

Bonner  
Dogmatische  
Studien



Ulrich Felder

# APOPHATIK ALS LÖSUNGSFORMEL FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG?

Das Konzept der negativen  
Theologie in den pluralistischen  
Religionstheorien von John Hick  
und Perry Schmidt-Leukel

echter

Ulrich Felder

**AOPHATIK ALS LÖSUNGSFORMEL  
FÜR DEN INTERRELIGIÖSEN DIALOG?**



Herausgegeben von  
Karl-Heinz Menke  
Julia Knop  
Magnus Lerch

Bonner  
Dogmatische  
Studien  
Band 53

Ulrich Felder

**APOPHATIK ALS  
LÖSUNGSFORMEL FÜR DEN  
INTERRELIGIÖSEN DIALOG?**

Das Konzept der negativen  
Theologie in den pluralistischen  
Religionstheorien von John Hick  
und Perry Schmidt-Leukel

echter

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation  
in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische  
Daten sind im Internet über <<http://dnb.d-nb.de>> abrufbar.

© 2012 Echter Verlag GmbH  
[www.echter-verlag.de](http://www.echter-verlag.de)

Umschlaggestaltung: Peter Hellmund  
Druck und Bindung: fgb · freiburger graphische betriebe

ISBN 978-3-429-03552-5 (Print)  
ISBN 978-3-429-04670-5 (PDF)  
ISBN 978-3-429-06079-4 (ePub)

# Vorwort

Die vorliegende Studie entstand im Zeitraum von September 2009 bis Februar 2011. Sie wurde im März 2011 als Dissertation im Fachbereich Fundamentaltheologie an der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg im Breisgau angenommen. Die Thematik der Arbeit knüpft an die Forschungen von Prof. Magnus Striet an und befasst sich mit dem Konzept der negativen Theologie in den pluralistischen Religionstheorien von John Hick und Perry Schmidt-Leukel. Die Arbeit situiert sich somit im Schnittpunkt von zwei überaus aktuellen Themen: negative Theologie und pluralistische Religionstheorie. Zugespielt formuliert fungiert das Konzept der Apophatik in den pluralistischen Religionstheorien als Lösungsformel für den interreligiösen Dialog. Ob die negative Theologie diesem Anspruch gerecht wird, versucht die vorliegende Studie aufzuzeigen. Mein Dank gilt den beiden Gutachtern Prof. Magnus Striet und Prof. Peter Walter für die wissenschaftliche Betreuung der Arbeit. Ein weiterer Dank gilt Gertrud Lienhard für das Korrektorat.

Thalwil, Juli 2012

# Inhaltsverzeichnis

<b>Vorwort</b> .....	<b>5</b>
<b>Inhaltsverzeichnis</b> .....	<b>6</b>
<b>I. Teil: Hinführung</b> .....	<b>9</b>
<b>1. Thematik</b> .....	<b>11</b>
1.1 Kapitelübersicht .....	11
1.2 Die pluralistische Religionstheorie .....	11
1.3 Die negative Theologie .....	14
1.4 Die negative Theologie in der pluralistischen Religionstheorie .....	18
<b>2. These</b> .....	<b>22</b>
<b>II. Teil: Fallstudie</b> .....	<b>29</b>
<b>3. John Hick</b> .....	<b>31</b>
3.1 Kapitelübersicht .....	31
3.2 Werk und Entwicklung .....	32
3.3 Die pluralistische Religionstheorie John Hicks .....	35
3.4 Negative Theologie und die pluralistische Religionstheorie Hicks .....	73
3.5 Das Argument im Überblick.....	95
<b>4. Perry Schmidt-Leukel</b> .....	<b>98</b>
4.1 Kapitelübersicht .....	98
4.2 Perry Schmidt-Leukel und die pluralistische Religionstheorie .....	99
4.3 Aufgaben und Problemfelder einer Theologie der Religionen .....	102
4.4 Der Religionsbegriff: Religionen als Sakramente .....	104
4.5 Das religionstheologische Dreierschema .....	106
4.6 Hermeneutisch-axiomatische Grundsätze .....	115
4.7 Die drei Wege religiöser Rede.....	131
4.8 Die Diskussion des „Agnostizismus-Vorwurfs“ .....	139
4.9 Die Funktion der negativen Theologie für den Pluralismus .....	142
4.10 Das Modell negativer Theologie im Entwurf Schmidt-Leukels .....	157

<b>III. Teil: Negative Theologie .....</b>	<b>171</b>
<b>5. Negative Theologie im Kontext.....</b>	<b>173</b>
5.1 Einführung - Kapitelübersicht.....	173
5.2 Der Ansatz- und Ausgangspunkt der Kritik.....	173
5.3 Der Begriff der „Negativen Theologie“ – Begriffsdefinition .....	176
<b>6. Kritik an der negativen Theologie.....</b>	<b>181</b>
6.1 Kapitelübersicht .....	181
6.2 Kritische Entwürfe negativer Theologie .....	181
6.3 Zwischenergebnis.....	258
<b>IV. Teil: Negative Theologie und pluralistische Religionstheorie.....</b>	<b>267</b>
<b>7. Kritik an der pluralistischen Religionstheorie .....</b>	<b>269</b>
7.1 Kapitelübersicht .....	269
7.2 Übersicht über die Kritik.....	269
7.3 Philosophische Anfragen .....	270
7.4 Theologische Anfragen .....	289
<b>8. Diskussion der Gegenargumente.....</b>	<b>343</b>
8.1 Kapitelübersicht .....	343
8.2 Die Kritik Schmidt-Leukels an Striet .....	344
8.3 Versimplifizierte Rekonstruktion negativer Theologie.....	344
8.4 Die Motive der Neuplatonismus-Rezeption .....	347
8.5 Hermeneutische Vorentscheidung für die biblische Tradition .....	348
8.6 Verhaftung in der Hellenisierungsdebatte .....	350
8.7 Weitere Einwände .....	351
<b>9. Zusammenfassung.....</b>	<b>357</b>
9.1 Die Bedeutung der negativen Theologie für die pluralistische Religionstheorie .....	357
9.2 Das rezipierte Modell von negativer Theologie .....	360
9.3 Die Kritik an der negativen Theologie .....	361
9.4 Die Kritik an der pluralistischen Religionstheorie .....	363
<b>Literaturverzeichnis .....</b>	<b>367</b>
<b>Quellen.....</b>	<b>367</b>
<b>Primärliteratur.....</b>	<b>369</b>
<b>Sekundärliteratur.....</b>	<b>382</b>
<b>Namenregister .....</b>	<b>407</b>



# I. Teil: Hinführung

# 1. Thematik

## 1.1 Kapitelübersicht

Die vorliegende Untersuchung befasst sich – wie es der Titel schon ausdrückt – mit der apophatischen Theologie und dem interreligiösen Dialog. Präziser ausgedrückt untersucht die Studie das *Konzept der negativen Theologie in den pluralistischen Religionstheorien von John Hick und Perry Schmidt-Leukel*. Der Titel macht deutlich, dass die Untersuchung im Brennpunkt von zwei aktuellen und breit diskutierten Themenkomplexen steht: auf der einen Seite die *negative (apophatische) Theologie* und auf der anderen Seite die *pluralistische Religionstheorie*. Dieser *erste (hinführende) Teil* der Arbeit dient dazu, diesen doppelten Theoriebezug zu beleuchten und daraus die These und Fragestellung der Untersuchung herzuleiten. Dazu wird in einem *ersten Schritt* die Aktualität beider Themenkomplexe aufgezeigt, womit gleichzeitig eine Situierung der Thematik in die gegenwärtige theologische Diskussion vorgenommen wird. Da es sich um eine Hinführung zur Thematik handelt, bleiben die Ausführungen in jeglicher Hinsicht holzschnittartig und können nur bedingt vertieft werden. In einem *zweiten Schritt* wird die in dieser Untersuchung vertretene These kurz umrissen und in den Raum gestellt. Eine bessere Verständlichkeit der nachfolgenden Teile der Arbeit soll so sichergestellt werden. In einem *dritten Schritt* stehen methodisch-hermeneutische Fragen im Zentrum der Betrachtung. Es ist das *Ziel* dieses ersten Teils, in die Thematik der Studie einzuführen, den Problemhorizont der Arbeit zu beleuchten und so auf die eigentliche Untersuchung hinzuführen.

## 1.2 Die pluralistische Religionstheorie

Der erste Theoriebezug dieser Untersuchung bildet die *pluralistische Religionstheorie*.<sup>1</sup> Grundlegend für die pluralistische Religionstheorie ist die Erfahrung einer pluralen, globalisierten (religiösen) Welt. Ausgehend von diesem ganz praktischen, alltäglichen Befund ist für die pluralistische Religionstheorie die Einsicht leitend, dass eine „Neubestimmung des religiösen Selbst-

<sup>1</sup> Eine Sammlung ausgewählter Publikationen von Vertretern der pluralistischen Religionstheorie bieten: BERNHARDT (Hg.), *Horizontüberschreitung*; KÜSCHEL (Hg.), *Christentum und nichtchristliche Religionen*.

verständnis im Kontext der religiösen Globalisierung“<sup>2</sup> verlangt wird.<sup>3</sup> Im Wesentlichen lassen sich drei Punkte der neueren Entwicklung nennen, welche zu dieser Einschätzung geführt haben. Zum einen hat das *Wissen* der Menschen über die Religionen stark zugenommen. Zum anderen hat die Globalisierung zu einer regen *Reisetätigkeit* geführt. Darüber hinaus hat auch die *Migration* zu einem Austausch der Religionen geführt.<sup>4</sup>

Obwohl die pluralistische Religionstheorie eine in sich divergierende religionstheologische Strömung darstellt, konvergieren die unterschiedlichen Entwürfe im Grundanliegen, „hinsichtlich heilshafter Transzendenzerkenntnis religiöse Vielfalt mit Gleichwertigkeit zu verbinden“<sup>5</sup>. Es geht der pluralistischen Religionstheorie um die Gleichwertigkeit der Religionen trotz ihrer Verschiedenheit.<sup>6</sup> Die pluralistische Religionstheorie postuliert dabei, dass es eine Vielfalt von Offenbarungen gibt, welche heilshafte Transzendenzerkenntnis vermitteln.<sup>7</sup> Die pluralistische Religionstheorie macht folglich mit dem Gedanken ernst, „dass es wahre Religion in pluraler Gestalt geben kann und tatsächlich gibt“<sup>8</sup>. Damit verschwinden die traditionellen Geltungsdifferenzen zwischen den Religionen. Die daraus resultierenden Folgen für eine christliche Religionstheologie liegen auf der Hand: Nicht mehr das Christentum steht im Mittelpunkt, sondern Gott bildet das Zentrum der Religionsgeschichte – ein Paradigmenwechsel, welcher in seiner Tragweite mit der „Kopernikanischen Wende“<sup>9</sup> in der Astronomie ver-

<sup>2</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Wandlungsprozesse der Religionen in der Moderne*, 255.

<sup>3</sup> Vgl. BERNHARDT, *Einleitung*, 12. Zur Auseinandersetzung des Christentums mit der Moderne vgl. HICK, *The Non-absoluteness of Christianity*, 77–101.

<sup>4</sup> Vgl. HICK, *Wahrheit und Erlösung im Christentum und in anderen Religionen*, 114. Vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, *Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?*, 260f. Für Schmidt-Leukel sind es sechs Strömungen, die zur Bildung der pluralistischen Religionstheorie beigetragen haben. Zu den sechs Entwicklungslinien zählen neben der (1) systematischen Theologie und Religionsphilosophie auch (2) das Engagement im interreligiösen Dialog, (3) missionstheologische Überlegungen, (4) die feministische Theologie, (5) die Religionswissenschaft und (6) die Schule der „religio perennis“ bzw. „die traditionale Schule“. Vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 166–171.

<sup>5</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?*, 261. Explizit abgelehnt als Anliegen bzw. Ausgangspunkt der pluralistischen Religionstheorie wird von Schmidt-Leukel der Ruf nach Toleranz bzw. die Dialogfähigkeit im interreligiösen Gespräch. Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?*, 265.

<sup>6</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Was will die pluralistische Religionstheologie?*, 311.

<sup>7</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Was sind Religionen?*, 27.

<sup>8</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Was sind Religionen?*, 27. Vgl. auch die von Schmidt-Leukel zitierte Pluralismus-Definition von Hick: „Zumindest für die größeren religiösen Traditionen wird von pluralistischer Seite eine Gleichrangigkeit im Hinblick auf die heilshafte Gotteserkenntnis behauptet – eine Gleichrangigkeit trotz bzw. in Verschiedenheit und Vielfältigkeit.“

<sup>9</sup> HICK, *Gott und seine vielen Namen*, 21.

gleichbar ist. Die pluralistische Religionstheorie versteht sich denn auch als die Überwindung der beiden religionstheologischen Positionen des Exklusivismus und Inklusivismus, welche beide an immanenten Schwächen leiden.<sup>10</sup> Dieser kurze Abriss macht deutlich, dass sich hauptsächlich zwei Ausgangspunkte der pluralistischen Religionstheorie ausmachen lassen: Ein *erster Ausgangspunkt* der pluralistischen Religionstheorie ist somit *die ganz praktische Erfahrung der religiösen Vielfalt*; einen *zweiten Ausgangspunkt* bilden *offene Sachfragen* im Rahmen der Religionstheologie, welche zur Ausarbeitung der pluralistischen Position geführt haben.

Die Aktualität der pluralistischen Religionstheorie ergibt sich vor allem aus dem Umstand, dass in diesem theologischen Modell die Herausforderung der Vielfalt bzw. der Pluralismus der Religionen für die christliche Religion und deren Absolutheitsanspruch ernst genommen wird. Neben Paul Tillich<sup>11</sup> und Ernst Troeltsch<sup>12</sup> ist vor allem John Hick zu nennen, welcher die Herausforderung des religiösen Pluralismus der Gegenwart konstruktiv aufgenommen hat und in einem systematischen Entwurf verarbeitet hat. Er kann somit gewissermaßen als „Gründer“<sup>13</sup> der pluralistischen Religionstheorie gelten. Grob gesprochen besteht seine „pluralistische Hypothese“ darin, dass sich *hinter* den konkreten nachaxialen Religionen eine einheitliche, unerkennbare Transzendenzgrundlage befindet, welche den Religionen gemein ist und die sich in den einzelnen Religionen als religiöse Erfahrung manifestiert.<sup>14</sup> Dieser Grundgedanke wird von weiteren Theologen aufgegriffen; so auch von Perry Schmidt-Leukel, welcher als Hauptvertreter der pluralistischen Religionstheorie im deutschsprachigen Raum gesehen werden kann.<sup>15</sup>

<sup>10</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 175. Letztlich gibt der Pluralismus den „exklusivistischen Restbestand des Inklusivismus“ preis. KREINER, *Ende der Wahrheit?*, 450.

<sup>11</sup> Zu den zentralen religionstheologischen Werken Tillichs zählen beispielsweise: TILlich, *Christianity and the Encounter of the World Religions*; TILlich, *Das Wesen der religiösen Sprache*, 29–38; TILlich, *Die Bedeutung der Religionsgeschichte für den systematischen Theologen*, 51–64.

<sup>12</sup> Zu den zentralen religionstheologischen Werken Troeltschs zählen u.a.: TROELTSCH, *Die Selbständigkeit der Religion*, 361–436; TROELTSCH, *Der Historismus und seine Überwindung*; TROELTSCH, *Die Absolutheit des Christentums*; TROELTSCH, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, 23–38. Vgl. auch die Publikation Schmidt-Leukels zu Troeltsch: SCHMIDT-LEUKEL, *Die Herausforderung der Religionsgeschichte für die Theologie*, 111–128.

<sup>13</sup> RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, 361.

<sup>14</sup> Vgl. HICK, *God and the Universe of Faiths*, 138f. Vgl. auch HICK, *A Religious Understanding of Religion*, 23.

<sup>15</sup> Ebenfalls als weiterer bedeutender Vertreter der pluralistischen Position im angelsächsischen Sprachraum kann Paul Knitter bezeichnet werden, welcher jedoch nur

### 1.3 Die negative Theologie

Der zweite Theoriebezug dieser Untersuchung bildet die *negative Theologie*.<sup>16</sup> Genauso wie nicht von der pluralistischen Religionstheorie gesprochen werden kann, gibt es auch nicht die negative Theologie. Wohl noch ausgeprägter als die pluralistische Religionstheorie ist die Lehre der negativen Theologie in sich vielfältig und divergent, d.h. unter dem Begriff der „negativen Theologie“ lassen sich unterschiedliche theologische Konzepte subsumieren. Entsprechend schwierig zu beantworten ist deshalb die *Frage, was eigentlich negative Theologie sei*. Denn es ist bereits fraglich, worum es der negativen Theologie überhaupt geht. Geht es der negativen Theologie darum, „Gottes Abwesenheit aufzudecken“<sup>17</sup> oder umgekehrt vielmehr darum, „Gottes Gegenwart als die ‚Präsenz einer Abwesenheit‘“<sup>18</sup> zu sehen? Ist negative Theologie einfach „ein theologischer Hochseilakt“<sup>19</sup>, welcher „sich auf der Basis einer unaufhebbaren Spannung zwischen Positivität und Normativität abspielt“<sup>20</sup>? Versteckt sich hinter der negativen Theologie „Widerstand und Protest“<sup>21</sup>? Diese Fragen müssen an dieser Stelle zunächst offen gelassen werden; eine Begriffsdefinition folgt noch in dieser Untersuchung.

Zentral ist auch die Frage nach den Gründen der Aktualität negativer Theologie, denn es ist unübersehbar, dass gerade in der modernen, gegen-

---

bedingt den Grundgedanken Hicks folgt. Zu den zentralen religionstheologischen Werken Knitters zählen u.a.: KNITTER, *Ein Gott – viele Religionen*.; KNITTER, *Horizonte der Befreiung*.; KNITTER, *Religion und Befreiung*, 203–219.; KNITTER, *Nochmals die Absolutheitsfrage*, 505–516.; KNITTER, *No Other Name?* Als weitere bedeutende Vertreter der pluralistischen Position können u.a. gelten: Gordon Kaufman, Langon Gilkey, Tom Driver, Alan Race, Glyn Richards, Keith Ward, Peter Byrne, Chester Gillis und Roger Haight. Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Pluralistische Religionstheologie: Warum und wozu?*, 260.

<sup>16</sup> Eine erste Hinführung zur negativen Theologie bieten: HOCHSTAFFL, *Art. Negative Theologie*, 723–725.; HOCHSTAFFL, *Art. Apophatische Theologie*, 848.; STOLINA, *Art. Negative Theologie*, 170–174.; VORGRIMMLER, *Art. Negative Theologie*, 864f.; FABER, *Negative Theologie heute*, 481–503.; ECKERT, *Negative Theologie – Zur Einführung*, 81–83.; HOCHSTAFFL, *Negative Theologie*.; BENK, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht*.; WESTERKAMP, *Via negativa*.; STOLINA, *Niemand hat Gott je gesehen*.; SCHÜßLER (Hg.), *Wie läßt sich über Gott sprechen?*; KREINER, *Das wahre Antlitz Gottes – oder was wir meinen, wenn wir Gott sagen*.; HOFF/HALBMAYR (Hg.), *Negative Theologie heute?*; VORGRIMMLER, *Theologische Gotteslehre*, 21–37.; GALITIS, *Apophatismus als Prinzip der Schriftauslegung bei den griechischen Kirchenvätern*, 25–40.; OELMÜLLER, *Negative Theologie heute*.; OELMÜLLER, *Wie nicht bzw. wie sprechen über und zu Gott in Traditionen der Aufklärung, Bilderverbots und der negativen Theologie*, 135–149.

<sup>17</sup> BORGMAN, *Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott*, 157.

<sup>18</sup> BORGMAN, *Negative Theologie als postmodernes Sprechen von Gott*, 157. Borgmann bezieht sich dabei auf MISKOTTE, *Als de goden zwiigen*, 48.

<sup>19</sup> HOFF/HALBMAYR, *Einleitung*, 9.

<sup>20</sup> HOFF/HALBMAYR, *Einleitung*, 9.

<sup>21</sup> BENK, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht*, 18.

wärtigen Zeit die negative Theologie eine besondere Aufmerksamkeit genießt.<sup>22</sup> Es stellt sich die *Frage, weshalb gerade heute die negative Theologie eine besondere Aktualität besitzt*. Ist es letztlich der Zeitgeist, welcher negative Theologie populär macht? Das heißt konkreter: Sind es einfach die „Zeiten sowie Perioden geistiger Erschlaffung“<sup>23</sup>, welche „der ‚negativen Theologie‘ ihre Sympathien schenken, während erkenntnisfrohe, von intellektuellem Optimismus durchwehte Geister [...] danach streben, das Unfassbare doch irgendwie begrifflich fassbar zu machen.“<sup>24</sup> Ist die negative Theologie als „Lückenbüßer für rationale Reflexion“<sup>25</sup> bzw. als eine „hypertrophe oder dekadente Spekulation am Ende des Denkens“<sup>26</sup> gerade heute von Bedeutung? Oder ist nicht vielmehr das Gegenteil der Fall, dass der Begriff der negativen Theologie „für eine entscheidende, auch und gerade in neuzeitlichen Verhältnissen unaufgebbare Sache der systematischen Theologie“<sup>27</sup> steht? Tangiert die negative Theologie nicht vielmehr „den innersten Kern der Theologie“<sup>28</sup>? Auch diese Fragen müssen zunächst offen gelassen werden. Klar ist, dass generell ein Erwachen des Interesses an der negativen Theologie feststellbar ist: „In einer Zeit, in der Gott ferngerückt scheint, der Glaube an Gott schwierig geworden ist, und viele Menschen sich insbesondere mit dem sehr konkreten Gottesbild des christlichen Glaubens schwer tun, gewinnt die zurückhaltende Sprache negativer Theologie an Plausibilität.“<sup>29</sup>

Die Frage nach der Aktualität der negativen Theologie tangiert auch die Frage nach dem „Ort“ der negativen Theologie: *Wo kommt negative Theologie heute vor?* Klar ist, dass negative Theologie in der Moderne auf vielfältige Weise rezipiert wird, wobei die Gründe für die Rezeption stets unterschiedlich sind.<sup>30</sup> Ein erster Ort der Rezeption der negativen Theologie bildet die *Theodizee*, die Frage nach dem Leiden angesichts eines allgütigen und all-

<sup>22</sup> Vgl. STRIET, *Bestimmte Negation*, 130.

<sup>23</sup> Vgl. RAST, *Welt und Gott*, 8. Die Stelle verdankt sich FABER, *Negative Theologie heute*, 481.

<sup>24</sup> Vgl. RAST, *Welt und Gott*, 8.

<sup>25</sup> HÄRING, *Zur Aktualität der Negativen Theologie*, 124.

<sup>26</sup> BENK, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht*, 18.

<sup>27</sup> METZ, *Vorwort*, 9.

<sup>28</sup> BENK, *Gott ist nicht gut und nicht gerecht*, 9.

<sup>29</sup> FABER, *Zur Bedeutung negativer Theologie in der christlichen Rede von Gott*, 468. Auch Eckert stellt eine zunehmende Bedeutung der negativen Theologie für das postmoderne Denken fest. Vgl. ECKERT, *Negative Theologie – Zur Einführung*, 83. Vgl. auch STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 31f.

<sup>30</sup> Vgl. STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 31f.

mächtigen Gottes.<sup>31</sup> In jüngster Zeit hat gerade die Flutkatastrophe in Südostasien, ausgelöst durch den verheerenden Tsunami im Jahr 2006, die Frage nach Gott und dem Leiden wieder ins Bewusstsein der Menschen gerufen. Die Frage der Theodizee ist eine bleibende oder zumindest eine stets wiederkehrende Frage des Menschen. Negative Theologie eignet sich ideal als Lösungsformel für die Theodizee; und dies hauptsächlich in zweifacher Weise: (1) Da Gott als unerkennbar und unergründlich bezeichnet werden muss, ist auch die Frage nach dem Leiden als unbegreiflich zu betrachten. Da Gottes Wege letztlich unergründbar sind, ist auch die Antwort auf die Frage nach dem Leiden als unbegreiflich zu bezeichnen. (2) Genauso wie Gott in der Sprache der negativen Theologie dem Menschen entzogen ist, gibt es ein negatives Mysterium des menschlichen Leidens, welches der menschlichen Sprache letztlich entzogen bleibt.<sup>32</sup> Diese argumentative Strategie in der Theodizee-Debatte kann dabei als eine „*reductio in mysterium*“<sup>33</sup> bezeichnet werden. Auf eine vertiefte Betrachtung der negativen Theologie im Rahmen der Theodizeefrage muss verzichtet werden. Und ob die Theodizee sich durch den Rekurs auf die negative Theologie lösen lässt, muss an dieser Stelle offen bleiben. Festzuhalten bleibt nur die große Affinität der negativen Theologie zur Theodizeefrage.

Die negative Theologie findet sich heute ebenfalls in der weit verbreiteten *deistischen Glaubenshaltung*, nach welcher zwar an „etwas“ geglaubt wird, jedoch von diesem „Etwas“ nicht genau aussagbar ist, was es denn ist. Negative Theologie, welche das Gottesbild gerade nicht festlegt, spielt diesem modernen Unverbindlichkeitsstreben in die Hand: Während die affirmative Theologie ein konkretes Gottesbild zeichnet und dabei Verbindlichkeit impliziert, greift die negative Theologie mit ihrer Unverbindlichkeit den Zeitgeist auf.<sup>34</sup> Die Moderne weist ganz allgemein eine gewisse „Tendenz

<sup>31</sup> Vgl. METZ, *Memoria passionis*, 104f. „Aber ist das Leiden nicht gerade für gläubige Menschen eine Frage? Vielleicht sogar die Frage, jene Frage, die die Religions- und Glaubensgeschichte der Menschheit durch Jahrtausende begleitet?“

<sup>32</sup> Vgl. METZ, *Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit*, 135. „Gibt es nicht auch und gerade für Theologen jenes negative Mysterium menschlichen Leidens, das sich auf keinen Namen mehr reimen lassen will?“ Die Stelle verdankt sich HOCHSTAFFL, *Art. Negative Theologie*, 724. Vgl. auch METZ, *Memoria passionis*, 19f.

<sup>33</sup> STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 28.

<sup>34</sup> Häring sieht im Wandel der Gottesbilder den Grund für die Aktualität der negativen Theologie: „Viele Menschen sind dabei, aus ihren erlernten religiösen Konventionen auszubrechen und Gottesbilder abzustreifen, die dem Denken und der Praxis ihres Alltags nicht mehr standhalten.“ HÄRING, *Zur Aktualität der Negativen Theologie*, 126.

zur Beliebigkeit“<sup>35</sup> auf. Auch auf die Religion bezogen ist die Zeitdiagnose wohl zutreffend, dass sich Religion in ihrer postmodernen Spielart in einer total gegenläufigen Tendenz abspielt, d.h. zwischen „einer totalen Beliebigkeit oder Gleichgültigkeit einerseits, eine[m] fanatischen Fundamentalismus andererseits“<sup>36</sup>. Allgemein ist die moderne Lebenswelt unverbindlich, subjektiv und letztlich auch relativ. Einem solchen Relativismus scheint die negative Theologie geradezu in die Hand zu spielen.<sup>37</sup> Da sich Gott letztlich hinter einem Schleier der Unerkennbarkeit verbirgt, kann jede Aussage über Gott nur in Relation zu seinem eigenen Standpunkt gesehen werden.<sup>38</sup> Die Unerkennbarkeit Gottes birgt einen Relativismus in sich, indem keine eindeutige Referenz mehr gegeben ist und jedes Erkennen der Gottheit als relativ verstanden werden muss. Der grundsätzlich identische Gedankengang findet sich auch in der Religionstheologie: Da Gott unerkennbar ist, kann keine Religion für sich beanspruchen, Gott in seiner Ganzheit zum Ausdruck zu bringen. Fraglich bleibt, ob die Religionstheologie damit nicht den Relativismus erbt, den die negative Theologie impliziert. Fakt ist, dass der ursprüngliche Sinn der negativen Theologie, Gott in seiner Unverfügbarkeit zu schützen, teilweise verloren gegangen ist. Hinter dieser durchaus integren Zielsetzung, Gott vor der Bemächtigung des Menschen zu bewahren, verbirgt sich letztlich ein dezidiert Relativismus.

Letztlich hat die negative Theologie auch eine Affinität zum religiösen Pluralismus der Gegenwart – ein Bezugspunkt, welcher für die vorliegende Untersuchung natürlich von besonderer Bedeutung ist (*Pluralismusproblem*). Ganz allgemein gesprochen ist die Moderne von einem Pluralismus geprägt. Eine von einem solchen pluralen Markt gekennzeichnete Moderne muss einen letzten Referenzpunkt aufgeben, um pluralismusfähig zu sein. Denn nur durch einen solchen Verzicht kann ein gleichberechtigtes Nebeneinander gewährleistet werden. Was in der Wirtschaft sich als freie Marktwirtschaft

<sup>35</sup> FABER, *Negative Theologie heute*, 489. Auch Ratzinger erklärt den „Relativismus zum zentralen Problem für den Glauben in unserer Stunde“. RATZINGER, *Zur Lage von Glaube und Theologie heute*, 360.

<sup>36</sup> MÜLLER, *Das Nichts als Ausgangspunkt der Rede von Gott in der Moderne*, 5. Vgl. SCHIL-LEBECKX, *Menschen*. 114–116.

<sup>37</sup> Vgl. STRIET, *Bestimmte Negation*, 130.

<sup>38</sup> Interessant ist diesbezüglich auch die Einschätzung von Faber: „Während in der Jahrhundertmitte eine zu gescheite und wissende Dogmatik, welche die Unbegreiflichkeit Gottes recht gut im Griff zu haben schien, nach einem Korrektiv einer negativen Theologie verlangt, finden sich neuere Entwürfe in einem Kontext vor, der eine gegenteilige Akzentsetzung herausfordert: die ‚postmoderne‘ Rationalitätskritik. Ironisch-kritisch meint Ingolf U. Dalferth: ‚Dass Gott nicht gefunden wird, wo nur gedacht wird, heißt nicht, dass er sich nur finden lässt, wo nicht gedacht wird.‘“ FABER, *Negative Theologie heute*, 489. Faber nimmt dabei Bezug auf DALFERTH, *Gott*, 3.



bewährt hat, soll nun auch im religiösen Bereich Einzug halten.<sup>39</sup> Auch in der Religionstheologie soll die negative Theologie ihre guten Dienste leisten. Nur wenn sich Gott als letzter Referenzpunkt hinter dem Schleier der Unerkennbarkeit verbirgt, können die Religionen gleichwertig nebeneinander existieren – so die These der pluralistischen Religionstheorie. Aus diesem Grund greifen die Vertreter der pluralistischen Religionstheorie auf die negative Theologie zurück, um „die Gleichsinnigkeit des Transzendenzbegriffs in den verschiedenen Religionen denken zu können, verbunden mit der Hoffnung, dadurch das mit den Absolutheitsansprüchen der Religionen verbundene Konfliktpotenzial befrieden zu können“<sup>40</sup>. Negative Theologie scheint das Christentum pluralismusfähig zu machen und somit den Anschluss an die globale Welt zu ermöglichen. Die christliche Religion kann so mit einigen Jahren Verspätung doch noch im Zeitalter der Globalisierung ankommen.

#### *1.4 Die negative Theologie in der pluralistischen Religionstheorie*

Dieser erste schlaglichtartige und teilweise auch thesenartige Augenschein hat einen zweifachen Befund ergeben: Zum Einen sind beide Theoriebezüge in sich divergent bzw. keineswegs einheitlich. Zum Zweiten erfahren beide Theoriebezüge in der gegenwärtigen theologischen Diskussion eine breite Aufmerksamkeit – wenn auch aus unterschiedlichen Gründen. Doch wie sieht es mit der Beziehung der beiden Themenfelder zueinander aus? Inwiefern hat die negative Theologie eine Funktion in der pluralistischen Religionstheorie? Wie das vorhergehende Kapitel gezeigt hat, besteht zwischen negativer Theologie und pluralistischer Religionstheorie ein grundsätzlicher Zusammenhang.

Auf den Zusammenhang zwischen der negativen Theologie und der pluralistischen Religionstheorie weisen die Vertreter der pluralistischen Religionstheorie selbst hin. Dieser Zusammenhang wird in den folgenden Kapiteln der vorliegenden Untersuchung noch umfassend und ausführlich Ge-

<sup>39</sup> Vgl. dazu auch die Einschätzung von Seckler: „Man kann heute wie nie zuvor auf dem reichbestückten Markt der Angebote seine Auswahl treffen, wobei neben den klassischen Grundsätzen der *Religionsfreiheit* und der *Toleranz* zunehmend auch das *funktionale Religionsverständnis* und die *Erosion der Wahrheitsfrage* den Entscheidungssituationen ihr Gepräge geben.“ SECKLER, *Theologie der Religionen mit Fragezeichen*, 168f. Vgl. auch WERBICK, *Heil durch Jesus Christus allein?*, 11f.

<sup>40</sup> STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 27.

genstand der Betrachtung sein. Aus diesem Grund beschränken sich die nachfolgenden Ausführungen auf den wesentlichen Zusammenhang.

Schmidt-Leukel betont, dass die pluralistische Position „auf zwei Pfeilern“<sup>41</sup> ruht. Den *ersten Pfeiler* bildet die *epistemologische Annahme*, wonach jede religiöse Erfahrung eine begrifflich vermittelte Erfahrung und somit in sich eine vielfältige Erfahrung ist.<sup>42</sup> Als *zweiter Pfeiler* fungiert die negative Theologie, d.h. die *metaphysische Annahme*, „dass die göttliche Wirklichkeit in ihrer Infinalität alle menschlichen Begreif- und Beschreibbarkeit transzendiert“<sup>43</sup>. Ganz allgemein gilt: „Authentische Gotteserkenntnis kann in sich vielfältig und verschiedenartig sein, weil kein menschliches Begreifen Gott vollständig erfasst.“<sup>44</sup> Die pluralistische Hypothese einer Gleichwertigkeit der Religionen untereinander lässt sich nur aufrechterhalten, wenn die letzte göttliche Wirklichkeit in ihrem Wesen unerkennbar ist. Gäbe es im Rahmen der Gotteserkenntnis auch nur einen noch so kleinen Teil einer authentischen Gotteserkenntnis an sich, dann würde damit auch klar werden, welche Religion Gott zutreffender erkennt und beschreibt. Somit gilt, dass je konsequenter bzw. radikaler die negative Theologie gedacht wird, desto mehr Plausibilität gewinnt die pluralistische Religionstheorie.<sup>45</sup> Oder umgekehrt formuliert: Je „optimistischer die Erkenntnismöglichkeiten [...] des menschlichen Geistes im Hinblick auf die göttliche Realität eingeschätzt werden“<sup>46</sup>, desto mehr verliert die pluralistische Religionstheorie an Überzeugungskraft.<sup>47</sup>

Aber nicht nur in der pluralistischen Religionstheorie Hicks und Schmidt-Leukels bildet das apophatische Gedankengut das argumentative Herzstück der Theorie. Auch andere pluralistische Entwürfe bauen in ihrer Argumentation wesentlich auf der Ineffabilität Gottes im Sinn der negativen Theologie auf. So verweist beispielsweise Haight darauf, dass die menschlichen Vorstellungen von Gott nicht einfach an Gott angeglichen werden können, da Gott eben transzendent und ineffabel ist.<sup>48</sup> Und auch Dupuis verweist in seinem

<sup>41</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 360. Schmidt-Leukel bezieht sich mit diesem Urteil auf die pluralistische Hypothese Hicks.

<sup>42</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 360. Vgl. auch BERNHARDT, *Einleitung*, 19. Bernhardt bezeichnet die pluralistische Religionstheorie treffend als *erfahrungstheologischen Ansatz*, da die religiöse Erfahrung den Ausgangspunkt der Theorie bildet und nicht etwa eine autoritative Tradition.

<sup>43</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 360.

<sup>44</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio Christiana*, 144.

<sup>45</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 207.

<sup>46</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 207.

<sup>47</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 207.

<sup>48</sup> Vgl. HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen*, 472.

Entwurf auf den hilfreichen Beitrag, den die negative Theologie für eine Theologie der Religionen spielen kann. Dupuis interpretiert die prophetischen Religionen des Westens und die mystischen Religionen des Ostens als zwei Offenbarungsweisen des einen Gottes; als eine Offenbarung *in der Geschichte der Welt* und eine Offenbarung *im Innern des Menschen*.<sup>49</sup>

Nicht nur die Vertreter der pluralistischen Religionstheologie selbst sehen die negative Theologie als Fundament und zentrale Prämisse ihrer Theorie gegeben, auch in der *akademisch-wissenschaftlichen Diskussion* um die pluralistische Religionstheorie wird die zentrale Stellung der negativen Theologie immer wieder hervorgehoben: So konstatiert Koziel „einen deutlichen Hang zur Geltendmachung negativ-theologischer Denkers in neuerer systematischer Theologie“<sup>50</sup> und spielt damit u.a. auf die pluralistische Religionstheorie an.<sup>51</sup> Wiertz bezeichnet die *Ineffabilitätsthese* als den „Dreh- und Angelpunkt von Hicks Argumentation“<sup>52</sup>. Gemäß der Ineffabilitätsthese ist die göttliche Wirklichkeit „unbegrenzt und übersteigt jedes menschliche Begreifen“<sup>53</sup>. „Da keine Beschreibung Gott fasst, kann keine Beschreibung Gottes vor anderen einen Vorrang beanspruchen.“<sup>54</sup> Faber sieht eine grundlegende Verbindung zwischen negativer Theologie und pluralistischer Religionstheologie. Für sie steht die negative Theologie „im Dienst“<sup>55</sup> der pluralistischen Religionstheologie.<sup>56</sup> Nach Kreiner besitzt die „Frage der Geheimnishaftigkeit der transzendenten Realität“<sup>57</sup> eine Schlüsselstellung in der Diskussion um die pluralistische Religionstheorie.<sup>58</sup> Für Kreiner ist klar, dass sich „[w]ieder einmal [...] eine ungelöste klassische Problemstellung als Lebensnerv einer höchst aktuellen Auseinandersetzung“<sup>59</sup> erweist. Für Hochstaffl spielt die negative Theologie eine „wichtige Rolle“<sup>60</sup> in der Frage nach einem angemessenen Ansatz für eine Theologie der Religionen. Aus diesem

<sup>49</sup> Vgl. HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen*, 472f.

<sup>50</sup> KOZIEL, *Die Aufhebung der Soteriologie in Religionstheologie*, 540.

<sup>51</sup> Vgl. KOZIEL, *Die Aufhebung der Soteriologie in Religionstheologie*, 540.

<sup>52</sup> WIERTZ, *Der eine Gott und die vielen Religionen*, 332.

<sup>53</sup> WIERTZ, *Der eine Gott und die vielen Religionen*, 331.

<sup>54</sup> WIERTZ, *Der eine Gott und die vielen Religionen*, 331.

<sup>55</sup> FABER, *Negative Theologie heute*, 500.

<sup>56</sup> Vgl. FABER, *Negative Theologie heute*, 500.

<sup>57</sup> KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheorie*, 131.

<sup>58</sup> Diese Einschätzung Kreiners teilt auch Schmidt-Leukel: „Es ist daher völlig zutreffend, wenn Armin Kreiner urteilt, dass für die Auseinandersetzung um die pluralistische Religionstheologie‘ der Frage der Geheimnishaftigkeit der transzendenten Realität‘ eine Schlüsselstellung zukommt.“ SCHMIDT-LEUKEL, *Gott ohne Grenzen*, 207.

<sup>59</sup> KREINER, *Philosophische Probleme der pluralistischen Religionstheorie*, 131.

<sup>60</sup> HOCHSTAFFL, *Art. Negative Theologie*, 724.

Grund hat denn auch das „Transzendenzargument“<sup>61</sup> der negativen Theologie einen entscheidenden Stellenwert in der Diskussion um die Theologie der Religionen: „Nur wer sich bewusst sei, dass er sich selbst nicht im adäquaten Besitz der Wahrheit befinde, könne sich einem gleichberechtigten Dialog mit Vertretern anderer Religionen öffnen.“<sup>62</sup> Auch für Striet ist es „auffällig, dass sich im religionstheologischen Pluralismus die in der Tradition negativer Theologie entstandene Insistenz auf die absolute Transzendenz und somit Unbegreiflichkeit Gottes für die menschliche Vernunft in der religionstheologischen Debatte der Gegenwart größter Zustimmung erfreut“<sup>63</sup>. Müller sieht in der pluralistischen Religionstheorie die These vertreten, dass die „unhintergehbare absolute Bedingung des Zusammenlebens der Anhänger verschiedener Religionen [...] die Anerkennung der Unerkennbarkeit des Absoluten“<sup>64</sup> ist. Für Heller ist auffallend, „dass sowohl Pluralisten als auch Inklusivisten [...] Wert auf eine angemessene Berücksichtigung apophatischen Gedankenguts innerhalb der Theologie legen.“<sup>65</sup> Neben der christologischen Frage nach der heilskonstitutiven Rolle Jesu ist „die epistemologische Frage nach dem Grad der Erkennbarkeit und Aus-sagbarkeit der Erfahrung Gottes“<sup>66</sup> von zentraler Bedeutung.

Doch nicht nur der argumentative Zusammenhang zwischen negativer Theologie und pluralistischer Religionstheorie wird in der wissenschaftlichen Diskussion konstatiert. Da mit der negativen Theologie der entscheidende Punkt der Religionstheologie tangiert wird, kann auch bei der negativen Theologie mit der Kritik an der pluralistischen Religionstheorie ange-setzt werden. So wird beispielsweise von Fiedrowicz gefragt, ob es sich bei der negativen Theologie nicht einfach um „eine sublimale Form intellektueller

<sup>61</sup> HOCHSTAFFL, *Art. Negative Theologie*, 724.

<sup>62</sup> HOCHSTAFFL, *Art. Negative Theologie*, 724.

<sup>63</sup> STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 31f.

<sup>64</sup> MÜLLER, *Erkenntnistheoretische Grundprobleme einer Theologie der Religionen*, 20f.

<sup>65</sup> HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen*, 472. Es stellen sich für Heller zwei Grundsatzfragen: „Kann die Offenbarung Gottes in einer Religion dergestalt gedacht werden, dass sie die qualitative Fülle, die unerreichbare und unüberbietbare Nähe dieses Gottes impliziert, folglich die qualitative und quantitative Gleichwertigkeit anderer Offenbarungen dieses Gottes automatisch negieren muss? Oder muss sich der Glaube, wie die Pluralisten meinen, in seinem Anspruch bescheiden und angesichts des ihm schon unabhängig von anderen Offenbarungsansprüchen anderer Religionen bewussten Unterschieds zwischen der Unendlichkeit Gottes und der Endlichkeit des erfahrenden Menschen auf die Behauptung der Wahrheit des eigenen Glaubens beschränken, ohne damit die Unwahrheit anderer Glaubensüberzeugungen implizieren zu wollen, auch solcher nicht, die Gott anders beschreiben als die eigene Religion?“ HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen*, 473.

<sup>66</sup> HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen*, 473.

Schwäche“<sup>67</sup> handelt, „die im Bereich des Religiösen auf die Wahrheitsfrage verzichtet, da sie das Göttliche für unerkennbar erklärt, allenfalls mit austauschbaren Metaphern benennen möchte, um letztlich sämtliche religiöse Anschauungen als gleich-gültigen Ausdruck des Unergründlichen zu betrachten“<sup>68</sup>.

## 2. These

Die Ausführungen im vorhergehenden *ersten* Kapitel haben sich als *Hinführung zur Thematik* verstanden. Dabei sind viele Fragen aufgeworfen worden, welche jedoch nicht vertieft werden konnten und offen bleiben mussten. In diesem *zweiten* Kapitel soll nun der Fokus spezifischer gefasst werden und die für diese Untersuchung *leitende Fragestellung* herausgearbeitet werden. Dazu wird nachfolgend die in dieser Arbeit vertretene These in den Raum gestellt. Konkret geht es in der vorliegenden Untersuchung um folgende These: Die pluralistische Religionstheorie<sup>69</sup> vertritt die Ansicht, dass die großen religiösen Traditionen der Menschheit trotz ihrer Verschiedenheit und Vielfältigkeit gleichermaßen eine *gleichwertige* heilshafte Gotteserkenntnis vermitteln.<sup>70</sup> Um diese Ansicht argumentativ zu untermauern, spielt die „Un-

<sup>67</sup> FIEDROWICZ, *Die Anfänge der Negativen Theologie bei den Kirchenvätern*, 32.

<sup>68</sup> FIEDROWICZ, *Die Anfänge der Negativen Theologie bei den Kirchenvätern*, 32. Fiedrowicz bezieht sich dabei auf die Intervention Ambrosius, welcher schon zu seiner Zeit den „Rückzug auf ein ‚heiliges Nicht-Wissen‘, das durch Negierung jeglicher positiver Aussagen über Gott alles in der Schweben zu lassen suchte“, kritisierte. Interessant ist an dieser Stelle der Hinweis Fiedrowicz', dass bereits in der Zeit der Kirchenväter der Versuch unternommen wurde, „aus einer bestimmten Form negativer Theologie religionspolitische Konsequenzen abzuleiten. Die starke Betonung der göttlichen Transzendenz schien nur eine unterschiedslose Toleranz verschiedenster Kulturformen zu gestatten, die neuplatonischem Verständnis zufolge letztlich ein und derselben höchsten Gottheit galten, also mit philosophischen Ansprüchen durchaus vereinbar war.“ FIEDROWICZ, *Die Anfänge der Negativen Theologie bei den Kirchenvätern*, 32.

<sup>69</sup> Unter dem Begriff der „pluralistischen Religionstheorie“ wird in dieser Arbeit die theologische Hypothese bzw. Metatheorie von John Hick und Perry Schmidt-Leukel verstanden, welche *hinter* den konkreten geschichtlichen Religionen einen einheitlichen, unerkennbaren Transzendenzgrund ausmacht, welcher sich als der Grund der unterschiedlichen, aber gleichberechtigten religiösen Erfahrung in den Weltreligionen erweist.

<sup>70</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Was sind Religionen?*, 27. Vgl. auch HICK, *Eine Philosophie des Religiösen Pluralismus*, 309.; HICK, *Religious Pluralism and Absolute Claims*, 47. Vgl. auch die Pluralismusdefinition von Kreiner: „In diesem Sinn bezeichnet man jene Positionen als ‚pluralistisch‘, die verschiedene religiöse Traditionen als unterschiedliche, aber grundsätzlich gleichwertige Erfahrungen mit und Antworten auf die Erfahrung der einen transzendenten Wirklichkeit begreifen.“ KREINER, *Die Erfahrung religiöser Vielfalt*, 329.

terscheidung zwischen Erfahrungsgegenstand und subjektivem Erfahrungseindruck<sup>71</sup> eine Schlüsselrolle. Im Grunde ist diese Unterscheidung als solche trivial, für die pluralistische Hypothese dagegen überaus zentral. Denn letztlich muss die pluralistische Position den Aufweis erbringen, „dass ein und derselbe Erfahrungsgegenstand unterschiedliche, ja teilweise sogar konträre Erfahrungseindrücke hinterlassen kann, die dennoch gleichermaßen authentisch sind“<sup>72</sup>. Oder auf die Problemstellung der Religionstheologie übertragen formuliert: Der eine *Erfahrungsgegenstand* (Gott) kann in den verschiedenen Religionen durch verschiedene, sogar konträre *Erfahrungseindrücke* (religiöse Erfahrungen der Menschen) erfahren werden. Damit dieser Aufweis gelingt, gehen Hick wie auch Schmidt-Leukel in ihrer Argumentation von zwei Basisprämissen aus, nämlich einer *epistemologischen* und einer *metaphysischen*.<sup>73</sup> Die metaphysische Prämisse bildet die negative Theologie. Gott ist seinem Wesen nach unerkennbar (ineffabel) und übersteigt die menschliche Erkenntnismöglichkeit. Die metaphysische Prämisse betrifft somit den *Erfahrungsgegenstand* bzw. auf die Religionstheologie bezogen *die göttliche Wirklichkeit*.<sup>74</sup> Die epistemologische Prämisse bildet die Einsicht, dass der menschliche Geist eine mitkonstitutive Rolle bei der Wahrnehmung spielt. Dieses Grundmoment einer jeden menschlichen Erkenntnis wird sehr treffend in der Epistemologie Kants deutlich – aber nicht nur. Die epistemologische Prämisse betrifft den subjektiven (menschlichen) *Erfahrungseindruck*.<sup>75</sup>

Durch die *metaphysische Prämisse* der Unerkennbarkeit Gottes, d.h. durch die negative Theologie, wird die göttliche Wirklichkeit der konkreten Beschreibbarkeit des Menschen entzogen. Keine Beschreibung der göttlichen Wirklichkeit, keine religiöse Lehre und auch keine Offenbarungsurkunde kann nun für sich beanspruchen, die (wenn auch nur teilweise) korrekte Beschreibung der göttlichen Wirklichkeit wiederzugeben. Sozusagen eröffnet die Unerkennbarkeit Gottes den entscheidenden Raum für eine pluralistische Position: Nur wenn Gott seinem Wesen nach unerkennbar ist, kann die Behauptung aufrecht erhalten werden, dass es sich bei den verschiedenen Gottesbildern in den Religionen lediglich um kulturell verschiedene Ausdrucksformen des einen (unerkennbaren) Gottes handelt. Sobald Gott auch nur teilweise erkannt werden könnte, würde auch sofort deutlich werden,

<sup>71</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 27. Vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 361.

<sup>72</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 27.

<sup>73</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 27.

<sup>74</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 31f.

<sup>75</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 31.

welche Religion Gott am treffendsten erkennt. Eine pluralistische Position wäre in diesem Fall ausgeschlossen.

Doch die metaphysische Prämisse reicht noch nicht aus für eine pluralistische Position. Nicht nur der *Erfahrungsgegenstand* ist in seiner Erkennbarkeit einer Begrenzung unterworfen, auch das *Erfahrungssubjekt* ist in seiner Erkenntnisfähigkeit beschränkt. Diese sozusagen zweite Beschränkung auf Seiten des menschlichen Subjekts liefert die epistemologische Basisprämisse. Die *epistemologische Prämisse* meint, dass „der Erkenntnisgegenstand im Erkenntnissubjekt immer auf die Weise des Erkenntnissubjekts gegeben ist“<sup>76</sup>. Oder mit anderen Worten ausgedrückt, dass der menschliche „Geist selbst einen positiven Beitrag zum Charakter der von ihm wahrgenommenen Umgebung leistet“<sup>77</sup>. Auf die religiöse Erfahrung übertragen, gibt es keine religiöse Erfahrung an sich, jede religiöse Erfahrung ist perspektivisch und selektiv. Mit dieser *epistemologischen Prämisse* wird der zweite entscheidende Raum für eine pluralistische Position geöffnet. Da es keine *reine* Erfahrung gibt, sondern Erfahrung immer von der historischen, soziokulturellen Umgebung geprägt ist, kann die göttliche Wirklichkeit nicht an sich erfahren werden. Die Erfahrung der göttlichen Wirklichkeit ist stets eine soziokulturell vermittelte, vom menschlichen Geist selbst geprägte Erfahrung.<sup>78</sup>

Die vorliegende Untersuchung befasst sich in erster Linie mit der *metaphysischen Prämisse* in den pluralistischen Entwürfen Hicks und Schmidt-Leukels. Die bisherigen Ausführungen im vorhergehenden Abschnitt haben gezeigt, dass die negative Theologie als metaphysische Basisprämisse fungiert und somit ein unverzichtbares Element in der Argumentation darstellt. Schmidt-Leukel und Hick greifen nach ihrer eigenen Interpretation mit der metaphysischen Prämisse eine genuin christliche Vorstellung auf, nämlich die Tradition der negativen Theologie. Die negative Theologie, im Sinn einer *apophatischen* Gottesidee, ist nach Schmidt-Leukel „eine Idee, die [...] von der überwältigenden Mehrzahl herausragender Vertreter der christlichen Tradition bejaht wurde“<sup>79</sup>. Stets verweisen Hick und Schmidt-Leukel auf die lange Tradition der negativen Theologie, welche diese im Christentum be-

<sup>76</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 31. Schmidt-Leukel rekurriert dabei auf THOMAS VON AQUIN, *STh II/II*, 1.2. Es handelt sich nach Schmidt-Leukel dabei um eine Einsicht, die von der Kognitionspsychologie, Wissenssoziologie und Wissenschaftstheorie grundsätzlich bestätigt wurde. Vgl. auch HICK, *A Religious Understanding of Religion*, 26f.

<sup>77</sup> HICK, *Religion*, 262.

<sup>78</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 360. Religiöse Erfahrung ist „immer eine begrifflich vermittelte und als solche vielfältige Erfahrung“. Vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, *Demonstratio Christiana*, 111f.

<sup>79</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 424.

sitzt. Die Unerkennbarkeit Gottes im Sinn der negativen Theologie findet sich nicht nur bei „radikaleren Vertretern“<sup>80</sup> einer apophatischen Gotteslehre, sondern auch bei den „Denkern des theologischen ‚mainstreams‘“<sup>81</sup> Mit einer Ablehnung dieser Denkkonzeption der negativen Theologie würde nicht nur eine unaufgebbare Sache der christlichen Theologie preisgegeben, sondern man würde sich auch in Widerspruch zu einer langen christlichen Tradition begeben.<sup>82</sup>

Die pluralistischen Ansätze Hicks und Schmidt-Leukels berücksichtigen jedoch nicht, dass es sich bei der negativen Theologie um eine durchaus *umstrittene Denkform* innerhalb der christlichen Theologie handelt. Gerade in jüngster Zeit ist die Denktradition der negativen Theologie in theologischen Arbeiten teils einer radikalen Kritik unterzogen worden. Exemplarisch greift diese Untersuchung fünf kritische Entwürfe theologischer Exponenten der Gegenwart auf und untersucht deren Kritik an der negativen Theologie. Einen solchen kritischen Entwurf haben folgende Theologen vorgelegt: Eberhard Jüngel, Hans-Urs von Balthasar, Wolfhart Pannenberg, Walter Kasper sowie Magnus Striet

Wird die Kritik dieser Autoren zusammengefasst und ihre Argumentation kumuliert, ist mit dem Konzept der negativen Theologie folgendes Problem verbunden: Wenn von negativer Theologie gesprochen wird, dann gilt es zu beachten, dass es nicht *die* negative Theologie gibt, sondern sich vielmehr unterschiedliche Traditionslinien von negativer Theologie herausgebildet haben. Eine breit rezipierte Tradition negativer Theologie ist dabei von besonderer Bedeutung: Es handelt sich um die Traditionslinie der *griechisch-neuplatonischen negativen Theologie*<sup>83</sup>. Die neuplatonische Traditionslinie negativer Theologie verlässt den biblisch-heilsgeschichtlichen Rahmen weitgehend und tritt als metaphysische Gotteskonzeption auf. Ihre Ursprünge reichen bis in die Vorsokratik zurück. Die entscheidende Prägung erhielt dieses Modell der negativen Theologie von der Philosophie Platons. Im Rahmen der Platon-Rezeption waren es vor allem die neuplatonischen Denker Proklos und Plotin, welche die Grundgedanken der negativen Theo-

<sup>80</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Sag- und Unsagbarkeit von Transzendenz*, 32.

<sup>81</sup> SCHMIDT-LEUKEL, *Sag- und Unsagbarkeit von Transzendenz*, 32.

<sup>82</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Die Nicht-Absolutheit des Christentums*, 169 (Endnote 37).

<sup>83</sup> *Neuplatonische negative Theologie*: Unter „neuplatonischer negativer Theologie“ wird eine der philosophischen Schule des Neuplatonismus entlehnte Denk- und Sprechform verstanden, welche von einer absoluten *Transzendenz*, *Unerkennbarkeit*, *Unbeschreibbarkeit* und *Unaussprechbarkeit* Gottes ausgeht. Auf die die Herkunft dieser Prädikate aus dem Neuplatonismus macht Hager aufmerksam. Vgl. HAGER, *Art. Neuplatonismus*, 341–363.



logie aufgriffen, ausbauten und erweiterten. Über die Rezeption des Neuplatonismus gelangte diese Form der negativen Theologie ins Christentum. Als Hauptvertreter dieser Traditionslinie negativer Theologie kann Pseudo-Dionysios Areopagita gelten.<sup>84</sup> Das Zentrum seiner Lehre von der negativen Theologie bildet der Satz, „dass die Negationen bei den göttlichen Dingen wahr, die positiven Aussagen hingegen der Verborgenheit der unaussprechlichen Geheimnisse unangemessen sind“<sup>85</sup>. Von Dionysios beeinflusst, greifen auch Thomas von Aquin, die Mystiker Meister Eckhart und Johannes vom Kreuz sowie Niklaus von Kues diese Traditionslinie negativer Theologie auf.<sup>86</sup> Einfach zusammengefasst führt eine Traditionslinie negativer Theologie von den Grundgedanken Platons<sup>87</sup> und dessen Rezeption durch Plotin<sup>88</sup> und Proklos über Pseudo-Dionysios zu Thomas von Aquin und weiteren mittelalterlichen Denkern. Es ist ein Kennzeichen dieses Modells negativer Theologie, dass ein gänzlich anderes Konzept der Unbegreiflichkeit Gottes vorliegt als in den biblischen Schriften. Bei der neuplatonisch-dionysischen negativen Theologie handelt es sich um ein religionsphilosophisches Konzept. Im Hintergrund dieser Traditionslinie steht ein metaphysisches Gottesbild, welches zur zeitgenössischen Strömung des Neuplatonismus vermittelnd wirken soll. Es sind vor allem vier konstitutive Elemente des christlichen Glaubens, die in dieser Gotteskonzeption nicht mehr adäquat denkbar sind: die *Freiheit*, die *Geschichtsfähigkeit*, die *Beziehungsfähigkeit* und die *Selbstmitteilung Gottes*.<sup>89</sup> Der neuplatonischen negativen Theologie

<sup>84</sup> Zu den einschlägigen Werken Pseudo Dionysius Areopagitas hinsichtlich der negativen Theologie zählen: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die himmlische Hierarchie/Über die kirchliche Hierarchie.*; PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die mystische Theologie und Briefe.*; PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Die Namen Gottes.*; PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum I.*; PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum II.*

<sup>85</sup> PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Über die himmlische Hierarchie/Über die kirchliche Hierarchie*, CH II, 3; 141 (S. 32). [Im Original: PSEUDO-DIONYSIUS AREOPAGITA, *Corpus Dionysiacum II*, CH II, 3; 141 (S. 13)].

<sup>86</sup> Die Studie von Westerkamp bietet einen guten Überblick über die Abhängigkeit der Vertreter negativer Theologie pseudo-dionysischer Provenienz untereinander. WESTERKAMP, *Via negativa*.

<sup>87</sup> Zu den einschlägigen Werken Platons hinsichtlich der negativen Theologie zählen: PLATON, *Der Staat.*; PLATON, *Briefe.*; PLATON, *Symposion*.

<sup>88</sup> Zu den einschlägigen Werken Plotins hinsichtlich der negativen Theologie zählen die *Enneaden*. PLOTIN, *Enneads*.

<sup>89</sup> Es sind u.a. diese vier Elemente, welche auch Striet in seiner Studie als Kritik gegen die neuplatonische negative Theologie vorträgt. Vgl. STRIET, *Offenbares Geheimnis*, 147–151. Vgl. auch HONNENFELDER, *Christliche Theologie als „wahre Philosophie“*, 64.

steht die *biblische negative Theologie*<sup>90</sup>, d.h. die Lehre von der Verborgenheit Gottes gegenüber. Zentral für diese „biblische“ negative Theologie ist der Begriff der Selbstoffenbarung Gottes.

Die vorliegende Untersuchung stellt nun die These in den Raum, dass die pluralistische Religionstheorie ausschließlich das neuplatonische Modell der negativen Theologie aufgreift. Mit dieser Rezeption der neuplatonischen negativen Theologie sind jedoch für die pluralistische Religionstheorie zwei Grundprobleme verbunden: (1) Die neuplatonische negative Theologie leidet an immanenten Problemen, d.h. sie ist nicht ohne Weiteres mit dem biblischen Gottesverständnis zu vermitteln. Mit der Auf- und Übernahme der neuplatonischen negativen Theologie erbt die pluralistische Religionstheorie auch alle Probleme, welche mit dieser Gotteslehre verbunden sind. Gewissermaßen bürden sich Hick und Schmidt-Leukel das „aporetische Erbe“ der negativen Theologie auf.<sup>91</sup> (2) Die neuplatonische negative Theologie ist ihrer Herkunft nach keine genuin christliche Vorstellung, d.h. die Basisprämisse der pluralistischen Religionstheorie ist letztlich im Kern eine nicht-christliche Denkfigur, womit auch die pluralistische Religionstheorie nicht als eine christliche Religionstheologie bezeichnet werden kann.

Die Untersuchung versteht sich als Forschungsbeitrag zur Religionstheologie. Ihr Ziel ist die Formulierung einer Kritik an der pluralistischen Religionstheorie. Die vorliegende Studie unterscheidet – in Anlehnung an Perry Schmidt-Leukel – zwei Arten von Kritiken an der pluralistischen Religionstheorie: eine *innere Kritik* und eine *äußere Kritik*.<sup>92</sup> Die *innere Kritik* setzt bei der Konsistenz und Kohärenz der pluralistischen Religionstheorie an. Eine solche Kritik versucht zu zeigen, dass die Theorie in sich inkonsistent bzw. inkohärent ist und somit an inneren Widersprüchen leidet. Demgegenüber setzt die *äußere Kritik* bei der Vereinbarkeit der pluralistischen Religionstheorie mit dem Selbstverständnis der Religionen an. Diese Art von Kritik versucht zu zeigen, dass die pluralistische Religionstheorie nicht ohne tiefgreifende Modifikationen im Selbstverständnis einer einzelnen Religion vertretbar ist.

<sup>90</sup> Unter „biblischer negativer Theologie“ wird in dieser Arbeit die am biblisch-heilsgeschichtlichen Verständnis orientierte Lehre von der Verborgenheit Gottes verstanden.

<sup>91</sup> In Anlehnung an den Ausdruck „Kants aporetisches Erbe“, welches Hick sich durch die Rezeption der kantischen Epistemologie aufgebürdet haben soll. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 411.

<sup>92</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Religiöse Vielfalt als theologisches Problem*, 14. Vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 407f.

Die vorliegende Untersuchung setzt bei beiden Arten von Kritik an: Einerseits versucht die Arbeit anhand einer inneren Kritik zu zeigen, dass mit der Übernahme der griechisch-neuplatonischen negativen Theologie die pluralistische Religionstheorie auch alle immanenten Probleme dieser philosophischen Konzeption erbt und damit einhergehend die innere Konsistenz der Theorie leidet. Zugleich setzt die Arbeit andererseits auch bei der äußeren Kritik an. Die Untersuchung soll zeigen, dass die neuplatonische negative Theologie ihrer Herkunft wie auch ihrem Wesen nach keine christliche Lehre ist und so in einem unaufhebbaaren Widerspruch zum christlichen Gottesbild steht. Einige der gewonnen Erkenntnisse sind nicht neu und wurden bereits diskutiert. So wurde beispielsweise in der wissenschaftlichen Diskussion auf den Wegfall der Selbstoffenbarung Gottes<sup>93</sup> oder die Beziehungsunfähigkeit der transzendenten Wirklichkeit<sup>94</sup> im Rahmen der pluralistischen Religionstheorie hingewiesen. Der vorliegenden Untersuchung gelingt es jedoch, diese und weitere Kritikpunkte neu und auf eine andere Art zu begründen.

Die Gliederung der Arbeit wird durch die in dieser Untersuchung vertretene These weitgehend vorgegeben. Folgender Aufbau bietet sich denn auch für die vorliegende Studie an: In einem *ersten Schritt* stehen die beiden pluralistischen Entwürfe Hicks und Schmidt-Leukels als *Fallstudien* im Zentrum der Betrachtung. Dabei werden beide Entwürfe zunächst ihrer Intention nach rekonstruiert. Im Anschluss an diese kritische Rekonstruktion wird jeweils die Frage nach dem *Modell* negativer Theologie gestellt, welches Hick wie auch Schmidt-Leukel rezipieren bzw. für ihre pluralistische Religionstheorie fruchtbar machen, sowie nach der *Funktion* gefragt, welche die negative Theologie in der pluralistischen Religionstheorie übernimmt. In einem *zweiten Schritt* steht die *negative Theologie* – oder präziser ausgedrückt die Kritik an der negativen Theologie – im Fokus der Untersuchung. Wie bereits erwähnt wurde in der neueren systematischen Theologie immer wieder Kritik an der Denkform der negativen Theologie geübt. Die wesentlichen Kritikpunkte werden anhand von fünf theologischen Entwürfen herausgearbeitet und rekonstruiert. In einem *dritten Schritt* wird die Kritik an der negativen Theologie auf die pluralistische Religionstheorie übertragen, d.h. die pluralistischen Entwürfe Hicks und Schmidt-Leukels werden mit der Kritik an der negativen Theologie konfrontiert. In einem abschließenden *vierten Schritt* wird eine Auswertung vorgenommen.

<sup>93</sup> Vgl. z.B. KUSCHEL, *Christologie und Pluralistische Religionstheologie*, 491.

<sup>94</sup> Vgl. z.B. WIERTZ, *Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religionstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie*, 396.

## II. Teil: Fallstudie

### 3. John Hick

#### 3.1 Kapitelübersicht

In diesem *zweiten Teil* der Arbeit stehen zwei religionstheologische *Fallstudien* im Zentrum der Betrachtung. In dieser ersten Fallstudie steht mit *John Hick* sozusagen der „Stammvater“<sup>1</sup> der pluralistischen Religionstheorie im Fokus. Hick ist ein Vertreter der pluralistischen Religionstheorie, der gewissermaßen repräsentativ für diese Denkrichtung stehen kann.<sup>2</sup> Obwohl schon sehr viel über Hick gearbeitet wurde, erscheint es sinnvoll, seinen Entwurf einer detaillierten systematischen Analyse zu unterziehen. Dies hauptsächlich aus folgenden Gründen: (1) Hick hat die Ausformulierung der pluralistischen Religionstheorie maßgeblich geprägt. Seine Bedeutung für die pluralistische Religionstheorie ist deshalb nicht zu unterschätzen.<sup>3</sup> (2) Hick kann als „Vater“ der pluralistischen Religionstheorie stellvertretend für weitere Denker dieser religionstheologischen Position stehen. Seine Grundgedanken finden sich auch bei seinen Schülern. Viele pluralistische Denker wurden direkt oder zumindest indirekt durch Hick beeinflusst. (3) Hicks Gesamtwerk wurde – soweit es diese Untersuchung überblicken kann – noch nicht unter der Leitperspektive der negativen Theologie ausgewertet. Eine Betrachtung unter der Fragestellung der negativen Theologie erscheint sinnvoll, weil sie neue Erkenntnisse liefern kann.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, Perry, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, 355. Schmidt-Leukel bezeichnet W. C. Smith und John Hick als „Väter“ der pluralistischen Religionstheorie.

<sup>2</sup> Auch für Kasper kann Hick „als profiliertester Vertreter [...] gewissermaßen exemplarisch“ für die pluralistische Religionstheorie stehen. Vgl. KASPER, *Die Kirche angesichts der Herausforderung der Postmoderne*, 655. Und auch Dirscherl bezeichnet Hick als „prominentesten Vertreter der pluralistischen Religionstheologie“. DIRSCHERL, *Die besondere Nähe zwischen Judentum und Christentum als Anfrage an die pluralistische Religionstheologie*, 495.

<sup>3</sup> Vgl. dazu die Einschätzung von Schmidt-Leukel: Hick hat „der systematischen Formulierung einer pluralistischen Religionstheologie Kontur und Kohärenz verliehen“. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 339.

<sup>4</sup> Die Forschungsarbeiten über John Hick sind heute kaum mehr zu überblicken. Im deutschsprachigen Raum sind es in erster Linie folgende größere Forschungsarbeiten, die sich mit John Hick befassen: KOZIEL, *Kritische Rekonstruktion der Pluralistischen Religionstheologie John Hicks vor dem Hintergrund seines Gesamtwerks.*; HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religion.*; JOSWOWITZ-SCHWELLENBACH, *Zwischen Chalcedon und Birmingham.*; GÄDE, *Viele Religionen – ein Wort Gottes.*; SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen.*; MENKE, *Die Einzigkeit Jesu Christi im Horizont der Sinnfrage.*; GERTH, *Theologie im Angesicht der Religionen.*

Diese erste Fallstudie gliedert sich wie folgt: In einem *ersten* Schritt werden einige einleitende Bemerkungen gegeben zu Hicks Bedeutung für die pluralistische Religionstheorie, zu dessen Werkentstehung und wissenschaftlichen Entwicklung. In einem *zweiten* Schritt wird Hicks Religionstheologie unter der Leitperspektive des religiösen Pluralismus der Gegenwart dargestellt, d.h. der Intention Hicks entsprechend nachgezeichnet, womit der sachlogische Zusammenhang zwischen der negativen Theologie und der pluralistischen Religionstheorie aufgezeigt wird. In einem *dritten* Schritt steht die negative Theologie in Hicks Entwurf im Zentrum der Betrachtung. Dabei werden zwei Fragen besonders beleuchtet: einerseits die Frage nach der *Funktion* der negativen Theologie und andererseits die Frage nach dem *Modell* der negativen Theologie im Entwurf Hicks. In einem abschließenden *vierten* Schritt wird die Argumentation einer Kritik unterzogen. Zwar kann im Rahmen dieser Untersuchung nicht annähernd ein umfassender Forschungsüberblick gegeben werden, dennoch soll nicht darauf verzichtet werden, die einzelnen Prämissen und Argumentationsschritte der pluralistischen Hypothese einer Kritik zu unterziehen.

Die Darstellung der pluralistischen Religionstheorie erfolgt in diesem Kapitel der Intention Hicks, d.h. zunächst soweit als möglich wertfrei. Das meint, alle Themen werden dem Selbstverständnis Hicks entsprechend rekonstruiert und dargestellt. Es ist das Recht eines jeden Autors, zunächst einmal seinem Grundverständnis nach und ohne interpretatorische Verzerrung zur Sprache zu kommen. Eine kritische Diskussion der Gedanken Hicks findet sich erst im letzten Kapitel dieser Fallstudie.

### 3.2 *Werk und Entwicklung*

Den *Ausgangspunkt* des religionstheologischen Werkes Hicks bilden in *philosophischer* Hinsicht *offene Sachfragen* im Rahmen der Religionsphilosophie<sup>5</sup> (in erster Linie Fragen der Epistemologie) und in *theologischer* Hinsicht die *ganz praktische interreligiöse Arbeit* sowie die Begegnung mit Anhängern nicht-christlicher Religionen.<sup>6</sup> Besonders stark geprägt wurde Hick nach eigenen

<sup>5</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, 356. Vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, *Zum Gesamtwerk von John Hick*, 192.

<sup>6</sup> Vgl. HICK, *Gott und seine vielen Namen*, 20. Vgl. auch SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, 356. Nach Bernhardt stützen sich fast alle Vertreter der pluralistischen Religionstheorie in „ihre Argumentation auf intensive Kontakte mit anderen Weltreligionen“ und „gehen in wesentlich stärkerem Maße von

Angaben vom Religionswissenschaftler Wilfred Cantwell Smith.<sup>7</sup> Hick sieht seinen pluralistischen Entwurf als Überwindung des Inklusivismus, welcher zwar selbst wiederum den Exklusivismus überwunden hat, letztlich aber doch nur als vorübergehende Erklärung im Sinn eines Epizyklus dient und durch das pluralistische Paradigma abgelöst werden muss.<sup>8</sup> Folgende Werke können repräsentativ für Hicks wissenschaftliche Entwicklung stehen:<sup>9</sup>

In seiner Dissertation *Faith and Knowledge*<sup>10</sup> (1. Aufl. 1957) setzt sich Hick u.a. mit der *Rationalität des religiösen Glaubens* und der *Religionskritik des logischen Positivismus* auseinander. Im Zentrum der Untersuchung steht dabei die Bestimmung des Glaubens als das interpretative Element der religiösen Erfahrung sowie die Kognitivität der religiösen Sprache.<sup>11</sup> In *Evil and the God of Love*<sup>12</sup> (1. Aufl. 1966) steht das *Theodizee-Problem* im Fokus der Betrachtung. Nicht nur die Religionskritik des logischen Positivismus, sondern auch die Frage nach dem Leiden in der Welt zieht die Rationalität des religiösen Glaubens in Zweifel. Hick kommt zum Ergebnis, dass die Erfahrung des Übels in der Welt angesichts eines allmächtigen und allgütigen Gottes zwar ein nicht lösbares Problem darstellt, jedoch nicht von vornherein gegen die

der Religionsgeschichte aus, als es kontinentaleuropäische Theologen zu tun pflegen“.  
Vgl. BERNHARDT, *Zur Diskussion um die Pluralistische Theologie der Religionen*, 181.

<sup>7</sup> Vgl. HICK, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*, 304. Vgl. auch HICK, *Gott und seine vielen Namen*, 20f.; HICK, *An Interpretation of Religion*, XVIIIff.; HICK, *Problems of Religious Pluralism*, 28–31. Einen sehr guten Einblick in die wissenschaftliche Entwicklung Hicks gibt seine Autobiographie HICK, *An Autobiography*. sowie HICK, *A Personal Note*, 139–145. Zur persönlichen bzw. wissenschaftlichen Entwicklung Hicks vgl. auch HELLER, *John Hicks Projekt einer religiösen Interpretation der Religionen*, 56–59.

<sup>8</sup> Vgl. HICK, *Wahrheit und Erlösung im Christentum und in anderen Religionen*, 120. Vgl. auch HICK, *Gott und seine vielen Namen*, 21.; HICK, *Religious Pluralism and Absolute Claims*, 52f.

<sup>9</sup> Als weitere einschlägige Werke Hicks können gelten: HICK, *Christianity at the Centre.*; HICK, *The Rainbow of Faiths.*; HICK, *The Metaphor of God Incarnate.*; HICK, *The Myth of God Incarnate.*; HICK, *Death and Eternal Life.*; HICK, *Between Faith and Doubt.*; HICK, *The fifth dimension.*; HICK, *The new frontier of religion and science.*; HICK (Hg.), *Truth and Dialogue.*

Eine Sammlung von einschlägigen Aufsätzen John Hicks bietet: BADHAM (Hg.), *A John Hick Reader*. Weitere Textsammlungen bieten: HICK, *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion.*; HICK, *Dialogues in the Philosophy of Religion.*; HICK, *Problems of Religious Pluralism.*

Einen guten Überblick über die Werkentwicklung Hicks bietet SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, 354–370. Bibliographien über Hick bieten: HICK, *Gott und seine vielen Namen*, 210–213. D’COSTA, *John Hick’s Theology of Religions*, 215–231.; SHARMA, *God, Truth and Reality*, 247–265.; CHESTER, *A Question of Final Belief*, 175–182.

<sup>10</sup> HICK, *Faith and Knowledge*.

<sup>11</sup> Zur Auseinandersetzung Hicks mit dem logischen Positivismus vgl. auch HICK, *Eschatological Verification Reconsidered*, 110–128.; HICK, *Theology and Verification*, 68–87.

<sup>12</sup> HICK, *Evil and the God of Love*.

Rationalität des religiösen Glaubens stehen muss. In *Arguments for the Existence of God*<sup>13</sup> (1. Aufl. 1970) geht Hick die Frage nach der Rationalität des religiösen Glaubens von den Gottesbeweisen her an. Die Untersuchung liefert den Befund, dass trotz fehlender Beweisbarkeit die Existenz Gottes und damit verbunden die religiöse Erfahrung des Menschen als rational berechnete Hypothese gelten kann. Die pluralistische Hypothese entwickelt Hick ab 1970 in mehreren Aufsätzen, welche mehrheitlich in den folgenden vier Sammelbänden enthalten sind:<sup>14</sup> *God and the Universe of Faiths*<sup>15</sup>, *God Has Many Names*<sup>16</sup>, *The Second Christianity*<sup>17</sup>, *Problems of Religious Pluralism*<sup>18</sup>. Mit der pluralistischen Hypothese versucht Hick eine Antwort zu geben auf den religionskritischen Einwand des *religiösen Pluralismus* im Rahmen einer religions-globalen Interpretation von Religion. Zweifellos das religionstheologische Hauptwerk John Hicks bildet *An Interpretation of Religion*<sup>19</sup>. Hick vertieft darin seine Überlegungen zur Rationalität des religiösen Glaubens, zur Epistemologie sowie zur kognitivistischen Interpretation der religiösen Rede. Das Werk hat weltweites Echo ausgelöst und zählt mit Sicherheit zu den herausragenden Werken der Religionsphilosophie des vergangenen Jahrhunderts.<sup>20</sup>

Die Werkübersicht zeigt, dass sich Hicks theologisches Werk anhand von drei *kritischen Anfragen an die moderne Theologie* strukturieren lässt: (1) die kritischen Anfragen des logischen Positivismus, (2) die naturalistisch-atheistische Religionskritik (Theodizee-Problem) sowie (3) der religiöse Pluralismus. Leitend für die Theologie Hicks zur Lösung dieser Fragen sind da-

<sup>13</sup> HICK, *Arguments for the Existence of God*. Zu den Gottesbeweisen vgl. auch HICK, *The Existence of God*.

<sup>14</sup> Vgl. SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, 356.

<sup>15</sup> HICK, *God and the Universe of Faiths*.

<sup>16</sup> HICK, *God Has Many Names*.

<sup>17</sup> HICK, *The Second Christianity*.

<sup>18</sup> HICK, *Problems of Religious Pluralism*. In diesem Sammelband setzt sich Hick auch mit den Einwänden gegen die pluralistische Hypothese auseinander. Dieser Band empfiehlt sich deshalb als gute Einführung in das Denken John Hicks. Der darin enthaltene Essay *A Philosophy of Religious Pluralism* gibt eine sehr gute Zusammenfassung über die pluralistische Hypothese. Vgl. HICK, *A Philosophy of Religious Pluralism*.; HICK, *Eine Philosophie des religiösen Pluralismus*.

<sup>19</sup> HICK, *An Interpretation of Religion*. Vgl. auch KNITTER, Rezension zu: ‚Hick, John: *An Interpretation of Religion*. *Human Response to the Transcendent*‘, 225–227.

<sup>20</sup> Schmidt-Leukel zählt Hicks Werk „*An Interpretation of Religion*“ „zweifelloso zu den herausragenden theologischen Arbeiten dieses Jahrhunderts“. SCHMIDT-LEUKEL, *Das Pluralistische Modell in der Theologie der Religionen*, 356. Ein weiteres religionsphilosophisches Standardwerk bildet Hicks Einführung in die Religionsphilosophie *Philosophy of Religion*, welche mittlerweile in vier, stets neu verfassten Auflagen erschienen ist. Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>2</sup>.; HICK, *Philosophy of Religion*<sup>4</sup>.



bei zwei *Grundsatzfragen*: (1) Die Frage nach der *Rationalität des religiösen Glaubens* und (2) die Frage nach der *rechten Deutung der religiösen Erfahrung*.

Hicks Gesamtwerk beeindruckt durch seine Systematik und Kohärenz in der Darstellung. In mancher Hinsicht kann sein Entwurf als monumental gelten.<sup>21</sup> Hicks Werk sticht nicht nur hinsichtlich des verarbeiteten Materials hervor. Hicks herausragende argumentative Fähigkeit besteht auch darin, jeweils auf die drängenden Fragen einzugehen und dabei einen hohen systematischen Anspruch mit einer stringenten Begrifflichkeit an den Tag zu legen.<sup>22</sup> Hicks theologisches Arbeiten richtet sich nach den Fragen und nicht nach den Antworten. Immer wieder ist er auf kritische Anfragen gegenüber seinem Entwurf eingegangen und hat so seine religionstheologische Position ständig weiterentwickelt.<sup>23</sup>

### 3.3 Die pluralistische Religionstheorie John Hicks

In diesem Kapitel steht nun die pluralistische Religionstheorie John Hicks im Fokus der Darstellung.<sup>24</sup> Die ersten beiden Kapitel befassen sich mit der Epistemologie bzw. Phänomenologie Hicks, während sich das dritte Kapitel dann der (Pluralistischen) Religionstheologie widmet. In jedem der drei Themenbereiche (Epistemologie, Phänomenologie und Religionstheologie) geht Hick ganz bestimmten Fragen nach, anhand deren auch die Kapitel strukturiert sind.

(1) Die grundlegende Fragestellung der hickschen *Epistemologie* bildet die Frage nach der Rationalität des religiösen Glaubens. Es gilt dabei zu beach-

<sup>21</sup> Koziel bezeichnet den religionstheologischen Entwurf Hicks als das wohl „profilier-  
teste und ausgereifteste Konzept eines solchen [religionstheologischen, U.F.] Pluralis-  
mus“. KOZIEL, *Die Aufhebung der Soteriologie in Religionstheologie*, 523.

<sup>22</sup> Vgl. dazu auch die Einschätzung von DANZ, *Einführung in die Theologie der Religionen*,  
154.

<sup>23</sup> Dem Urteil von Wiertz kann nur zugestimmt werden: „Hicks Entwurf einer PTR stellt  
einen beeindruckenden Versuch einer theologischen Interpretation des Phänomens  
der Vielfalt der Religionen dar.“ WIERTZ, *Eine Kritik an John Hicks pluralistischer Religi-  
onstheologie aus der Perspektive der philosophischen Theologie*, 393.

<sup>24</sup> Die Argumentation Hicks wird nachfolgend dem Hauptwerk „*An Interpretation of Re-  
ligion*“ (dt. „*Religion*“) nachgezeichnet. Eine Vermischung von unterschiedlichen Etap-  
pen der Werkentstehung und Interpretationsebenen wird so vermieden. Ergänzungen  
aus anderen Werken fließen selbstverständlich auch ein, diese finden sich hauptsäch-  
lich in den Fußnoten. Eine gute Zusammenfassung der Gedanken Hicks bietet die Ein-  
leitung dieses Werkes: Vgl. HICK, *An Interpretation of Religion*, 1–17. Sowie: HICK, *A  
Philosophy of Religious Pluralism*, 161–177. (Erstdruck: HICK, *A Philosophy of Religious  
Pluralism*, 28–45. Deutsche Übersetzung: HICK, *Eine Philosophie des religiösen Pluralis-  
mus*, 304–318.).

ten, dass Hick im Rahmen der religiösen Epistemologie einen kritischen Realismus vertritt. Die Grundfragen in der Epistemologie lauten demnach: *Ist es vernünftig, eine religiöse Überzeugung zu vertreten? Welchen epistemologischen Stellenwert haben religiöse Erfahrungen?*

(2) Leitend für die *Phänomenologie* Hicks ist das Projekt einer religiösen Interpretation von Religion. Die Grundsatzfrage dabei lautet: *Wie wird das Phänomen und das Wesen der Religion bestimmt?*

(3) Die pluralistische *Religionstheologie* baut auf den Überlegungen zur Epistemologie und Phänomenologie auf – sie ist gewissermaßen die Folge aus diesen Erkenntnissen. Sie gibt auf die Problematik der divergierenden Wahrheitsansprüche der Religionen, d.h. auf das sogenannte apologetische Problem, eine Antwort. Dementsprechend lautet die Frage: *Wie kann es vernünftig sein, angesichts der divergierenden Wahrheitsansprüche der Religionen, eine religiöse Überzeugung zu vertreten?*<sup>25</sup>

Die Dreiteilung der Gliederung in die Themen Epistemologie, Phänomenologie und pluralistische Hypothese findet sich im Grundzug auch in Hicks Hauptwerk „*An Interpretation of Religion*“ und erweist sich auch für diese Arbeit als eine stimmige Gliederung.<sup>26</sup> Die nachfolgende Darstellung der pluralistischen Religionstheorie John Hicks muss sich in allen Belangen kurz fassen und kann nicht alle Aspekte beleuchten. So muss beispielsweise die Christologie Hicks ausgeklammert werden.<sup>27</sup>

### 3.3.1 Die Epistemologie Hicks

Wie bereits angetönt setzt sich Hick in seiner Epistemologie<sup>28</sup> mit der Grundsatzfrage nach der (Un-)Vernünftigkeit des religiösen Glaubens aus-

<sup>25</sup> Es geht beim apologetischen Problem um den religionskritischen Einwand, „ob nicht die widersprüchliche Vielfalt religiöser Erfahrungen und dementsprechender Glaubensvorstellungen die Annahme einer universalen Offenbarung eindeutig widerlegt“. SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 351. Dazu Hick: „Can the Eternal One be at once the Adonai of Judaism, the Father of Jesus Christ, the Allah of Islam, the Krishna and the Shiva of theistic Hinduism, the Brahman of advaitic Hinduism, the Dharmakaya or the Shunyata of Mahayana Buddhism, and the Nirvana of Theravada Buddhism?“ HICK, *Pluralism and the Reality of the Transcendent*, 47. Die Stelle verdankt sich SCHMIDT-LEUKEL, *Theologie der Religionen*, 351.

<sup>26</sup> Vgl. HICK, *An Interpretation of Religion*, vii-xi (Introduction).

<sup>27</sup> Zur Christologie John Hicks empfehlen sich folgende Texte: HICK, *An Inspiration Christology*, 35–57.; HICK, *Jesus and the World Religions*, 106–125. (Dt.: HICK, *Jesus und die Weltreligionen*, 48–71.); HICK, *The Metaphor of God Incarnate*.; HICK (Hg.), *The Myth of God Incarnate*. (Dt.: HICK (Hg.), *Wurde Gott Mensch?*); HICK, *The Logic of God Incarnate*, 58–76.

<sup>28</sup> Zu den grundlegenden Werken Hicks zur Epistemologie gehören: HICK, *Faith and Knowledge*.; HICK, *Philosophy of Religion*<sup>4</sup>.; HICK, *Arguments for the Existence of God*.;

einander. Es geht ihm um die Frage, *ob es rational gerechtfertigt sei, eine religiöse Überzeugung zu vertreten.*<sup>29</sup> Die Antwort Hicks auf diese Frage sei hier schon vorweggenommen: Es ist für einen religiösen Menschen durchaus vernünftig, seinen religiösen Erfahrungen zu trauen und an die Existenz Gottes zu glauben.<sup>30</sup> Hick erbringt in seiner Epistemologie folglich den Aufweis, dass der Akt des religiösen Glaubens rational gerechtfertigt sei, was aber nicht heißt, dass der religiöse Glaube rational geboten sei.<sup>31</sup>

Der Ausgangspunkt der Argumentation Hicks bildet das Faktum der *systematischen Mehrdeutigkeit der Welt.*<sup>32</sup> Dies meint: Aus menschlicher Sicht kann die Welt sowohl *religiös (theistisch)* wie auch *nichtreligiös (naturalistisch/atheistisch)* gedeutet werden.<sup>33</sup> Die Ereignisse, die Phänomene und Konstellationen in der menschlichen Geschichte lassen sich sowohl nichtreligiös als auch religiös verstehen und deuten. Es stellt sich jedoch die Frage nach der Rationalität beider Ansichten.<sup>34</sup> Dazu Hick:

„Dass die Welt heute sowohl theistisch als auch naturalistisch oder atheistisch erfahren wird, ist eine offensichtliche Tatsache, die kaum jemand bestreiten dürfte. Strittig ist dagegen die Frage, ob sich diese verschiedenen Erfahrungsmodi gleichermaßen rational verteidigen lassen. Es wird ja von manchen behauptet, dass die Existenz oder Nichtexistenz Gottes als sicher bewiesen werden könne oder zumindest nachweislich wahrscheinlicher sei als das Gegenteil. Demzufolge ist die religiöse Mehrdeutigkeit der Welt, insofern sie sowohl theistische als auch naturalistische Reaktion erlaubt, keineswegs universell akzeptiert, und diese Mehrdeutigkeit muss bewiesen werden, indem man zeigt, dass die verschiedenen philosophischen Argumente auf beiden Seiten nicht schlüssig sind.“<sup>35</sup>

Es geht Hick zunächst in einem ersten Schritt um die Prüfung der rationalen Vertretbarkeit des *Theismus* sowie des *Naturalismus* (Nicht-Theismus, Atheismus).<sup>36</sup>

*Die rationale Vertretbarkeit des Theismus* bzw. die Rationalität der religiösen Deutung der Welt versuchen vor allem die Gottesbeweise aufzuzeigen.

---

HICK, *Christianity at the Centre*. Einen Überblick über die Epistemologie Hicks bietet: HICK, *Religion*, 144–252.

<sup>29</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 230f.

<sup>30</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 231.

<sup>31</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 251.

<sup>32</sup> Vgl. HICK, *Between Faith and Doubt*, 1–12.

<sup>33</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 86.

<sup>34</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 86–88.

<sup>35</sup> HICK, *Religion*, 87f.

<sup>36</sup> Vgl. HICK, *Between Faith and Doubt*, 13–20.

Die Frage nach dem Aufweis des religiösen Charakters der Welt führt unweigerlich zu den Gottesbeweisen. Hick prüft in der Folge die klassischen Gottesbeweise auf ihre Stichhaltigkeit.<sup>37</sup> Hick diskutiert den ontologischen Gottesbeweis<sup>38</sup>, den kosmologischen Gottesbeweis<sup>39</sup>, den teleologischen Gottesbeweis (Design-Argument des zeitgenössischen wissenschaftlichen Theismus)<sup>40</sup>, das Wahrscheinlichkeitsargument<sup>41</sup>, den moralischen Gottesbeweis<sup>42</sup> sowie den Wunderbeweis<sup>43</sup>. Hick kommt zum Ergebnis: Keiner dieser Gottesbeweise ist schlüssig und vermag die religiöse Interpretation der Welt zweifelsfrei aufzuzeigen.<sup>44</sup> Für Hick scheitern alle Gottesbeweise. Dieser Befund bedeutet nun aber nicht, dass auch der Theismus scheitert. Vielmehr führt der Befund Hick zu einer weiteren Frage: Ist es trotz der Unbeweisbarkeit Gottes immer noch vernünftig, an die Existenz Gottes zu glauben?<sup>45</sup> Hick kommt zum Schluss, dass obwohl die Existenz Gottes nicht bewiesen werden kann, es trotzdem möglich ist, die Rationalität einer religiösen Überzeugung zu rechtfertigen. Oder anders ausgedrückt: Es ist rational gerechtfertigt zu glauben, dass Gott existiert.<sup>46</sup> Der argumentative Aufweis dieser Meinung ist in den nachfolgenden Kapiteln Gegenstand der Untersuchung und Darstellung.

Die rationale Vertretbarkeit des Naturalismus bzw. die Erklärungen, welche den naturalistischen (nicht-theistischen) Charakter der Welt zu erweisen suchen<sup>47</sup>, wird nach Hick hauptsächlich durch vier Argumente gestützt:<sup>48</sup> durch die soziologische Religionstheorie<sup>49</sup>, durch die psychologische Religi-

<sup>37</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 88–125.

<sup>38</sup> Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>4</sup>, 15–20. Vgl. HICK, *Religion*, 88–93.

<sup>39</sup> Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>4</sup>, 20–23. Vgl. HICK, *Religion*, 93f.

<sup>40</sup> HICK, *Religion*, 95–109. Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>2</sup>, 23–26.

<sup>41</sup> Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>4</sup>, 26–28. Vgl. HICK, *Religion*, 97–104; 120–125.

<sup>42</sup> Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>4</sup>, 28f. Vgl. HICK, *Religion*, 110–113.

<sup>43</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 113–119.

<sup>44</sup> Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>2</sup>, 30. „From this discussion, it is evident that the writer's own conclusion concerning the theistic proofs is negative. None of the arguments which we have examined seems qualified to compel belief in God in the mind of one who lacks that belief.“ Vgl. auch HICK, *Rational Theistic Belief without Proofs*, 49–67.

<sup>45</sup> Vgl. HICK, *Rational Theistic Belief without Proofs*, 56. „The question is not whether it is possible to prove, starting from zero, that God exists; the question is whether religious man, given the distinctively religious form a human existence which he participates, is properly entitled as a rational person to believe what he does believe.“

<sup>46</sup> Vgl. HICK, *Rational Theistic Belief without Proofs*, 56f. „Thus our question resolves itself into one about the theist's right, given his distinctively religious experience, to be certain that God exists.“

<sup>47</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 126–139.

<sup>48</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 126–141.

<sup>49</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 130–133. Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>2</sup>, 31–34.

onstheorie<sup>50</sup>, durch den Fortschritt der naturwissenschaftlichen Erkenntnisse<sup>51</sup> sowie durch das Theodizee-Problem<sup>52</sup>. Letztlich stehen hinter diesen naturalistischen Argumenten zwei Grundeinwände: Einerseits versucht das *negative Argument* aufzuweisen, dass die religiöse Überzeugung überflüssig ist. Gemäß dieser Ansicht lässt sich die Welt besser ohne Rückgriff auf die Religion erklären. Und andererseits das *positive Argument*, welches den Aufweis zu erbringen versucht, dass es Aspekte in der Welt gibt, die mit einer religiösen Deutung in einem unlösbaren Widerspruch stehen.<sup>53</sup> Zu den positiven Argumenten zählt die Theodizee, welche für Hick das argumentativ stärkste Gewicht gegen eine religiöse Interpretation der Welt besitzt. Hick hat sich deshalb intensiv mit der Theodizeefrage auseinandergesetzt.<sup>54</sup> Hick kommt (analog zu den theistischen Argumenten) zum Ergebnis, dass auch die naturalistischen Argumente keinen zwingenden Schluss auf den naturalistisch-atheistischen Charakter der Welt zulassen. Die Argumente für eine naturalistische Deutung der Welt verlaufen folglich parallel zu jenen Beweisen einer religiösen Interpretation.<sup>55</sup> Analog zur religiösen Interpretation der Welt lässt sich auch die nichtreligiös-naturalistische Interpretation der Welt nicht als zwingend stichhaltig zu erweisen. Zudem kann weder dem Theismus noch dem Atheismus eine höhere Wahrscheinlichkeit zugesprochen werden.<sup>56</sup> Hick kommt zum Schluss, dass die Welt hinsichtlich ihrer Deutung systematisch mehrdeutig ist.

„Es scheint also, dass die Welt ihre unergründliche Mehrdeutigkeit behält. In manchen Aspekten lädt sie zu einer religiösen Reaktion ein, in anderen verweigert sie sich ihr. Sie erlaubt eine religiöse Überzeugung ebenso wie eine naturalistische, doch ist in beiden Fällen die jeweils gegenteilige Möglichkeit gegenwärtig, die sich niemals exorzieren lässt. Eine realistische Analyse religiösen Glaubens und religiöser Erfahrung und jegliche realistische Verteidigung der Rationalität

<sup>50</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 127–130. Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>2</sup>, 34–36.

<sup>51</sup> Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>2</sup>, 43–46.

<sup>52</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 134–139; Vgl. HICK, *Philosophy of Religion*<sup>2</sup>, 36–43.

<sup>53</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 126.

<sup>54</sup> Zu den einschlägigen Publikationen hinsichtlich der Theodizee Hicks zählen: HICK, *Evil and the God of Love*.; HICK, *An Irenaean Theodicy*, 88–105.

<sup>55</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 139–141. Vgl. auch HICK, *Religion*, 28. „Die theistischen und anti-theistischen Argumente sind sämtlich nicht zwingend, denn die speziellen Anhaltspunkte, auf die sie sich stützen, lassen sich jeweils auch auf der Grundlage der gegenteiligen Weltauffassung interpretieren. Darüber hinaus lassen sich den gegensätzlichen Anhaltspunkten keine objektiv quantifizierbaren Werte zuweisen.“

<sup>56</sup> Vgl. HICK, *Faith and Knowledge*, 154. „Hence if theism and naturalism are alike permissible interpretations of the phenomena of human experience, they must in the eyes of logic stand on equal footing.“

einer religiösen Überzeugung muss daher von dieser Situation einer systematischen Mehrdeutigkeit ausgehen.<sup>57</sup>

Dies bedeutet konkret, dass jedes Phänomen innerhalb der Welt prinzipiell sowohl religiös wie auch nichtreligiös interpretiert werden kann.<sup>58</sup> Die Welt ist nach Hick systematisch mehrdeutig und kann sowohl religiös wie auch nichtreligiös (naturalistisch) interpretiert werden. Zwar liefert die religiöse wie auch nichtreligiöse Weltdeutung plausible Anhaltspunkte für eine entsprechende Weltdeutung. Doch diese jeweiligen Anhaltspunkte lassen sich auch auf der Grundlage der gegenteiligen Weltauffassung interpretieren. Weder eine religiöse noch eine nichtreligiöse (naturalistische) Interpretation kann nach Hick folglich eine höhere Plausibilität beanspruchen. Die systematische Mehrdeutigkeit der Welt bedeutet, dass man auf kein sicheres, unangreifbares Fundament für die Interpretation der Welt kommt.<sup>59</sup> Zugleich hat Hick die erste kritische Anfrage an die Rationalität des Glaubens durch die naturalistische Weltdeutung beantwortet.

Die Strategie, welche Hick mit seiner Argumentation verfolgt, ist klar. Er versucht zu zeigen, dass zwischen der nichtreligiösen und der religiösen Interpretation der Welt eine Parallelität hinsichtlich der fehlenden Letztbegründung besteht. Dieser Gedanke ist zentral und wird von Hick in seinem Werk immer wieder aufgegriffen.

Mit dem Aufweis der systematischen Mehrdeutigkeit der Welt ist die Frage nach der Rationalität des religiösen Glaubens für Hick noch nicht abschließend beantwortet. In seiner weiteren Argumentation kommt dem Begriff der Erfahrung eine zentrale Bedeutung zu.<sup>60</sup> Kennzeichnend für Hicks Erfahrungsbegriff ist die Auffassung, dass jede Erfahrung immer eine „Erfahrung-als“ („*experiencing-as*“<sup>61</sup>) ist.<sup>62</sup> Erfahren beinhaltet stets den Aspekt des Erfahrens „als etwas“. In diesem Modus des „Erfahrens als“ ordnet das erkennende Subjekt einen bestimmten Sinn oder vielmehr eine bestimmte

<sup>57</sup> HICK, *Religion*, 141.

<sup>58</sup> Vgl. HICK, *Faith and Knowledge*, 162. „[...] that the observed facts are systematically ambiguous, constituting permissive evidence both for theism and for naturalism.“

<sup>59</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 139–141.

<sup>60</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 28.

<sup>61</sup> HICK, *An Interpretation of Religion*, 140.

<sup>62</sup> Einen sehr guten Überblick über Hicks Konzept der religiösen Erfahrung als „*experiencing-as*“ gibt der Artikel HICK, *Religious Faith as Experiencing-as*, 34–48. Zum Erfahrungsbegriff bei Hick vgl. auch HICK, John, *Religiöse Erfahrung: Ihr Wesen und Ihre Zuverlässigkeit*, 85–98.; HICK, *Religion as ‚Skillful Means‘*, 119–136.; HICK, *Religious Experience: Its Nature and Validity*, 17–32.; HICK, *Religious Realism and Non-realism*, 3–16.; HICK, *Religious Faith as Experiencing-as*, 34–48. HICK, *Seeing-as and Religious Experience*, 16–27.

Bedeutung dem erkannten Gegenstand zu.<sup>63</sup> Diese Bedeutung entsteht aus der Interpretation (oder auch Fehlinterpretation) von Informationen, die von einer äußeren Quelle an den Menschen gelangen.<sup>64</sup> Jede Erfahrung hat folglich für den erfahrenden Menschen eine Bedeutung („significance“), die er interpretiert. Dieses Interpretieren geschieht immer mittels Begriffen.<sup>65</sup> Hick greift damit in seiner Epistemologie eine Konzeption Wittgensteins auf, welche vom „Sehen-als“ im Zusammenhang mit Vexierbildern gesprochen hat. Wittgensteins Begriff vom „Sehen-als“ wird von Hick jedoch an entscheidender Stelle umgedeutet:<sup>66</sup> Während Wittgenstein den Begriff des „Sehen-als“ nur auf mehrdeutige Erkenntnisgegenstände bezog, ist bei Hick *jedes* Sehen und *jedes* bewusste Erfahren ein Erfahren-als.<sup>67</sup> Für Hick gibt es folglich keine reine Erfahrung, vielmehr beinhaltet Erfahrung stets ein interpretatives Element.<sup>68</sup> Dabei gilt es drei Bedeutungs- oder vielmehr Interpretationsebenen von Erfahrung zu unterscheiden: eine *physikalische*<sup>69</sup>, eine *ethische*<sup>70</sup> und eine *religiöse*<sup>71</sup> Ebene.<sup>72</sup> Alle drei Bedeutungsebenen haben miteinander gemeinsam, dass sie nicht ohne Interpretation auskommen. Die drei Bedeutungsebenen unterscheiden sich lediglich durch die kognitive Freiheit in der Interpretation, wobei auf der physikalischen Ebene der Interpretationsspielraum der Erfahrung verhältnismäßig gering ist. Die ethische Ebene hat diesbezüglich eine größere kognitive Freiheit in der Interpretation der Erfahrung als die physikalische Ebene. Den größten Interpretationsspielraum besitzt die religiöse Erfahrung.<sup>73</sup> Der Begriff „Glaube“ („faith“) meint nach Hick nichts anderes als das interpretative Element der religiösen Erfahrung.<sup>74</sup>

Die im vorhergehenden Kapitel herausgearbeitete Parallelität zwischen alltäglicher und religiöser Erfahrung hinsichtlich der fehlenden Letztbegründung kann nun erweitert werden: Vergleicht man die alltägliche (d.h. nicht-religiöse, „normale“) Erfahrung mit der religiösen Erfahrung, dann sind strukturelle Ähnlichkeiten feststellbar. Diese Ähnlichkeit liegt im interpreta-

<sup>63</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 156–159.

<sup>64</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 170.

<sup>65</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 170.

<sup>66</sup> Vgl. HICK, *An Interpretation of Religion*, 140f. Vgl. auch HICK, *Der religiöse Sinn des Lebens*, 20.

<sup>67</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 157. Vgl. auch HICK, *Religion*, 28.

<sup>68</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 28f.

<sup>69</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 149–156.

<sup>70</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 160–168.

<sup>71</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 170–175.

<sup>72</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 28. Vgl. auch HICK, *Der religiöse Sinn des Lebens*, 21f.

<sup>73</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 29. Vgl. HICK, *Religion*, 178f.

<sup>74</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 175–178.

tiven Anteil, der jeder Erfahrung eigen ist. Religiöse Erfahrung wie auch alltägliche Erfahrung weisen also beide den Aspekt des Erfahren-als auf.<sup>75</sup>

Hick zieht nun folgenden Schluss: Wenn sich die religiösen Erfahrungen strukturell nicht von den alltäglichen Erfahrungen unterscheiden, kann ihnen, d.h. den religiösen Erfahrungen, genauso vertraut werden wie den alltäglichen Erfahrungen. Da wir im Alltag unseren Erfahrungen in aller Regel vertrauen, können wir aufgrund der strukturellen Ähnlichkeit auch der religiösen Erfahrung vertrauen.<sup>76</sup> Hick überträgt folglich den Grundsatz der Vertrauenswürdigkeit der alltäglichen Erfahrung auf die religiöse Erfahrung,<sup>77</sup> womit er in seiner Religionsepistemologie einen „religiösen Realismus“ vertritt.<sup>78</sup> Doch der Schritt aufgrund der strukturellen Ähnlichkeiten der beiden Erfahrungskategorien von der Vernünftigkeit der alltäglichen Erfahrung auf die Vernünftigkeit der religiösen Erfahrung zu schließen, ist sehr gewagt. Die weitere Argumentation Hicks befasst sich mit diesem Punkt.

Die bisherige Argumentation Hicks hat zwei Befunde ergeben: (1) Es ist eine *systematische Mehrdeutigkeit der Welt* gegeben, d.h. weder die theistisch-religiöse noch die naturalistisch-atheistische Weltdeutung lässt sich zwingend beweisen. (2) Zusätzlich hat Hick den Begriff der Erfahrung durch die Konzeption einer *Erfahrung-als* präzisiert, indem das Element der Interpretation einer jeden Erfahrung herausgearbeitet wurde. Es bedarf nun einer weiteren *Vertiefung der strukturellen Ähnlichkeit zwischen religiöser und alltäglicher Erfahrung* – dort setzt Hicks Argumentation weiter an.

Gewöhnlich wird bei alltäglichen Aktivitäten allgemein auf die Verlässlichkeit der Wahrnehmung vertraut. Zwar gibt es gelegentlich Täuschungen der Wahrnehmung (Sinnestäuschungen, Halluzinationen, Illusionen), dennoch ist das Vertrauen in unsere Wahrnehmung groß.<sup>79</sup> Obwohl die westliche Philosophie (u.a. Descartes, Hume etc.) gezeigt hat, dass die Existenz ei-

<sup>75</sup> Vgl. HICK, *An Interpretation of Religion*, 140f.

<sup>76</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 235–241.

<sup>77</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 249–252.

<sup>78</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 191. Unter „religiösem Realismus“ versteht Hick die Ansicht, „dass die Gegenstände religiöser Überzeugung unabhängig von unserer menschlichen Auffassung von ihnen – oder was wir dafür halten – existieren.“ (HICK, *Religion*, 189.) Einen sehr guten Überblick zur Thematik Rationalität des Glaubens liefert Hicks Dissertation *Faith and Knowledge*. Zur Diskussion zwischen Realismus und Nicht-Realismus hinsichtlich der religiösen Erfahrung vgl. auch HICK, *Religion as Fact-asserting*, 15–33.; HICK, *Religious Realism and Non-realism*, 3–16.

<sup>79</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 233. „Wir müssen uns grundsätzlich auf unsere Erfahrung verlassen; wenn wir weiterleben wollen, müssen wir ständig handeln, und die Grundlage für jedes Handeln muss die Annahme sein, dass wir in der Welt leben, die uns unsere Sinne enthüllen.“



ner äußeren Welt nicht bewiesen werden könne, vertrauen wir in aller Regel unserer Wahrnehmung. Für Hick liegt dieses Vertrauen in die Wahrnehmung u.a. deshalb vor, weil wir gar nicht anders können, als von der Annahme einer objektiven Realität der Außenwelt auszugehen.<sup>80</sup>

Dieser Gedankengang lässt sich nun analog auf die religiöse Erfahrung anwenden. Hick greift dazu das sogenannte „Paritätsargument“ von Terence Penelhum auf.<sup>81</sup> Das Argument geht davon aus, dass sowohl die Existenz Gottes als auch die Existenz einer materiellen (Außen-)Welt nicht beweisbar ist. Somit sind die sinnliche und die religiöse Erfahrung einander, wie bereits aufgezeigt, in Bezug auf die Letztbegründung ähnlich. Nun wird im Alltag die Realität einer materiellen (Außen-)Welt ohne Letztbegründung vorausgesetzt und diese wird vernünftigerweise keinem Zweifel unterzogen. Aufgrund der epistemologischen Ähnlichkeit zwischen sinnlicher und religiöser Erfahrung soll aber auch der religiösen Erfahrung Vernünftigkeit zugesprochen werden dürfen.<sup>82</sup>

Hick beruft sich mit dieser Argumentation auch auf das von Richard Swinburne geprägte *Prinzip der Glaubwürdigkeit*.<sup>83</sup> Der Alltag wird durch das Vertrauen auf die Verlässlichkeit unserer Erfahrungen geprägt. Der normalen Erfahrung ist demnach zu trauen, so lange nicht angemessene Zweifelsgründe auftreten. Dieses Prinzip der Glaubwürdigkeit der Erfahrung kann auf die religiöse Erfahrung ausgeweitet werden – so die von Hick rezipierte These Swinburnes.<sup>84</sup> Es ist für Hick ein allgemeines Prinzip, „dass es bei einem Fehlen angemessener Zweifelsgründe vernünftig ist, unserer Erfahrung der äußeren Welt, wie sie anscheinend auf uns einwirkt, zu trauen.“<sup>85</sup>

Es geht Hick folglich weder darum, aus der Tatsache der religiösen Erfahrung Gott als Ursache abzuleiten, noch darum, einen Beweis für die Existenz Gottes zu liefern. Wie die Abhandlung zur systematischen Mehrdeutigkeit der Welt gezeigt hat, ist für Hick kein gesichertes Wissen über die Existenz Gottes vorhanden. Somit kann nur die Frage gestellt werden, ob es vernünftig ist, wenn jemand seiner Erfahrung vertraut und sein Handeln danach ausrichtet. Wenn Hick folglich von der Rationalität des Glaubens spricht, dann meint er stets die Rationalität des *Glaubensaktes* und nicht die

<sup>80</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 233.

<sup>81</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 234. Hick nimmt Bezug auf PENELHUM, *God and Skepticism*, 147–158.

<sup>82</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 234f.

<sup>83</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 235. Hick bezieht sich auf SWINBURNE, *The Existence of God*, 254. Sowie SWINBURNE, *The Evolution of the Soul*, 11–13.

<sup>84</sup> Vgl. HICK, *Religion*, 235.

<sup>85</sup> HICK, *Religion*, 236.

Hier können Sie "Apophatik als Lösungsformel für den interreligiösen Dialog?" sofort kaufen und weiterlesen:

[Amazon](#)

[Apple Books](#)

[buchhandel.de](#)

[ebook.de](#)

[Thalia](#)

[Weltbild](#)

Viel Spaß!