschöpfliche Wirklichkeit. Allerdings wird gegen eine solche Folgerung eingewandt, daß sie den univoken Gebrauch des Ausdrucks „Grund von“ voraussetzt und damit gerade eine univoke Wortverwendung voraussetzt, die in bezug auf das Transzendente nicht möglich ist. Zweitens kann man einwenden, daß dieses Manöver auf dem zumindest zweifelhaften metaphysischen Prinzip beruht, daß das, was im Verursachten ist, in der Ursache in einem höheren Maß sein muß.

Zuerst möchte ich auf das zweite Problem eingehen. Es ist vielleicht möglich, die Lehre, daß der transzendente Grund der Wirklichkeit in vollkommener oder zumindest höherer Weise die (positiven) Eigenschaften der geschaffenen Wirklichkeit haben muß, ohne Rückgriff auf ein zweifelhaftes metaphysisches Prinzip zu rechtfertigen, indem man nachweist, daß eine Erklärung der Welt und ihrer Vollkommenheiten mit Hilfe eines transzendenten Wesens, das diese Vollkommenheiten in einem unbegrenzten Maß besitzt, plausibler ist als eine Erklärung, die nur ein Wesen mit begrenzten Eigenschaften als Explanans postuliert.³² Aber auch, wenn solche Überlegungen nicht weiter führen sollten, folgt daraus nicht ein vollständiger Agnostizismus in bezug auf Gott. Vielmehr scheint es möglich, aus der Perspektive des christlichen Glaubens für eine Ähnlichkeit zwischen Schöpfer und Geschöpf zu argumentieren.³³ Nach christlicher Überzeugung liebt Gott uns und will, daß wir seine Liebe erwidern. Wer aber glaubt, daß Gott will, daß wir ihn lieben, muß annehmen, daß trotz aller Differenz zwischen

³² Mögliche Gründe für eine höhere Plausibilität könnten z. B. sein, daß bei einem Wesen mit unbegrenzten Vollkommenheiten sich die Frage erübrigt, warum es die Eigenschaften, die es hat, genau in dem bestimmten Maß und nicht darüber hinaus besitzt, d. h. die Frage nach einer Erklärung der konkreten Grenze der Vollkommenheiten wegfällt, oder daß man zeigen kann, daß aufgrund ihrer Unbegrenztheit die verschiedenen Vollkommenheiten untereinander zusammenhängen. Wenn solche Überlegungen erfolgreich sind, zeigen sie, daß eine Erklärung der Welt anhand eines solchen Wesens einfacher und damit *ceteris paribus* plausibler ist (vgl. R. Swinburne, *The Existence of God*, Oxford 1991², 93 ff.; allerdings bin ich in bezug auf die Überzeugungskraft der ersten Überlegung weniger zuversichtlich als R. Swinburne).

³³ Argumentationsziel dieses Abschnitts ist die These, daß ein christlicher Transzendenzbegriff, im Gegensatz zu Hicks Transzendenzbegriff, nicht jegliche Kenntnis von Gott unmöglich machen darf.

Gott und Mensch die Möglichkeit einer mehr oder weniger zutreffenden Erkenntnis Gottes besteht, weil sonst eine solche Beziehung unmöglich ist. Liebe zu einer Person, von der man überhaupt nichts wissen kann, außer daß sie existiert, ist nicht möglich. Zum Beispiel setzt die Hochschätzung der Liebe zu Gott im christlichen Glauben die Überzeugung voraus, daß Gott moralisch gut ist, da nur die liebende Beziehung zu einem moralisch guten Wesen einen so hohen Wert haben kann, wie ihn der christliche Glaube der Liebe zu Gott zuschreibt.

Allerdings stellt sich nun wieder das Problem, daß nichtzirkuläre Erklärungen des analogen Gebrauchs von Wörtern in bezug auf Gott scheinbar voraussetzen müssen, daß mindestens ein Wort von Gott univok ausgesagt werden kann, was aber gerade als unmöglich angenommen wurde. Es stellt sich nämlich die Frage, in welchem Sinn ‚Liebe‘ in bezug auf Gott gebraucht wird. Ein univoker Gebrauch scheidet aus, weil dies nicht der Transzendenz Gottes gerecht werden würde, aber wenn man ‚Liebe‘ analog gebraucht, scheint das bisher Gesagte zirkulär zu sein, weil zur Erklärung analogen Wortgebrauchs wiederum analog gebrauchte Wörter verwendet werden. Allerdings handelt es sich hierbei um keinen *circulus vitiosus*, denn jeder Versuch, den Gebrauch von Sprache zu erklären, ist selbstreferentiell und damit auf eine bestimmte Weise zirkulär. Jede linguistische Erklärung setzt genau die Existenz und ein „Vorverständnis“ des Phänomens voraus, das erklärt werden soll. Dies ist kein bössartiger Zirkel, da man bei linguistischen Erklärungen voraussetzen kann, daß wir bereits über sprachliche Kompetenz verfügen, d. h. im vorliegenden Fall, Wörter analog gebrauchen können. Es geht nicht darum, die Praxis des analogen Wortgebrauchs erst einzuführen oder zu rechtfertigen, sondern sie prinzipiell zu erklären. Wir sind bereits mit dem analogen Gebrauch von Wörtern vertraut und können deshalb auch die analoge Verwendung von ‚Liebe‘ in der Rede von „Gottes Liebe“ verstehen. Wenn Unklarheiten über die Bedeutung von ‚Liebe‘ in theologischen Kontexten bestehen, kann man versuchen, anhand des tatsächlichen „theologischen Wortgebrauchs“ diese Unklarheiten zu beseitigen. Solange die analoge Verwendung von Wörtern in einem theologischen/religiösen Kontext nur erklärt werden soll, und nicht versucht wird, auf diese Weise den analogen Gebrauch von Wörtern zu rechtfertigen, stellt sich das Problem eines *circulus vitiosus* nicht. Eine prinzipielle Legitimation des analogen Gebrauchs von Wörtern ist aber im allgemeinen nicht notwendig, da analoger Sprachgebrauch Teil unserer bewährten linguistischen Praxis ist. Der Gebrauch unserer Sprache beruht nicht auf der strikten Anwendung von Regeln, die die Verwendung genau definierter Terme regeln, sondern es bestehen vielfältige Beziehungen von „Familienähnlichkeiten“ zwischen verschiedenen Gebrauchsweisen des gleichen Wortes. Man muß nur schauen, ob wir den analogen Gebrauch von Wörtern verstehen und dieses Verständnis des analogen Gebrauchs auch auf die Rede von Gott übertragen können, um das Sprechen von Gott besser verstehen zu können.

Es muß gezeigt werden, daß die Wörter im theologischen/religiösen Kontext in einer solchen Weise gebraucht werden, daß sie bedeutungsvoll sind,³⁴ d. h. andere Sätze implizieren bzw. ausschließen, und daß sie auf eine transzendente Realität referieren können³⁵. Es stellen sich also zwei Fragen: wie kann man feststellen, daß religiös/theologisch verwendete Wörter einen angebbaren Sinn haben, und wie kann man zeigen, daß sie referieren können?

Scheinbar kann der Bezug auf analogen Sprachgebrauch die erste Frage nicht lösen, denn wenn man, wie es üblich ist, sagt, daß in einem analogen religiös/theologischen Gebrauch von Wörtern alle Begrenzungen entfernt und alle Vollkommenheiten extrapoliert werden müssen, bleibt offen, was genau die Begrenzungen sind und wie die Vollkommenheiten extrapoliert werden sollen. Dieser Einwand scheint auf den ersten Blick den Rekurs auf analogen Sprachgebrauch unnützlich zu machen, aber er mißverstehen die Funktion dieses Rekurses. Der Hinweis auf den analogen Gebrauch von Wörtern, und Versuche, diesen besser zu verstehen, sollen kein detailliertes Rezept dafür geben, Sinn und Bedeutung analog gebrauchter Wörter zu fixieren. Wenn man den Sinn eines Wortes lernen will, muß man auf seinen Gebrauch schauen, d. h. auf die Sätze, die mit ihm gebildet werden und untersuchen, welche anderen Sätze sie implizieren, welche Sätze mit ihnen inkompatibel sind, welche Sätze sie rechtfertigen und durch welche sie selbst gerechtfertigt werden etc. Bei einer solchen Untersuchung des Sinns von in der christlichen Religion verwendeten Wörtern ist von der Bibel und der christlichen Tradition, mit ihren in religiösen Riten eingebetteten liturgischen Texten auszugehen. Dabei ist das vorliegende sprachliche Material so zu interpretieren, daß es in ein mehr oder weniger kohärentes und konsistentes Ganzes systematisiert werden kann und der entsprechenden christlichen Glaubenspraxis gerecht wird. Dies ist kein leichtes Unterfangen, da weder die Bibel noch liturgische Texte vorrangig an genauen Beschreibungen Gottes interessiert sind, sondern die Liebe Gottes zu uns verkünden und zur Begegnung mit Gott und einem Gott angemessenen Leben führen sollen. Aber diese Aufgabe können diese Texte nicht erfüllen, ohne einen bestimmten Gottesbegriff vorauszusetzen, und dieser Gottesbegriff muß wiederum so spezifisch sein, daß er es ermöglicht, zwischen angemessenen und unangemessenen Reaktionen auf Gott zu unterscheiden.

Es ist möglich, auf diese Weise zumindest so viel Klarheit über die Bedeutung religiös/theologisch gebrauchter Wörter zu erhalten, daß sie in einer

³⁴ Genauer gesagt, daß die mit ihnen gebildeten Sätze in Freges Terminologie einen Sinn, d. h. einen Inhalt, haben.

³⁵ Das hier behandelte Problem entspricht dem Einwand gegen Thomas von Aquins Ausführungen zur *analogia attributionis*, daß er entweder letztlich einen univoken Gebrauch von „Ursache“ voraussetzen und damit doch eine Univozitätsthese vertreten muß oder „Ursache“ analog gebraucht wird und damit seine Position zirkulär wird. Diese Kritik findet sich u. a. bei *D. R. Stiver*, *The Philosophy of Religious Language. Sign, Symbol, and Story*, Oxford, Malden 1996, 26. Wenn die vorgetragenen Überlegungen zutreffen, ist diese Kritik nicht unwiderlegbar.

regelgeleiteten Weise gebraucht und die zugrundeliegenden Regeln expliziert werden können (was nicht ausschließt, daß es Unschärfen, Grenzfälle, etc., gibt). Daß religiös/theologisch gebrauchte Wörter so keinen exakt bestimmten Sinn erhalten, spricht nicht gegen die Möglichkeit wahrheitsfähiger Aussagen über Gott. Auch eine Aussage mit einem nicht völlig eindeutigen Sinn kann wahr sein, da die Wahrheit einer Aussage davon abhängt, daß ihre Wahrheitsbedingungen in einem Ausmaß erfüllt sind, die dem jeweiligen Kontext angemessen sind. So ist es in manchen Kontexten z. B. zutreffend, ein Objekt als rund zu bezeichnen, auch wenn es nicht die entsprechenden Bedingungen der Geometrie exakt erfüllt.³⁶

Bisher wurde für die These argumentiert, daß auch religiös/theologisch gebrauchte Wörter einen angebbaren Sinn haben können, und es nicht auszuschließen ist, daß manche religiöse/theologische Sätze einen Wahrheitswert haben. Aber wenn zumindest manche religiöse Sätze einen Wahrheitswert haben, stellt sich die Frage, wie man diesen herausfinden kann. Obwohl es kein *experimentum crucis* zur Überprüfung der Wahrheit christlicher Glaubensüberzeugungen gibt, besteht die Möglichkeit, daß man theologische/religiöse Sätze als widersprüchlich betrachten muß oder es Evidenzmaterial gibt, das die christlichen Überzeugungen unplausibel macht (z. B. die logische und epistemische Variante des Problems des Übels). Auf der anderen Seite besteht auch die Möglichkeit, daß Evidenzmaterial für die Wahrscheinlichkeit der Wahrheit christlicher Überzeugungen spricht. Daß manche christliche Überzeugungen von einer empirischen Rechtfertigung relativ weit entfernt sind, ist kein Gegenargument, denn solche Überzeugungen, wie z. B. die Trinitätslehre, können dadurch Plausibilität erhalten, daß sie Beziehungen zu Glaubensüberzeugungen haben, die enger mit der Erfahrung verbunden sind (d. h., die „entfernteren“ Überzeugungen sind indirekt mit der Erfahrung verbunden). Diese Beziehungen können darin bestehen, daß die von der Erfahrung „entfernteren“ Überzeugungen durch die „näheren“ impliziert werden oder Widersprüche zwischen „näheren“ Überzeugungen vermeiden sollen.

Allerdings ist noch die Frage offen, ob Aussagen über Gott sich überhaupt auf etwas beziehen können oder ob die (aufgrund der Transzendenz Gottes unvermeidliche) Vagheit religiöser theologischer Aussagen einen Referenzakt unmöglich macht. Es kann hier nicht näher auf diese Frage eingegangen werden, sondern es muß ein Hinweis auf die sprachphilosophische Diskussion um die Beziehung zwischen Sinn (meaning) und Bedeutung (reference) genügen, die v. a. mit den Namen Putnam und Kripke verbunden ist.³⁷ Auch wer nicht Putnams oder Kripkes eigener „Bedeutung“

³⁶ Siehe R. Swinburne, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Oxford 1992, 37f.

³⁷ Die für die vorliegende Frage grundlegenden Texte Putnams und Kripkes sind: H. Putnam, *Die Bedeutung von „Bedeutung“*, Frankfurt/Main 1979; S. Kripke, *Name und Notwendigkeit*, Frankfurt/Main 1993; eine modifizierte Variante der „Bedeutungstheorie“ Kripkes und Putnams wird auf religiöse/theologische Sprache angewendet, in: J. Martin Soskice, *Theological Real-*

tungstheorie“³⁸ zustimmt, wird zumindest ihre These akzeptieren, daß man keine exakte Definition eines Wortes oder eine exakte Beschreibung eines Objektes braucht, um mit diesem Wort auf dieses Objekt referieren zu können. Der Sinn eines Wortes spielt bei der Referenzproblematik insofern eine Rolle, als er den Zugang zum Referenten des Wortes spezifiziert, aber er bestimmt nicht die Referenz des Wortes. Für einen erfolgreichen Referenzakt ist nur eine kausale Beziehung zu dem Referenten oder die Zugehörigkeit zu einer (Sprach-)Gemeinschaft notwendig, die an irgendeiner Stelle in ihrer Geschichte zu dem Referenten in einer kausalen Beziehung stand. Nach christlichem Verständnis sind diese kausalen Beziehungen durch Gottes Schöpfung der Welt, besondere göttliche Handlungen in der Geschichte, religiöse Erfahrungen und v. a. durch Jesus von Nazareth gegeben. Der Sinn religiös/theologisch gebrauchter Wörter läßt sich wohl soweit klären, daß die theologischen/religiösen Beschreibungen dieser kausalen Beziehungen hinreichend verständlich sind (nach Putnam und Kripke müssen diese Beschreibungen weder unbezweifelbar oder wahr noch sehr detailliert sein). Die bisherigen Überlegungen sprechen für die These, daß zwar manche oder auch alle Wörter, die im Christentum von Gott ausgesagt werden, analog gebraucht werden, sie aber trotzdem einen Sinn haben (können) und es nicht auszuschließen ist, daß sie sich tatsächlich auf ein transzendentes Wesen beziehen.

Ergebnis dieses ersten Teils der kritischen Anmerkungen ist zum einen, daß Hicks PTR selbst bestimmte substantielle Aussagen über das „Wirkliche an sich“ impliziert, d. h. Hicks strikte Ineffabilitätsthese inkonsistent mit anderen Teilen seiner PTR ist. Zum anderen wurde versucht zu zeigen, daß es zumindest für christliche Glaubensüberzeugungen nicht plausibel ist, die Möglichkeit auszuschließen, daß sie sich auf ein transzendentes Wesen beziehen³⁹, das Grund der Wirklichkeit ist, und uns etwas über es mitteilen. Aus dem bisher Gesagten folgt, daß die agnostische These von der strikten Ineffabilität des „Wirklichen an sich“ nicht unproblematisch ist.

ism, in: W. J. Abraham/S. W. Holtzer (Hg.), *The Rationality of Religious Belief. Essays in honour of Basil Mitchell*, Oxford 1987, 105–120; J. Martin Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Oxford 1985, 127–161.

³⁸ Kripke faßt seine Bedeutungstheorie folgendermaßen zusammen: „Am Anfang findet eine „Taufe“ statt. Hierbei kann der Gegenstand durch Hinweis benannt werden, oder die Referenz des Namens kann durch eine Beschreibung festgelegt werden. Wenn der Name „von Glied zu Glied weitergegeben wird“, dann muß der Empfänger des Namens wohl, wenn er ihn hört, intendieren, ihn mit derselben Referenz zu verwenden, mit der derjenige ihn verwendet, von dem er ihn gehört hat.“ (Kripke, 112f.). Entscheidend für die Möglichkeit des referentiellen Aktes ist nicht die individuelle Kompetenz der Sprecher (z. B. ihr Wissen über das Referenzobjekt), sondern die kausale Verbindung mit dem ursprünglichen „Taufakt“ (dem Ereignis der Einführung des Namens). D. h., auch wer fälschlicherweise glaubt, daß Kolumbus der Entdecker Amerikas oder Einstein der Erfinder der Atombombe ist, kann mit „Kolumbus“ auf Kolumbus und mit „Einstein“ auf Einstein referieren, wenn er nur die Intention hat, jeweils auf das Objekt zu referieren, auf das die Vorgänger in der Kette der Weitergabe des Namens referiert haben.

³⁹ Genaugenommen referieren nicht Wörter, sondern die Personen, die sie benutzen.

Zumindest manche religiöse Behauptungen sind nicht nur mythologisch, sondern auch als wahrheitsfähige Aussagen zu verstehen. Allerdings gibt es dann tatsächlich sich ausschließende religiöse Behauptungen über das „Wirkliche an sich“, die nicht gleichzeitig wahr sein können (d.h., Hicks These der kognitiven Parität der großen religiösen Traditionen ist nicht plausibel), und es ist durchaus möglich, daß die verschiedenen, nun nicht rein mythologisch verstandenen, Glaubensbekenntnisse unterschiedlich plausibel sind. Kurz gesagt: Wenn man religiöse Überzeugungen nicht ausnahmslos mythologisch interpretiert, ist es vernünftig zu erwarten, daß nicht alle religiösen Überzeugungen wahr sind und daß die Wahrheit mancher religiöser Überzeugungen wahrscheinlicher ist als anderer. Damit komme ich zu der zweiten kritischen Anfrage an Hick.

3.2 Hick und die Möglichkeit der epistemischen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen

Eine wesentliche Prämisse von Hicks PTR ist die These von der religiösen Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit. Um diese These zu rechtfertigen, muß Hick nachweisen, daß es weder für eine naturalistische noch für eine religiöse Wirklichkeitsdeutung schlüssige Argumente gibt.⁴⁰ Wenn es Hick gelingt, dies zu zeigen, ist auch ausgeschlossen, daß es gültige Argumente für die Existenz Gottes oder die Wahrscheinlichkeit der Existenz Gottes gibt. Allerdings folgt aus Hicks These, daß es keine gültigen bzw. plausiblen formalen Gottesbeweise gibt, noch nicht, daß es überhaupt keine Argumente zugunsten der Überzeugung von der Existenz Gottes gibt, da sie nicht die Unmöglichkeit nichtformaler Argumente ausschließt.

Auch wenn man Hicks Kritik an R. Swinburnes formalem probabilistisch-kumulativem Argument zustimmt,⁴¹ und Swinburnes Auffassung in bezug auf die Bedeutung und Anwendbarkeit formalisierbarer Kriterien bei der Bewertung metaphysischer Erklärungen nicht teilt, schließt dies nicht die Möglichkeit aus, u. a. mit Hilfe von Swinburnes einzelnen probabilistischen Argumenten ein kumulatives Argument zu entwickeln, das nicht vollständig formalisierbare Kriterien verwendet. Die Grundzüge einer solchen kumulativen Methode sollen im folgenden skizziert werden. Der Struktur nach handelt es sich bei kumulativen Argumenten um einen Schluß

⁴⁰ Vgl. R 88.

⁴¹ Das Bayessche Theorem berechnet die Wahrscheinlichkeit einer Hypothese aufgrund des Beweismaterials, des Hintergrundwissens, des Vorhersagewerts, der Einfachheit und der Ausgangswahrscheinlichkeit der Hypothese und der Ausgangswahrscheinlichkeit des Beweismaterials. Hick weist zu Recht darauf hin, daß es nicht möglich ist, den relevanten Faktoren in Bayes Theorem exakte Zahlenwerte zuzuordnen, aber Swinburne muß nur voraussetzen, daß er den Faktoren ungefähre Werte zuordnen kann, die ihm den Vergleich konkurrierender Hypothesen erlauben, und es eine Methode gibt, solche ungefähren Werte festzustellen und die Wahrscheinlichkeitswerte konkurrierender Hypothesen miteinander zu vergleichen. Allerdings überschätzt Swinburne die Rolle formalisierbarer Kriterien in einem solchen Vergleich.

auf die beste Erklärung, bei dem man von der Fähigkeit einer Hypothese, das Beweismaterial gut (bzw. besser als konkurrierende Hypothesen) zu erklären, auf ihre Wahrheit schließt.⁴² Erklärungen in dem hier relevanten Sinn ermöglichen bzw. verbessern Verstehen, indem sie Phänomene in einen neuen begrifflichen Rahmen einordnen und damit unter einer neuen Perspektive betrachten lassen. Dadurch können neue Beziehungen zwischen verschiedenen Phänomenen bzw. den entsprechenden Überzeugungen entdeckt werden, was zur Erhöhung der Kohärenz des jeweiligen Überzeugungssystems (und damit des Grades der epistemischen Rechtfertigung dieses Überzeugungssystems) beiträgt. Der Inhalt des christlichen Glaubens wird dabei als ein Gesamterklärung der Wirklichkeit betrachtet, die ein kohärentes Bild der gesamten Wirklichkeit ermöglicht und eine Antwort auf die Frage nach dem Sinn des Ganzen anbietet.

Es gibt kein einzelnes Kriterium zur Feststellung der Erklärungskraft einer Hypothese, sondern diese wird beurteilt mit Hilfe verschiedener Kriterien, wie Einfachheit, höhere Plausibilität/Ausgangswahrscheinlichkeit, interne Konsistenz, Kompatibilität mit Hintergrundwissen und dem Konsistenzkriterium (die Hypothese kann mehr bzw. wichtigere Phänomene erklären als konkurrierende Hypothesen). Die Beurteilung der Erklärungskraft einer Hypothese ist nicht allein Ergebnis der mechanischen Anwendung rein formaler Kriterien, sondern bei der Anwendung und Abwägung der verschiedenen Kriterien ist die Urteilskraft wichtig. In einer solchen kumulativen Methode spielt deshalb das informale, nicht formalisierbare Moment eine größere Rolle als in Swinburnes Argumentation. Kumulative Argumente haben eine „Argumentationslogik“, in der vieles von der geübten Urteilskraft abhängt, die nicht auf die strikte Befolgung einzelner Regeln reduziert werden kann. Damit verbunden ist ein Rationalitätsverständnis, das sich nicht am Ideal zwingender Beweise, sondern eher an der Praxis moralischer Entscheidungen orientiert. Aber dies zeigt nicht, daß die kumulative Methode nicht rationale Begründungen erlaubt, denn auch diese mehr informale „Argumentationslogik“ erlaubt die Unterscheidung zwischen guten und schlechten Begründungen, d. h., kumulative Argumente sind nicht willkürlich. Zudem wird diese Methode auch in anderen rationalen Zusammenhängen, z. B. den Geisteswissenschaften, benutzt. Auch Hicks grundlegende Argumentation für seine PTR hat teilweise die Struktur eines Schlusses auf die beste Erklärung⁴³ und ist kein striktes, d. h. zwingendes Argument, sondern hat einen informalen, kumulativen Charakter.

⁴² ‚Beste Erklärung‘ heißt nicht notwendig ‚wahrscheinlichste Erklärung‘, sondern bedeutet ‚Erklärungshypothese mit der höchsten Erklärungskraft‘. Nicht immer ist die Hypothese mit der besseren Erklärungskraft diejenige, die durch das vorhandene Beweismaterial am besten gedeckt ist. Gerade solche Fälle sind die eigentlich interessantesten Orte der Anwendung eines Schlusses auf die beste Erklärung (siehe *P. Lipton*, *Inference to the best explanation*, London, New York 1991, 61 ff.).

⁴³ Siehe *J. Hick*, *The Real and its Personae and Impersonae*, in: *ders.*, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, 164–179, 165.

Hick wendet gegen solche kumulative Argumentationen ein, daß sie nicht alle rationalen Personen überzeugen.⁴⁴ Dieses Argument Hicks ist nicht unproblematisch, da es gegen fast alle Begründungsmethoden und Hypothesen angeführt werden kann, denn in fast allen Fällen gibt es rationale Personen, die nicht die allgemeine Einschätzung des epistemischen Wertes eines Argumentes oder einer Hypothese teilen. So kann man sich fragen, warum viele rationale Theologen und Theologinnen nicht erkennen, daß Hicks PTR eine plausible Theorie ist und seine Argumente sie nicht überzeugen.⁴⁵ Zeigt das allein schon, daß Hicks Argumente nicht gültig oder seine Theorie nicht richtig ist? Hick wird diese Schlußfolgerung wohl ablehnen. Dann muß er aber zugeben, daß Meinungsverschiedenheiten über den epistemischen Wert von Argumenten oder den epistemischen Status von Hypothesen nicht per se zeigen, daß das Argument schlecht oder die Hypothese unbegründet ist. Mangelnde Übereinstimmung kann Zeichen für einen Mangel an Rationalität sein oder für die kognitive Freiheit, die rationale Menschen besitzen.⁴⁶

Hick könnte gegen solche Überlegungen einwenden, daß die Möglichkeit besteht, „[...] daß die größere Plausibilität des Theismus nur für unseren menschlichen Verstand oder sogar nur für den Verstand einiger Menschen besteht und daß sie nichts weiter als eine Illusion ist, der diese unterliegen“⁴⁷. Oder er könnte einwenden, daß die Anhaltspunkte, auf die sich eine kumulative Argumentation stützt, jeweils auch auf der Grundlage konkurrierender Hypothesen erklärt werden können.⁴⁸ Sicher können kumulative Argumente falsch sein oder wir können Täuschungen zum Opfer fallen. Aber allein der Hinweis auf diese Möglichkeit genügt nicht, um kumulative Argumente zu entkräften, denn diese Möglichkeit läßt sich gegen alle Argumente und jede noch so gut begründete Hypothese ins Feld führen – auch gegen Hicks eigene PTR. Deshalb ist ein solcher prinzipieller Einwand nicht überzeugend, sondern es müssen konkrete Gründe genannt werden, die gegen die Wahrheit der „christlichen Erklärungshypothese“ oder die

⁴⁴ J. Hick, Reply. In: H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, Hongkong 1991, 104–107, 105. John Hick hat diesen Einwand in einer Mitteilung an mich vom 23. März 1999 dahingehend präzisiert, daß er nicht die Rationalität eines Arguments leugnen will, dessen Gültigkeit unterschiedlich beurteilt wird, sondern nur bestreitet, daß ein solches Argument einen Beweis darstellt. Allerdings spricht die unterschiedliche Beurteilung eines Argumentes nicht gegen dessen Status als ein Beweis. Dies zeigt höchstens, daß es sich um keinen hilfreichen Beweis handelt, weil er entweder auf umstrittenen Prämissen beruht, oder die Argumentationsstruktur so kompliziert ist, daß sie nicht von allen zutreffend erkannt wird. Aber auch wenn man Hick zugesteht, daß ein solches Argument kein Beweis ist, bleibt die Frage offen, ob die religiöse Mehrdeutigkeit des Universums nur durch zwingende Beweise aufgelöst werden kann oder nicht auch durch informale Argumente.

⁴⁵ Der Schluß, daß, wer Hicks PTR ablehnt, notwendigerweise nicht rational sein kann, ist offensichtlich unbegründet.

⁴⁶ Hick selbst räumt bereits auf der Ebene physikalischer Interpretationen ein gewisses Maß an kognitiver Freiheit ein (R 28f.).

⁴⁷ R 94.

⁴⁸ Vgl. R 28.

Plausibilität von Argumenten für ihre Wahrheit sprechen. Auch die Tatsache, daß viele Phänomene sich nicht nur durch eine, sondern durch verschiedene Hypothesen erklären lassen, spricht noch nicht gegen die Möglichkeit einer rationalen explanatorischen Begründung, da es nicht darum geht, daß außer der christlichen überhaupt keine Erklärung gegeben werden kann, sondern daß die Alternativerklärungen schlechter sind. Auch in den Naturwissenschaften wird eine Hypothese nicht deswegen gegenüber anderen bevorzugt, weil allein sie bestimmte Phänomene erklären kann, sondern weil ihre Erklärung plausibler, z. B. einfacher, ist. Die Existenz von miteinander konkurrierenden Erklärungshypothesen allein spricht also noch nicht gegen die Möglichkeit, daß eine Hypothese aufgrund ihres Erklärungswertes gerechtfertigt werden kann.

Es scheint, daß Hicks These von der religiösen Mehrdeutigkeit des Universums u. a. ein verengtes Verständnis von ‚Beweis‘ bzw. ‚Begründung‘ zugrunde liegt. Anscheinend nimmt Hick an, daß nur ein zwingender Beweis eine rationale Begründung ermöglicht.⁴⁹ Wenn man aber ein solches Begründungsverständnis voraussetzt, gibt es weder in der Philosophie noch in vielen Lebensbereichen überhaupt gute Begründungen, und auch Hicks PTR muß als unbegründet gelten. Hicks Begründungsbegriff steht in der Tradition sehr starker Formen des epistemischen Fundamentalismus, die behaupten, daß eine Meinung nur epistemisch gerechtfertigt ist, wenn sie mit Hilfe vollständig formalisierbarer Argumente auf notwendig wahre oder evidente Überzeugungen zurückgeführt werden kann. Aber selbst unter Anhängern eines epistemischen Fundamentalismus gilt diese starke Variante aufgrund ihrer zahlreichen Probleme als wenig plausibel.

Hick hat nicht überzeugend gezeigt, daß keine Möglichkeit besteht, die religiöse Mehrdeutigkeit der Wirklichkeit mit Hilfe von rationalen Argumenten zu überwinden. Dieses Ergebnis hat weitreichende Folgen für Hicks PTR. Die Bedeutung der These der religiösen Mehrdeutigkeit für Hicks PTR besteht darin, daß sie ihm auf der einen Seite erlaubt, sein Prinzip der Glaubwürdigkeit in Anschlag zu bringen, das ein Eckstein seines Argumentes für eine PTR ist, auf der anderen Seite aber ausschließt, daß sich bestimmte religiöse Traditionen als epistemisch besser begründet herausstellen und so gegenüber anderen Traditionen *prima facie* vorzuziehen

⁴⁹ Vgl. z. B. R 94, wo er seine Kritik an den kosmologischen Argumenten mit der Bemerkung zusammenfaßt, daß auch sie keine zwingenden Beweise sind und eine Zusammenfassung seines Argumentes für seine PTR in R 28, in der er die These der religiösen Mehrdeutigkeit der Welt damit begründet, daß weder die atheistischen noch die theistischen Argumente zwingend sind. Aufschlußreich ist auch folgendes Zitat aus R 139f.: „Die Frage ist nun, ob diese Gegenüberstellung [von Argumenten für bzw. gegen den Theismus] in zwei Gruppen eine Entscheidung darüber zuläßt, welche der beiden ein Übergewicht hat. Es scheint mir, daß eine solche Entscheidung realistischere Weise nicht möglich ist. Dies würde nämlich von uns verlangen, die verschiedenen Anhaltspunkte zahlenmäßig zu quantifizieren. [...] Solche relativen Quantifizierungen können aber immer nur willkürlich und subjektiv sein.“ Hick erklärt allerdings nicht, warum eine Quantifizierung für eine rationale Entscheidung notwendig ist.

sind. Wenn nun Hick nicht die Möglichkeit ausschließen kann, daß gültige explanatorische kumulative Argumente für die Existenz Gottes gegeben werden können, und wenn nicht jedes religiöse Glaubensbekenntnis⁵⁰ bzw. nicht jede Gottes- bzw. Transzendenzkonzeption die gleiche Erklärungskraft hat und deswegen manche Religionen besser epistemisch gerechtfertigt sind als andere, besteht die Möglichkeit, Religionen nicht nur anhand ihrer soteriologischen Effektivität, sondern auch anhand ihrer epistemischen Plausibilität zu bewerten. D. h., es besteht die Möglichkeit, daß man epistemische Gründe dafür findet, manche religiöse Überzeugungssysteme anderen vorzuziehen, weil man aufgrund einer kumulativen Argumentation ihre Wahrheit für wahrscheinlicher hält. Damit ist nicht gesagt, daß alle rationalen Personen die gleiche(n) Religion(en) als am besten gerechtfertigt beurteilen; aber rationale Personen sind verpflichtet, die Religion, die sie für plausibler halten, auch für wahrscheinlicher wahr als die anderen zu halten und sie deshalb den anderen vorzuziehen. Wenn diese Möglichkeit nicht ausgeschlossen werden kann, ist Hicks PTR mit ihrer epistemischen Paritätsthese, wenn nicht gescheitert, so doch in ihren Grundlagen erschüttert.

3.3 Hick und das Problem des Übels

Bisher wurde gezeigt, daß zwei Prämissen von Hicks PTR problematisch sind und Hick nicht die Möglichkeit ausschließen kann, daß einige Religionen in einer besseren kognitiven Position bzw. besser epistemisch gerechtfertigt sind als andere. Abschließend soll gezeigt werden, daß Hicks PTR in ein Dilemma führt, das sie nicht auflösen kann. Die folgenden Überlegungen beziehen sich auf das atheistische Argument aus dem Übel und Hicks Antwort darauf.

Das Prinzip der Glaubwürdigkeit, auf das sich Hick zur Verteidigung religiöser Erfahrung als möglicher Basis einer rationalen Entscheidung für eine religiöse Wirklichkeitsdeutung bezieht, erlaubt nur eine *prima facie*-Rechtfertigung von Erfahrung. Nur insoweit keine Gründe gegen die Zuverlässigkeit einer bestimmten Erfahrung sprechen, ist man epistemisch gerechtfertigt, dieser Erfahrung ohne weitere argumentative Absicherung zu trauen. Sicher stellt das atheistische Argument aus dem Übel zumindest einen *prima facie*-Grund dar, die Gültigkeit religiöser Erfahrungen anzuzweifeln. Wenn Hick das Argument aus dem Übel nicht widerlegen kann, kann er nicht das Prinzip der Glaubwürdigkeit für religiöse Erfahrungen in Anspruch nehmen, und es gibt keinen Grund, religiöse Erfahrungen nicht als Illusion zu interpretieren.

Man kann zwei Formen des Argumentes aus dem Übel unterscheiden: Das *logische* Argument aus dem Übel stellt ein deduktives Argument gegen

⁵⁰ Unter einem Glaubensbekenntnis soll die Sammlung der Sätze einer Religion verstanden werden, welche die von der Religion empfohlene Lebensweise begründen.

die Existenz Gottes dar und behauptet, daß die Überzeugung, daß Übel existieren (eine Überzeugung, die von Hicks Behauptung impliziert wird, daß wir Erlösung benötigen), der Überzeugung widerspricht, daß es ein allmächtiges und moralisch vollkommenes Wesen gibt. Die *epistemische* oder *evidentielle* Version des Argumentes folgert (induktiv) aus der Existenz bzw. der Art der Übel, daß Gottes Existenz sehr unwahrscheinlich ist. Beide Versionen stellen ein theoretisches Argument gegen die Zuverlässigkeit religiöser Erfahrungen dar (wenn Gottes Existenz zumindest unwahrscheinlich ist, ist es zumindest unwahrscheinlich, daß man Gott erfahren kann).⁵¹ Wenn kein theoretisches Gegenargument bekannt ist, ist man nicht gerechtfertigt, aufgrund des Prinzips der Glaubwürdigkeit eigenen oder fremden religiösen Erfahrungen zu vertrauen. Hick scheint zu akzeptieren, daß das Problem des Übels ein theoretisches Problem ist, das den Wert religiöser Erfahrungen in Frage stellt.⁵²

Es gibt zwei Möglichkeiten, das Argument aus dem Übel zu entkräften (neben der Leugnung der Existenz von Übel und der Modifikation des Gottesbegriffs). Man zeigt, daß die Existenz/die Art der Übel nicht inkompatibel mit Gottes Existenz ist, d. h., man gibt (mögliche) Gründe an, warum Gott Übel zuläßt. Die andere Lösungsmöglichkeit besteht darin, zuzugeben, daß das Argument aus dem Übel Gottes Existenz unwahrscheinlich macht, aber zugleich Argumente für die Existenz Gottes ins Spiel zu bringen, die den negativen epistemischen Effekt des Problems des Übels neutralisieren. Wenn z. B. das Argument aus dem Übel der Hypothese, daß Gott nicht existiert, eine Wahrscheinlichkeit von 0.7 zuordnet, und man Argumente für die Existenz Gottes nennen kann, die der Hypothese, daß Gott existiert, eine Wahrscheinlichkeit von 0.7 geben, d. h., den negativen Effekt des atheistischen Argumentes neutralisieren, liegt die Wahrscheinlichkeit der Hypothese, daß Gott existiert, wieder bei 0.5, und damit ist die Voraussetzung für eine epistemisch gerechtfertigte prinzipielle Anwendbarkeit des Prinzips der Glaubwürdigkeit auf religiöse Erfahrungen gegeben.⁵³ Dieser zweite Weg steht Hick nicht offen, denn er glaubt nicht, daß es ein gültiges Argument für die Existenz Gottes gibt. Aber es scheint, daß Hick den ersten Lösungsweg einschlagen kann, denn er hat eine theoretische Antwort auf das Argument aus dem Übel ausgearbeitet: seine irenäische Theodizee, die versucht zu zeigen, daß Gott gute Gründe hat, Übel zuzulassen.⁵⁴ Aller-

⁵¹ Das Problem des Übels ist nicht nur ein theoretisches Problem, hat aber auch eine theoretische Bedeutung. Zur theoretischen Relevanz des Problems des Übels siehe A. Kreimer, Theodizee und Atheismus, in: P. Schmidt-Leukel (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 99–110, 99ff.

⁵² Vgl. R 136, 139, 237f.

⁵³ Die Zahlenwerte sind eine Idealisierung und dienen nur zur Illustration. Das Prinzip der Glaubwürdigkeit benötigt u. U. zu seiner Anwendbarkeit keine Mindestwahrscheinlichkeit von 0.5, sondern nur eine, die deutlich über 0 liegt.

⁵⁴ Hick unterscheidet zwischen augustiniischen und irenäischen Theodizeevarianten. Die augustiniische Version geht davon aus, daß Gott den Menschen als vollkommenes Geschöpf geschaffen

dings scheint es nur, daß Hick ein gutes Gegenargument hat, denn am Ende von *Religion* gibt er zu, daß seine irenäische Theodizee ein Mythos ist.⁵⁵ Mythen erheben bei Hick aber keine kognitiven Wahrheitsansprüche, sondern besitzen eine Art von praktischer Wahrheit, insofern sie eine angemessene Disposition gegenüber ihrem Gegenstand erzeugen. „Wahre religiöse Mythen sind [...] diejenigen, die in uns Haltungen und Verhaltensformen wecken, die unserer Situation gegenüber dem WIRKLICHEN angemessen sind.“⁵⁶ Wenn Hicks Theodizee mythologisch ist, ist sie keine theoretische, sondern eine praktische Antwort auf das Problem des Übels, die zu einem bestimmten Umgang mit diesem Problem motiviert und eine bestimmte Einstellung gegenüber dem Übel empfiehlt. In diesem Fall ist die irenäische Theodizee keine adäquate Antwort auf das Argument aus dem Übel, denn dieses ist ein „theoretisches Argument“, das nach einem theoretischen Gegenargument verlangt. Dies bedeutet, daß in Hicks Fall das Argument aus dem Übel unwiderlegt bleibt und deshalb das Prinzip der Glaubwürdigkeit nicht auf religiöse Erfahrungen anwendbar ist. Aber die Anwendbarkeit des Prinzips der Glaubwürdigkeit auf religiöse Erfahrungen ist eine notwendige Voraussetzung von Hicks PTR.

Auf der anderen Seite kann Hick seine Theodizee nicht nichtmythologisch interpretieren, da sie substantielle Behauptungen über die Realität Gottes und das Leben nach dem Tod enthält und gemäß Hicks PTR solche Behauptungen nur in einem mythologischen Sinn wahr sein können, da wir keine Erkenntnisse über das „Wirkliche an sich“ haben. Der irenäischen Theodizee genügt auch nicht das rein formale Postulat eines völlig unbestimmten „Wirklichen an sich“ und eines völlig unbestimmten Lebens nach dem Tod, sondern in diesem eschatologischen Zustand muß das „Wirkliche an sich“ an der Vervollkommnung der Menschen mitwirken, weil sonst nicht auszuschließen ist, daß das Leben nach dem Tod zu einem noch schlimmeren Zustand führt als im Leben vor dem Tod. Wenn diese Möglichkeit besteht, kann Hick aber nicht seinen Erlösungsoptimismus rechtfertigen, und das Problem des Übels bleibt auch innerhalb seiner irenäischen Theodizee ungelöst.⁵⁷ Hicks Agnostizismus in bezug auf das

hat und führt Übel auf die freie Entscheidung des Menschen gegen Gott und damit den Verlust seiner Vollkommenheit zurück (vgl. den Sündenfallbericht der Genesis). In der irenäischen Variante dagegen gilt der Mensch als ein ursprünglich unvollkommenes Geschöpf und Übel als notwendige Bedingung für die freie Entwicklung des Menschen zu einem wahren Ebenbild Gottes (was nicht heißt, daß jede einzelne Leiderfahrung als sinnvoll interpretiert wird); vgl. *J. Hick, Evil and the God of Love*, Basingstoke, London 1985², 214 f.

⁵⁵ Vgl. R 386 f.

⁵⁶ R 271. Zu Hicks Mythosbegriff vgl. auch *J. Hick, The Metaphor of God Incarnate*, London 1993, 160 ff.

⁵⁷ Vgl. auch Hicks Ausführungen zur Allererlösung, in: *J. Hick, Death and Eternal Life*, Basingstoke, London 1985, 242–261, in denen er versucht, den bekannten Problemen des Heilsuniversalismus zu entgehen und die Ausführungen im Zusammenhang mit seiner irenäischen Theodizee in: *ders., Evil*, 344: Can we [...] affirm that somehow, sooner or later, God will succeed in His loving purpose? It seems to me that we can, and that the Needs of theodicy *compel* us to do so.“

„Wirkliche an sich“ ist allerdings notwendige Voraussetzung seiner zentralen These, daß man von keiner Religion rational sagen kann, daß sie eine adäquatere Konzeption des „Wirklichen an sich“ als die anderen hat, d. h., sein Agnostizismus ist die Basis der Behauptung, daß keine der großen Weltreligionen näher an der Wahrheit ist als die anderen.

Zudem darf Hick seine Theodizee nicht literal interpretieren, weil es nicht offensichtlich ist, daß alle großen Religionen in einer gleichermaßen günstigen Position sind, um Hicks literal verstandene irenäische (oder eine andere plausible theoretische) Antwort auf das Problem des Übels zu geben. Wenn es z. B. stimmt, daß einige Richtungen des Islams und des Christentums eine nichtlibertäre Konzeption von Freiheit vertreten, spricht dies gegen die Möglichkeit, daß diese Richtungen eine tragfähige Lösung des Problems des Übels anbieten können, denn alle gängigen aussichtsreichen Lösungsversuche setzen voraus, daß Menschen in einem libertären Sinn frei sind.⁵⁸ In diesem Fall würde das Prinzip der Glaubwürdigkeit nur für eine bestimmte Gruppe von religiösen Erfahrungen gelten, und deshalb wären nur bestimmte religiöse Erfahrungen vertrauenswürdig, was mit Hicks PTR unvereinbar ist.⁵⁹

Die bisherige Argumentation läßt sich folgendermaßen zusammenfassen: Die Interpretation von Hicks irenäischer Theodizee als gutem theoretischem Argument setzt notwendigerweise die Möglichkeit von substantiel-

(Kursivierung von mir).

⁵⁸ Unter ein „libertäres Freiheitskonzept“ lassen sich alle Positionen subsumieren, die erstens von der Inkompatibilität von Determinismus und Freiheit ausgehen und zweitens glauben, daß der Determinismus falsch ist. Wenn A in einem libertären Sinn frei ist, hätte A auch anders wollen können. – Auch unabhängig von der Frage nach der Konzeption menschlicher Freiheit ist es fraglich, ob alle Religionen im gleichen Maß die Fähigkeit besitzen, das theoretische Problem des Übels zu lösen. So sprechen gute Gründe dafür, daß das Problem des Übels nur lösbar ist, wenn man die Existenz einer transzendenten Realität annimmt, die den Wunsch hat, mit den Menschen in eine liebende Beziehung zu treten, d. h., es muß eine Gottheit postuliert werden, die mit personalen Begriffen beschrieben werden kann und für die Liebe eine wesentliche Eigenschaft ist. Wenn allerdings Liebe eine wesentliche Eigenschaft Gottes ist (d. h., er lieben kann und will), stellt sich die Frage, ob Gott gezwungen ist, Menschen zu schaffen, um lieben zu können. Wenn man diese Frage bejaht, weil Liebe, die sich auf kein „Objekt“ richten kann, defizitär ist, und kein unbegrenztes Wesen Mangel leiden kann, kann es sich um kein absolutes unbegrenztes Wesen mehr handeln, wie es z. B. Christentum, Judentum und Islam annehmen, weil es auf die Existenz einer von ihm unterschiedenen Wirklichkeit angewiesen ist. So steht man vor folgendem Dilemma: Entweder man versucht das Problem des Übels mit Rekurs auf die Liebe Gottes zu lösen und muß dann scheinbar hinnehmen, daß Gott nicht mehr frei in der Schöpfung der Welt ist; oder man nimmt an, daß Gott die Welt nicht schaffen mußte; dann ist aber unklar, wie man sagen kann, daß für Gott Liebe eine wesentliche Eigenschaft ist, und das Problem des Übels wird unlösbar. Einen möglichen Ausweg bietet die christliche Trinitätslehre, nach der in Gott selbst, unabhängig von Gottes Beziehung zu Geschöpfen, Relationen der Liebe bestehen und Gott deshalb nicht gezwungen ist, etwas zu schaffen, um lieben zu können. Wenn die in dieser Fußnote bisher vorgestellten Überlegungen zutreffen und eine konsistente Formulierung der Trinitätslehre möglich ist, die nicht zu sehr die Plausibilität des christlichen Glaubens reduziert, folgt, daß *prima facie* der christliche Glaubensinhalt anderen Glaubensinhalten aus epistemischen Gründen vorzuziehen ist.

⁵⁹ Wenn eine Religion den „Lösungsweg“ wählen würde, die Existenz oder den tatsächlichen negativen Charakter des Übels zu leugnen, würde dies die Plausibilität dieser Religion und damit auch die Plausibilität der Behauptung (mit Berufung auf das Prinzip der Glaubwürdigkeit), daß diese Religion auf genuinen religiösen Erfahrungen beruht, erheblich schwächen.

lem Wissen über das „Wirkliche an sich“ voraus. Dann muß aber die Agnostizitätsthese aufgegeben werden, auf die sich Hicks wichtige These von der epistemischen Parität der großen Weltreligionen stützt. Wenn man Hicks Theodizee allerdings mythologisch interpretiert, ist keine religiöse Erfahrung gerechtfertigt (weil dann das Prinzip der Glaubwürdigkeit nicht für religiöse Erfahrungen gilt), und dies führt zur naturalistischen Position. Hick steht einem Dilemma gegenüber, dem er nicht entgehen kann, ohne seine PTR aufzugeben oder zu modifizieren.

Allerdings stehen Hick verschiedene Antwortmöglichkeiten auf diese Kritik offen. Er könnte z. B. anstatt einer *irenian theodicy* eine *irenian defence* anbieten, d. h. nicht beanspruchen, die tatsächlichen Gründe Gottes für die Zulassung von Übel anzugeben, sondern nur mögliche Gründe zu nennen, die mit seiner Gotteskonzeption kompatibel sind. Aber auch dieser schwächere Anspruch einer *defence* ist unvereinbar mit Hicks PTR, nach der wir überhaupt kein substantielles Wissen über das „Wirkliche an sich“ haben, so daß jede Basis für Spekulationen über mögliche Gründe des „Wirklichen an sich“ fehlt. Wenn Hick dagegen seine strikte Agnostizitätsthese etwas abschwächen würde, tauchte wieder das Problem auf, daß möglicherweise nicht alle Religionen gleich gute Grundlagen für plausible *defences* bieten (bzw. ihre soteriologisch relevanten Behauptungen nicht rein mythologisch interpretiert werden können und dann miteinander in Konflikt geraten).

Ein anderer möglicher Ausweg ist die Antwort, daß das Argument aus dem Übel nicht alle Religionen trifft, sondern nur solche, die Gott die Attribute der Allmacht und der moralischen Vollkommenheit zusprechen, d. h., daß es sich nur gegen Religionen mit einem (impliziten) theistischen Kern richtet. Aber auch diese Antwort würde eine bedeutende Modifikation der PTR erfordern, denn aus ihr würde folgen, daß eine bestimmte Gruppe von religiösen Erfahrungen nicht vertrauenswürdig ist (zumindest jene Erfahrungen, mit deren Hilfe religiöse Überzeugungen begründet werden, denen eine theistische Gotteskonzeption zugrunde liegt, die aber Menschen keine Freiheit im libertären Sinn zusprechen). Außerdem soll im weiteren Text gezeigt werden, daß Hicks Pluralismus den Begriff einer transzendenten Realität voraussetzen muß, der dem theistischen Gottesbegriff sehr ähnlich ist. Wenn dies der Fall ist, ist auch Hicks PTR bzw. ihr postuliertes „Wirkliches an sich“ potentiell Opfer des Argumentes aus dem Übel.

Ein letzter möglicher Ausweg Hicks besteht in der Behauptung, daß es in der PTR nicht zu einem Problem des Übels kommen kann, da in ihr überhaupt keine substantiellen Aussagen über das „Wirkliche an sich“ gemacht werden. Da das Argument aus dem Übel voraussetzt, daß wir nichtmythologische Aussagen über Gott machen können, was aber die pluralistische Theorie gerade bestreitet, trifft das Argument gar nicht die PTR. Hick könnte argumentieren, daß das Problem des Übels nur auf der Ebene der phänomenalen Manifestationen des Wirklichen besteht, da das „Wirkliche

an sich“ so transzendent ist, daß man noch nicht einmal Vermutungen darüber anstellen kann, ob Existenz und Umfang der vorhandenen Übel mit seiner Existenz unvereinbar sind. Da wir nicht nur nicht wissen, ob unsere Aussagen über das noumenale Wirkliche auf es zutreffen, sondern positiv wissen, daß unsere Aussagen nicht auf es zutreffen können, wissen wir nicht nur nicht, ob es in bezug auf das „Wirkliche an sich“ ein Problem des Übels gibt, sondern wir können vielmehr definitiv ausschließen, daß das Problem des Übels das „Wirkliche an sich“ trifft.

Allerdings ist auch diese mögliche Antwort nicht unproblematisch.⁶⁰ Es ist z. B. nicht klar, daß Hicks PTR nicht Aussagen über das „Wirkliche an sich“ impliziert, die relevant für das Problem des Übels sind. Die Behauptung, man könne nicht in einem nichtmythologischen Sinn sagen, daß das „Wirkliche an sich“ gut statt böse und (all-)mächtig anstatt ohnmächtig ist, ist mit Hicks PTR aus mehreren Gründen unvereinbar. Hick verwendet moralische Argumente, um religiöse Überzeugungen als inadäquat zu kritisieren und diese Kritik impliziert, daß nur die Konzeption der transzendenten Realität als moralisch gut akzeptabel ist.⁶¹ Weiterhin behauptet er, daß

⁶⁰ Tatsächlich wählt Hick nicht diese Antwortmöglichkeit. In „Religion“ schreibt er, daß für sich genommen die Tatsache des Leids und des Bösen gegen die Existenz Gottes spricht (R 139), und in einem erstmals 1993 veröffentlichten Aufsatz räumt er die Möglichkeit ein, daß es eine Reihe von Umständen geben kann, die gegen die *prima facie*-Rechtfertigung von auf religiösen Erfahrungen gestützten Überzeugungen sprechen „[...] und dadurch den Grad der Rationalität der jeweiligen Überzeugungen reduzieren, vielleicht sogar bis auf Null.“ (*J. Hick, Religiöse Erfahrung: ihr Wesen und ihre Zuverlässigkeit*, in: *P. Schmidt-Leukel* (Hg.), *Berechtigte Hoffnung. Über die Möglichkeit, vernünftig und zugleich Christ zu sein*, Paderborn 1995, 85–98, 97f. – Wenn Hick diese Antwortstrategie gewählt hätte, würde sich auch die Frage stellen, warum Hick in „Religion“ überhaupt das Problem des Übels als mögliches Gegenargument gegen eine religiöse und für eine naturalistische Weltsicht ernst nimmt.

⁶¹ Vgl. z. B. Hicks Kritik an der Prädestinationslehre, daß ein Gnadenakt, der „[...] willkürlich einigen zuteil und anderen vorenthalten wird, [...] nicht Ausdruck der bedingungslosen Liebe, des grenzenlosen Mitleids und des großzügigen Verzeihens sein [kann], die das allgemeine ethische Ideal bilden.“ (R 366); in R 355 schreibt Hick im Zusammenhang mit Menschenopfern von Gottesvorstellungen, die aus moralischen Gründen zu verwerfen sind. Diese Bemerkungen implizieren, daß das Transzendente nicht dem allgemeinen ethischen Ideal widerspricht. Eindeutig ist auch Hicks Äußerung in: *J. Hick, Religious Pluralism and Absolute Claims*, in: *L. Rouner* (Hg.), *Religious Pluralism*, Notre Dame/Ind. 1984, 197: „But natural pride [...] becomes harmful when it is elevated to the level of dogma and is built into the belief system of a religious communion. This happens when its sense of its own validity and worth is expressed in doctrines implying an exclusive or a decisively superior access to the truth or the power to save.“ (Zitiert nach: *A. Plantinga, A Defense of Religious Exclusivism*, in: *J. F. Sennett* (Hg.); *The Analytic Theist*. An Alvin Plantinga Reader, Grand Rapids 1998, 187–209, 190). Hick leugnet zwar, daß ihm zufolge alle exklusivistischen Überzeugungen Ausdruck menschlichen Hochmutes seien (*J. Hick, The Epistemological Challenge of Religious Pluralism*, in: *FaPh 14* (1997) 277–286, 286, aber aus der zitierten Stelle folgt tatsächlich, daß (alle) Lehren, die einen exklusivistischen Anspruch oder einen Überlegenheitsanspruch erheben bzw. implizieren, Ergebnis von schädlichem Hochmut sind, und dies ist sicher eine moralische Kritik des Exklusivismus. (Das Zitat lautet etwas formaler ausgedrückt: Wenn die Wertschätzung der eigenen religiösen Gemeinschaft sich in exklusivistischen Ansprüchen ausdrückt, ist natürlicher Stolz zu schädlichem Hochmut geworden. Daraus folgt (per modus tollens), daß, wenn natürlicher Stolz nicht zu schädlichem Hochmut wird, die Wertschätzung einer religiösen Gemeinschaft sich nicht in exklusivistischen Ansprüchen ausdrückt, d. h., daß es keine exklusivistischen Ansprüche ohne schädlichen Hochmut gibt.) Eine solche Kritik ist aber nur berechtigt, wenn man annimmt, daß das „Wirkliche an sich“ nicht so ist, daß

man aus religiöser Sicht die Verwurzelung moralischer Normen in der Struktur unserer menschlichen Natur und die Verwurzelung dieser Natur in unserer Beziehung zum „Wirklichen an sich“ annehmen kann.⁶² Wenn Hick mit ‚Verwurzelung‘ eine transitive Relation meint, folgt, daß die grundlegenden moralischen Normen im „Wirklichen an sich“ verwurzelt sind, dieses Wirkliche also eine positive moralische Qualität haben muß.

Gemäß Hicks PTR ist das „Wirkliche an sich“ nicht nur kausal wirksam,⁶³ sondern Grund und „Schöpfer“ („*creator*“) der Welt.⁶⁴ Es ist aber nicht plausibel anzunehmen, daß etwas, das Grund der Welt ist, nicht sehr mächtig ist – zumindest so mächtig, daß es Leid verhindern könnte.

Bereits diese wenigen Stellen zeigen, daß Hicks „Wirkliches an sich“ Eigenschaften besitzt, die seine PTR für das Argument aus dem Übel anfällig machen.

Aber entscheidend für diesen Argumentationsschritt ist Hicks Soteriologie, die ihn dazu zwingt, auch dem „Wirklichen an sich“ substantielle Charakteristika zuzuschreiben, die relevant für das Problem des Übels sind. In dem Zitat „[...] es eine grenzenlos größere Wirklichkeit gibt, durch die das sich ihr zuwendende menschliche Dasein völlig transformiert werden kann“⁶⁵, scheint Hick eine soteriologische Aktivität des „Wirklichen an sich“ anzunehmen (durch das „Wirkliche an sich“ und nicht allein durch die Zuwendung zu ihm wird das menschliche Dasein transformiert)⁶⁶. Zumindest besteht Heil in der Beziehung zu dem Wirklichen,⁶⁷ was impliziert, daß das „Wirkliche an sich“ so beschaffen sein muß, daß wir in der Beziehung zu ihm Heil finden. Hicks Soteriologie impliziert einen schwachen „theistischen Kern“: das „Wirkliche an sich“ muß sehr mächtig sein und über eine bestimmte moralische Qualität verfügen.⁶⁸ Es muß als dasjenige, das zur Transformation des Menschen beiträgt, zumindest sehr mächtig sein, denn

schädlicher Hochmut/eine exklusivistische Haltung ihm angemessen ist.

⁶² Vgl. R 336.

⁶³ R 266; 270f.: das „Wirkliche an sich“ ist der noumenale Grund/Quell der religiösen Erfahrungen.

⁶⁴ J. Hick, *The Real and its Personae and Impersonae*, in: J. Hick, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven 1993, 164–179, 164.

⁶⁵ R 381.

⁶⁶ Allerdings ist der Satz im englischen Original weniger eindeutig: „[...] there is a limitlessly greater Reality in response to which our human existence can become totally transformed [...]“ (J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, New Haven 1989, 355). Aber an einer anderen Stelle sagt Hick eindeutig, daß der Zustand des Heils „intrinsically desirable“ ist und „[...] is believed both to *depend upon* and to manifest the ultimate real.“ (J. Hick, *Religion as ‚Skillful Means‘*, in: *ders.*, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, London 1993, 119–136, 133 (Kursivierung von mir).

⁶⁷ Vgl. J. Hick, *Reply*, in: H. Hewitt (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, Hongkong 1991, 82–85, 85.

⁶⁸ Es genügt nachzuweisen, daß Hick annehmen muß, daß das „Wirkliche an sich“ mächtig und moralisch gut ist. Es muß nicht eigens gezeigt werden, daß es moralisch vollkommenen und allmächtig sein muß, denn aufgrund der von Hick betonten Unbegrenztheit des „Wirklichen an sich“ folgt aus dem Nachweis, daß es mächtig und moralisch gut sein muß, zugleich, daß es moralisch vollkommen und allmächtig sein muß.

es muß den (religiösen) Menschen eine viel bessere (eschatologische) Zukunft bieten können.⁶⁹ Ein Vergleich der tatsächlichen Zustände in der Welt mit der verheißenen Zukunft legt die Vermutung nahe, daß begrenzte Wesen (z. B. Menschen) allein nicht in der Lage sind, die verheißenene Zukunft herbeizuführen, sondern dazu ein mächtiges Wesen notwendig ist, das gegenüber menschlicher Schwäche und Not imstande ist, sie umzuwandeln, und dessen Macht es erlaubt, auf jede neue Entscheidung gegen die Transformation mit einem neuen Angebot der Umwandlung zur Wirklichkeitszentriertheit zu antworten.⁷⁰ Diese Beschreibung kommt einer nichtformalen Darstellung des christlichen Verständnisses der Allmacht Gottes sehr nahe.⁷¹

Aber das „Wirkliche an sich“ muß nicht nur sehr mächtig, sondern auch von einer positiven moralischen Qualität sein, wenn Menschen in der Beziehung zu ihm wirkliches Heil finden sollen. Die transzendente Wirklichkeit muß prinzipiell wohlwollend und gut sein,⁷² weil wir sonst keine Gewähr haben, daß sie es wirklich „gut mit uns meint“, und außerdem Wirklichkeitszentrierung nur dann Erlösung bedeutet, wenn das „Wirkliche an sich“ von positiver moralischer Qualität ist.⁷³ Hicks kosmischer Optimismus setzt also nicht nur ein sehr mächtiges, sondern auch ein moralisch gutes „Wesen“ voraus.

Wenn das „Wirkliche an sich“ weder gut noch böse ist, bleibt zudem offen, woher Hick sein ethisches Kriterium für die Unterscheidung zwischen angemessenen und unangemessenen Antworten auf das „Wirkliche an sich“ gewinnen kann, die seine PTR von einer relativistischen Position unterscheidet. Hick nennt ganz bestimmte Kriterien zur Beurteilung der Antworten auf das „Wirkliche an sich“: Güte, Liebe und Mitleid.⁷⁴ Diese positiven Verhaltensdispositionen können aber nur ein brauchbares Kriterium

⁶⁹ Die Implikation der Mächtigkeit des „Wirklichen an sich“ ließe sich nur vermeiden, wenn Hick mit der Erlösung zu einer besseren Zukunft einen rein psychischen Effekt meint, was aber einer naturalistisch-reduktionistischen bzw. nichtrealistischen Position gleichkäme, die er ablehnt (R 224 ff.). Zudem verteidigt Hick seine realistische Position gegenüber dem Verifikationismus mittels seiner Idee einer eschatologischen Verifikation, die die Vorhersage bestätigt, daß das Transzendente zu einem grenzenlos guten eschatologischen Endzustand hinführt, in dem der liebevolle Weltplan des Transzendenten erfüllt wird (R 195–207).

⁷⁰ Hick selbst behauptet, daß zur Begründung einer wirklichen Hoffnung auf eine unvergleichlich bessere Zukunft, nicht nur für eine kleine Minderheit, sondern für alle Menschen, man nicht annehmen darf, daß das „Wirkliche an sich“ nur *in mente* existiert und das Leben mit dem Tod endet. Also spielt das „Wirkliche an sich“ auch bei Hick eine kausale Rolle in dem Erlösungsprozess; vgl. auch *Hick, Skilful Means*, 133.

⁷¹ Vgl. *E. Kunz*, Ist das Sprechen von Gottes Allmacht noch zeitgemäß? in: *GuL* 68 (1995), 37–46; bes. 43 ff.

⁷² Hick schreibt ausdrücklich, daß das „Wirkliche an sich“ gütig („benign“) sein muß, wenn es eine Erfüllung unseres Lebens geben soll, die das Leid rechtfertigen kann (*J. Hick, Religious Realism and Non-realism*, in: *ders.*, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion*, New Haven, London 1993, 3–16, 12).

⁷³ Die Angleichung an ein moralisch neutrales oder negatives Wesen ist sicher nicht erstrebenswert und kann nicht als Erlösung betrachtet werden.

⁷⁴ Vgl. R 340 ff.

sein, wenn sie in irgendeinem positiven Zusammenhang mit der Natur des „Wirklichen an sich“ stehen. Hicks Behauptung, daß nur ein an der goldenen Regel orientiertes Leben dem „Wirklichen an sich“ angemessen ist, impliziert, daß das Wirkliche moralisch gut und wohlwollend ist und niemandem grundlos Leid zufügt. Zwar behauptet Hick, daß das „Wirkliche an sich“ jenseits der Unterscheidung von Gut und Böse ist, aber diese Behauptung ist mit Teilen seiner PTR inkompatibel, wenn sie etwas anderes heißen soll, als daß das „Wirkliche an sich“ auf jeden Fall „mehr“ als gut und auf keinen Fall „weniger“ als gut ist.

Hicks PTR scheint also eine Konzeption des „Wirklichen an sich“ zu implizieren, die anfällig für das theoretische Argument aus dem Übel ist. Der mögliche Einwand, daß dies nur die Unangemessenheit aller menschlichen Kategorien an das „Wirkliche an sich“ zeigt, entleert die Rede von einem „Wirklichen an sich“ jeglichen kognitiven Gehalts, denn er verbietet, logische Folgerungen aus der Rede über das „Wirkliche an sich“ und den darin implizierten Behauptungen zu ziehen.⁷⁵

Ein weiterer Grund, warum der Rekurs auf die Ineffabilität des „Wirklichen an sich“ zur Umgehung des Problems des Übels problematisch ist, hängt mit Hicks These zusammen, daß wir nicht mehr als die Ebene des Phänomenon haben, um zu dem „Wirklichen an sich“ Kontakt aufzunehmen und Hoffnung auf eine bessere Zukunft schöpfen zu können. Wenn es auf dieser Ebene zu Widersprüchen kommt, bedeutet dies, daß wir überhaupt nichts mehr über das „Wirkliche an sich“ sagen. Wer die Relevanz des Argumentes aus dem Übel für den epistemischen Status der Überzeugung, daß das „Wirkliche an sich“ existiert, leugnet, nimmt dieser Überzeugung jeden sachlichen Gehalt, denn er gibt zumindest implizit zu, daß die Überzeugung von der Existenz des „Wirklichen an sich“ auch mit solchen Zuständen vereinbar ist, die zumindest *prima facie* sehr stark gegen diese Überzeugung sprechen (und zwar allein aufgrund der Transzendenz des „Wirklichen an sich“). Dann macht aber die Existenz des „Wirklichen an sich“ keinen erfahrbaren Unterschied mehr. Dies ist allerdings unvereinbar mit Hicks religionsphilosophischem Realismus. Hick hält daran fest, daß die Frage, ob religiöse Sprache sich auf eine transzendente Realität bezieht, die durch menschliche Bilder und Begriffe vermittelt ist, Gegenstand einer sachhaltigen Auseinandersetzung ist, in der man mit einem wirklichen Ja oder Nein antworten muß.⁷⁶ Für ihn geht es in dieser Auseinandersetzung um die Frage der Existenz einer von unseren Überzeugungen unabhängigen Realität.⁷⁷ Nach Hick heißt „existieren“ einen Unterschied ma-

⁷⁵ Hick selbst zieht logische Schlußfolgerungen aus der Rede über das „Wirkliche an sich“, z. B. folgert er aus dessen Unbegrenztheit, daß unsere Sprache ihm unangemessen ist.

⁷⁶ Vgl. J. Hick, *Religious Realism*, 16; in R 266; 270f. ist das „Wirkliche an sich“ der noumenale Grund/Quell der religiösen Erfahrungen, d. h., seine Existenz macht einen erfahrbaren Unterschied.

⁷⁷ Daß es Hick um eine Existenzfrage geht, wird aus dem Zusammenhang der eben genannten

chen.⁷⁸ Wer behauptet, daß das „Wirkliche an sich“ existiert, behauptet damit, daß die Existenz des „Wirklichen an sich“ einen erfahrbaren Unterschied macht. Eine solche religionsphilosophisch-realistische Position ist unvereinbar mit der Leugnung jeder möglichen Relevanz des Problems des Übels für die Überzeugung von der Existenz des „Wirklichen an sich“.

Da keine der vorgestellten Antwortmöglichkeiten überzeugend ist, scheint Hicks PTR tatsächlich an einem internen Widerspruch zu leiden, der nicht aufzulösen ist, wenn man nicht wesentliche Bestandteile der PTR aufgibt und die Möglichkeit einräumt, daß manche Religionen anderen Religionen aus epistemischen Gründen vorzuziehen sind.

4 Schlußbemerkungen

Die vorgestellte Kritik an Hicks PTR hat drei Bezugspunkte: das Problem der religiösen Sprache, das ich unter Rückgriff auf Überlegungen zum analogen Gebrauch von Wörtern einer Lösung näherzubringen versucht habe; die Frage nach der Möglichkeit der epistemischen Rechtfertigung einer religiösen Interpretation der Wirklichkeit, bei der unter Hinweis auf die Möglichkeit einer informalen kumulativen Rechtfertigung religiöser Überzeugungen gezeigt wurde, daß Hick von einem zu engen Begründungsbegriff ausgeht, und zuletzt das Problem des Übels. Bei der gesamten Auseinandersetzung mit Hicks PTR stand zudem die Frage im Hintergrund, welche Konzeption des Transzendenten Hicks PTR voraussetzen muß, d. h., welcher Gottesbegriff in Hicks Theologie impliziert ist und ob dieser Gottesbegriff mit der PTR kompatibel ist. Diese Fragen und Problembereiche stellen die klassischen Topoi einer philosophischen Theologie dar. Am Beispiel von Hicks PTR zeigt sich damit, daß und wie bestimmte Positionen in der philosophischen Theologie Auswirkungen auf die Theologie der Religionen haben. Die Einschätzung von Hicks pluralistischer Position ist nicht unabhängig von der Position, die man (explizit oder implizit) in bezug auf Fragen der philosophischen Theologie einnimmt. Seine PTR setzt bestimmte Vorentscheidungen auf dem Gebiet der philosophischen Theologie voraus, und wer diese nicht teilt, wird die Möglichkeit einer PTR skeptisch beurteilen und nach Alternativen suchen müssen. Im dritten Teil des vorliegenden Aufsatzes wurden Positionen auf dem Gebiet

Stelle hinreichend deutlich.

⁷⁸ Vgl. R 195; *J. Hick*, Reply, in: *ders.* (Hg.), *Problems in the Philosophy of Religion. Critical Studies of the Work of John Hick*, Hongkong 1991, 51–53, 51; *ders.*, *Philosophy of Religion*, Englewood Cliffs/NJ 1990⁴, 107f.: „To say that *x* exists or is real, that it is a fact that there is an *x*, is to claim that the character of the universe differs in some specific way from the character that an *x*-less universe would have. The nature of this difference will naturally depend upon the character of the *x* in question, and the meaning of „god exists“ will be indicated by spelling out the past, present, and future difference which God’s existence is alleged to make within human experience.“

der philosophischen Theologie skizziert, die als mögliche Ansatzpunkte einer plausiblen nichtpluralistischen Religionstheologie dienen können.

An dem Beispiel von Hicks PTR zeigt sich, daß Entscheidungen auf dem Gebiet der philosophischen Theologie nicht auf dieses Gebiet beschränkt bleiben, sondern sich auf die systematische Theologie auswirken.⁷⁹ Es ist daher notwendig, die Präsuppositionen theologischer Positionen auf dem Gebiet der philosophischen Theologie explizit zu machen, um sie besser kontrollieren zu können. Dazu muß aber in der systematischen Theologie den Fragen (und verschiedenen Antwortversuchen) der philosophischen Theologie mehr Aufmerksamkeit als bisher geschenkt werden.⁸⁰

⁷⁹ Die Relevanz der philosophischen Theologie für die systematische Theologie beschränkt sich nicht auf das Gebiet der Theologie der Religionen. Allerdings zeigt sie sich in der Auseinandersetzung um die PTR besonders deutlich.

⁸⁰ Für die Diskussion einer früheren Fassung dieses Aufsatzes und wichtige Verbesserungsvorschläge danke ich H.-L. Ollig S.J. und Richard Swinburne.