

Der Religionsbegriff in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion

Die Aufgabe, über den Religionsbegriff in der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion zu sprechen, macht eine unausgesprochene Voraussetzung: dass die Religionsphilosophie einen eigenen Begriff der Religion entwickelt, der sich von dem der Religionswissenschaften unterscheidet. Diese Voraussetzung ist nicht selbstverständlich. Man könnte ja annehmen, dass die Religionsphilosophie vom Religionsbegriff der Religionswissenschaften ausgeht und dass ihre spezifisch philosophische Aufgabe darin besteht, die durch diese Definition bestimmte und ihr so vorgegebene Sache unter der für sie spezifischen Rücksicht zu befragen. Das Thema geht aber offensichtlich davon aus, dass die Religionsphilosophie einen eigenen Begriff der Religion entwickelt. Welche formalen Kriterien lassen sich nennen, um ihn vom Begriff der Religionswissenschaften zu unterscheiden?

I

Werfen wir zunächst einen Blick auf den anderen Terminus des Vergleichs, den Religionsbegriff der Religionswissenschaften. Hier besteht ein Konsensus darüber, „dass der Gegenstand der Religionswissenschaft, die religiösen Systeme, selbst nicht religiös definiert werden darf [...] Auch in abstraktester Verwendung, wie es die Kategorie des ‚Heiligen‘ ist, bleiben die religiösen Kategorien religiös und damit ungeeignet für die wissenschaftliche Begriffssprache. Für die Religionswissenschaft ist die Religion eine ausschließlich kulturelle (d. h. von Menschen) gemachte Erscheinung. Sie unterscheidet sich damit nicht systematisch von anderen kulturellen Produkten, wie Technologie, Literatur, Musik usw.“¹ Eine solche Definition wäre z. B.: „Religion ist eine Institution, die aus kulturell geformter Interaktion mit kulturell postulierten übermenschlichen Wesen besteht“ (M. E. Spiro)².

Stellen wir dem, um den Unterschied hervorzuheben, paradigmatisch einen klassischen philosophischen Begriff der Religion gegenüber, die Definition Kants in der zweiten *Kritik*: Religion ist die „Erkenntnis aller Pflichten als göttlicher Gebote“³. Dieser Begriff ergibt sich aus zwei Begriffen der Kantischen Moralphilosophie: dem Begriff der Pflicht und dem Begriff des höchsten Gutes. Das höchste Gut lässt uns die Pflichten als göttliche Gebote sehen. Nur Gott kann Ursache des höchsten Gutes sein; nur er kann also bewirken, dass der vollkommenen Sittlichkeit die

vollkommene Glückseligkeit entspricht. Dass er die vollkommene Sittlichkeit mit der vollkommenen Glückseligkeit belohnt, zeigt, dass er die Befolgung des Sittengesetzes will, d. h. sie uns zur Pflicht macht. Kant entwickelt also einen apriorischen Begriff der Religion. Dieser Begriff dient als Norm, anhand derer die unter einen deskriptiven Begriff fallenden Formen der Religion bewertet werden; er erlaubt es, bei den empirischen Formen der Religion zwischen wahrer Religion und bloßem „Religionswahn“⁴ zu unterscheiden.

Im Anschluss an Ernst Tugendhat lässt die Unterscheidung zwischen der religionswissenschaftlichen und der religionsphilosophischen Fragestellung sich beschreiben als Unterschied der Perspektive. „Ein kulturhistorisches Phänomen wird aus der Perspektive der 3. Person behandelt, wenn es nur erforscht wird, aus der Perspektive der 1. Person hingegen, wenn die Frage leitend ist, was es für uns bedeuten kann und wieweit es für uns Gründe oder Gegengründe gibt, diesen Weg oder einen anderen vergleichbaren Weg selbst zu beschreiten.“⁵ Die religionsphilosophische Frage ist für Tugendhat eine Frage nach Gründen, anhand derer wir eine kulturelle Praxis bewerten, und es kann auf den ersten Blick irritieren, weshalb er es nicht dabei belässt, sondern von der Perspektive der 1. Person spricht. Die Frage nach Gründen, so seine Antwort⁶, kann in einem zweifachen Sinn gestellt werden. Ich kann fragen, ob es Gründe für p gibt, und ich kann fragen, ob ich diese Gründe für überzeugend halte. Auf die Frage, ob p begründet *ist*, kann ich erst dann mit Ja antworten, wenn *ich* die Gründe für p für überzeugend halte. Der Religionsphilosoph kann nur die Gründe für oder gegen den Weg der Religion anführen, die er selbst für überzeugend hält.

II

Kant hat die in der Perspektive der 1. Person gestellte Frage mit einem normativen Begriff der Religion beantwortet. Ob man Religion haben soll oder nicht, besagt dasselbe wie die Frage, ob man sittlich gutes Handeln für in einem umfassenden Sinn sinnvoll halten soll oder nicht. Aber diese Antwort gilt nur für die richtige, d. h. die Kantische Vernunftreligion. Die allgemein formulierte Frage in der 1. Person setzt keinen normativen Begriff der Religion voraus; hier ist die Religion vielmehr Gegenstand der Bewertung. Damit stehen wir vor der Frage: Welchen Religionsbegriff setzt die Frage aus der Perspektive der 1. Person voraus? Können wir auch den nichtnormativen Religionsbegriff, den ein Religionsphilosoph bei seiner Frage nach den Gründen für und gegen die Religion zugrunde legt, als einen religionsphilosophischen Begriff der Religion bezeichnen? Hier sei zunächst nur auf zwei Dinge hingewiesen. Erstens spielt der

zugrunde gelegte Begriff für die Frage nach den Gründen für und gegen die Religion eine gewichtige Rolle; wie etwas zu bewerten ist, hängt davon ab, wie es beschrieben wird. Das fällt besonders ins Auge, wenn es um die Gegengründe, also um die Religionskritik geht; oft ist die Frage der Bewertung bereits mit dem Begriff der Religion entschieden. Zweitens kann der Religionsphilosoph die Frage nach dem Begriff der Religion nur im größeren Zusammenhang seiner grundlegenden Voraussetzungen beantworten; ein Naturalist kann Religion nicht mit Hilfe eines metaphysischen Gottesbegriffs definieren.

Wenden wir uns nun der gegenwärtigen religionsphilosophischen Diskussion zu, und beginnen wir mit einer allgemeinen, bewusst unscharf formulierten Frage: Wie geht sie mit dem Problem eines Begriffs oder einer Definition von ‚Religion‘ um? Wir bestimmen den Begriff, so lautet ein Vorschlag, indem wir Beispiele aufzählen. Darüber, dass z. B. Judentum, Islam, Buddhismus und Christentum Religionen sind, gibt es keinen Streit. ‚Religion‘ kann also folgendermaßen definiert werden: „Religionen sind Judentum, Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus und solche Traditionen, die einer oder mehreren von ihnen gleichen“⁶⁷. Es braucht nicht eigens hervorgehoben zu werden, dass diese Definition um andere Traditionen, die allgemein als Religionen angesehen werden, erweitert werden kann. Aber was macht, so könnte man fragen, diese Traditionen zu Religionen? Wann kann man sagen, dass eine Tradition den hier aufgezählten gleicht: Welches sind die relevanten Kriterien der Ähnlichkeit? Es ist die Frage, die Wittgenstein in den *Philosophischen Untersuchungen* (§ 65) für die Sprache stellt: „Was allen diesen Vorgängen gemeinsam ist und sie zur Sprache, oder zu Teilen der Sprache macht.“ John Hick übernimmt für die Religion die Antwort, die Wittgenstein für die Sprache gibt. Die verschiedenen Traditionen, „deren religiöser Charakter entweder allgemein anerkannt ist oder in einer vernünftigen Weise diskutiert wird, [sind] nicht Ausprägungen einer gemeinsamen Essenz [...], sondern ein komplexes Kontinuum von Ähnlichkeiten und Unterschieden ähnlich denjenigen, wie man sie innerhalb einer Familie findet.“⁶⁸

Wir nennen Brettspiele, Kartenspiele, Ballspiele, sportliche Wettkämpfe usw. Spiele, und Wittgenstein fragt, warum und mit welchem Recht wir das tun. Wir sehen, so seine Antwort, „ein kompliziertes Netz von Ähnlichkeiten, die einander übergreifen und kreuzen“ (§ 66). Kartenspiele haben Entsprechungen oder Gemeinsamkeiten mit Brettspielen, aber sie haben auch Züge, die sich in den Brettspielen nicht finden, dafür aber in bestimmten Ballspielen. Wenn ein Kind einen Ball an die Wand wirft und wieder auffängt, so hat das Gemeinsamkeiten mit einem Fußballspiel, aber dass das Kind dieses Spiel allein spielen kann, verbindet dieses Ballspiel wiederum mit den Patienen. Wittgenstein bestreitet nicht, dass es

etwas gibt, was für ein Spiel *charakteristisch* ist; er spricht von „Charakterzügen“. Das Legen von Patienzen unterscheidet sich von dem Versuch, ein zerrissenes Schriftstück oder ein in Stücke zerschnittenes Gemälde wieder richtig zusammenzulegen; das Legen als solches ist kein für ein Spiel charakteristischer Zug, der eine Verknüpfung im Netz herstellt; die Tätigkeiten eines Spiels sind von anderen Tätigkeiten verschieden. Dennoch lässt sich kein *gemeinsamer* Charakterzug nennen, etwa dass alle Spiele „unterhaltend“ (§ 66) sind; es sind verschiedene Charakterzüge, die das Schachspiel und das Werfen des Balls an eine Wand zum Spiel machen, und wir nennen beides nur deshalb Spiel, weil sie in dem beschriebenen Netz miteinander verknüpft sind.

Wie würden wir, fragt Wittgenstein, jemandem erklären, was ein Spiel ist? „Ich glaube, wir werden ihm *Spiele* beschreiben, und wir könnten der Beschreibung hinzufügen: ‚das, *und Ähnliches*, nennt man <Spiele>«. Und wissen wir selbst denn mehr?‘ (§ 69). Der Umfang des Begriffs des Spiels ist nicht durch eine Grenze abgeschlossen; dasselbe gilt für den Begriff der Religion. Ist der Marxismus oder die Hingabe an eine Wissenschaft oder der Glaube an die Wissenschaft oder die fanatische Anhängerschaft an den FC Bayern eine Religion? „Was ist ein Spiel und was ist keines mehr? Kannst du die Grenzen angeben? Nein. Du kannst welche ziehen, denn es sind noch keine gezogen“ (§ 68).

Hick will den Begriff der Religion mit Hilfe von Wittgensteins Familienähnlichkeiten klären, aber er weicht Wittgensteins entscheidender Konsequenz aus. „Aber wie im Fall des Spiels braucht man einen Ausgangspunkt, von dem aus man dieses Spektrum von Phänomenen ordnen kann [...] Es muss also eine allgemein anerkannte Idee geben, wo wir suchen müssen, und es gibt solche Ideen. Ich meine, dass uns Paul Tillichs Begriff des ‚Ergriffenseins von dem, was uns unbedingt angeht‘ [...] in die richtige Richtung weisen kann. Religiöse Objekte, Praktiken und Überzeugungen sind für denjenigen, dem sie als religiös gelten, von größter Wichtigkeit [...] Diese Qualität der Wichtigkeit durchzieht das ganze Gebiet der religiösen Erscheinungen.“⁹ Damit ist der springende Punkt von Wittgensteins Familienähnlichkeiten aufgegeben. Den verschiedenen Spielen ist nichts gemeinsam; es gibt keine gemeinsame Qualität, die sie zu Spielen macht; vielmehr bilden sie ein Netz, das durch Ähnlichkeiten miteinander verknüpft ist. Die „Stärke des Fadens liegt nicht darin, dass irgendeine Faser durch seine ganze Länge läuft, sondern darin, dass viele Fasern einander übergreifen“ (§ 67).

Wittgenstein nennt verschiedene Charakterzüge oder Ähnlichkeiten, durch welche die Spiele zu einem Netz verknüpft sind: Einige sind unterhaltend; bei anderen gibt es Gewinnen und Verlieren und eine Konkurrenz der Spielenden; bei wieder anderen spielen Geschick oder Glück eine Rolle. William P. Alston bringt eine entsprechende Liste von neun

charakteristischen Zügen der Religion¹⁰: 1. Glaube an übernatürliche Wesen; 2. eine Unterscheidung zwischen heiligen und profanen Gegenständen; 3. rituelle Akte, die sich auf heilige Gegenstände richten; 4. ein Moralkodex, von dem angenommen wird, dass er von den Göttern sanktioniert ist; 5. charakteristisch religiöse Gefühle (Ehrfurcht, Schuldgefühl, Sinn für das Geheimnis); 6. Gebet und andere Formen der Kommunikation mit den Göttern; 7. ein Weltbild, das den Sinn der Welt als Ganzem zeigt und den Platz des Individuums in diesem Ganzen und seinen Beitrag zum Endzweck des Ganzen bestimmt; 8. eine mehr oder weniger umfassende Lebensform, die auf dem Weltbild beruht; 9. eine soziale Gruppe, die durch diese Lebensform miteinander verbunden ist.

Diese Charakterzüge sind auf verschiedene Weise eng miteinander verknüpft; sie bedingen sich wechselseitig.¹¹ Das Gebet ist Ausdruck des Glaubens, und der Glaube lebt aus einem Urvertrauen, das sich im Gebet ausdrückt. Das Heilige ist keine Eigenschaft, die bestimmten Dingen als solchen zukommt; vielmehr werden bestimmte Dinge als heilig ausgesondert, weil sie als Manifestationen des Göttlichen angesehen werden oder in besonderer Weise das Gefühl der Ehrfurcht und den Sinn für das Geheimnis wecken. Ist der Glaube an das Göttliche Ausdruck der religiösen Gefühle, oder beruhen die religiösen Gefühle auf dem Glauben an das Göttliche? Gebet und Anbetung wurzeln in religiösen Gefühlen, und ihre Übung führt in tiefere Dimensionen dieser Gefühle hinein. Der Moralkodex und das Weltbild bedingen sich gegenseitig; der Glaube an eine gerechte Weltordnung beruht auf dem Sinn für Gerechtigkeit, und aus der Ordnung des Weltbildes ergibt sich eine Hierarchie der Ziele und der Werte; auch zwischen dem Moralkodex und dem Gefühl der Schuld besteht ein wechselseitiges Bedingungsverhältnis. Der Glaube deutet den Ritus; er kann einer kultischen Praxis entspringen; umgekehrt schafft der Glaube Riten, in denen seine Geheimnisse gefeiert werden.

Es gibt Religionen, in denen sich mehr oder weniger alle diese Charakteristika finden; Alston¹² nennt als Beispiele die Orphik, das orthodoxe Judentum und den römischen Katholizismus. Aber ebenso gibt es Religionen, in denen eines oder mehrere dieser Merkmale fehlen. So kennen bestimmte Formen des Buddhismus keinen Glauben an übernatürliche Wesen; der Dionysoskult der griechischen Antike hatte wahrscheinlich keinen Moralkodex; es gibt Formen des Protestantismus, die keinen Kult kennen und wo die Unterscheidung zwischen Heilig und Profan sich nicht findet. Wenn sich dann nur zwei oder nur eines dieser Merkmale finden, haben wir es mit schwer zu entscheidenden Grenzfällen zu tun. Können wir von einer Religion sprechen, wo sich, wie im Szientismus, nur ein Weltbild, oder, wie im Marxismus, lediglich ein Weltbild und ein Moralkodex finden?

Die verschiedenen Merkmale erlauben eine grobe Klassifizierung der Religionen nach dem Gesichtspunkt, welche Merkmale besonders stark ausgeprägt sind. Wir können unterscheiden zwischen Religionen, in denen die dogmatisch-kognitiven Elemente – der Glaube, der Moralkodex, das Weltbild – dominieren; Religionen, die Ritus und Kult betonen; Religionen, bei denen die mystische Erfahrung im Mittelpunkt steht. Diese Akzentuierung lässt Grade zu; sie kann bis zum vollständigen Ausschluss anderer Elemente führen.

Aber kann eines der aufgezählten Charakteristika oder Elemente fehlen, wenn diese Elemente sich gegenseitig bedingen? Diese Frage lässt den Unterschied zwischen der semantischen und der anthropologischen Betrachtung deutlich werden. Die Anwendung des Begriffs erfordert lediglich einen oder einige der charakteristischen Züge; die anthropologische Frage lautet, ob wir von vollkommeneren und weniger vollkommenen Formen von Religion sprechen dürfen. In einer idealen Form der Religion würden die aufgezählten Elemente einander ergänzen und entfalten. Der dogmatische Glaube und das Weltbild würden die religiösen Gefühle interpretieren, und die religiösen Gefühle würden den dogmatischen Glauben und das Weltbild fundieren; entsprechend würde der Moralkodex in den religiösen Gefühlen eine Verankerung finden; Ritus und Kult wären Momente, die Gemeinschaft stiften und zur religiösen Erfahrung hinführen.

III

Blicken wir kurz zurück. Was hat die Philosophie bisher beigetragen zur Klärung des Begriffs der Religion? Sie hat die semantische Eigenart dieses Terminus geklärt. Wittgensteins Familienähnlichkeiten führten zu verschiedenen charakteristischen Merkmalen und damit zu verschiedenen Elementen der Religion; diese inhaltlichen Bestimmungen muss die Philosophie von der deskriptiven Religionswissenschaft übernehmen. Aus der philosophischen Unterscheidung zwischen der semantischen und der anthropologischen Fragestellung ergab sich das philosophische Problem, in welcher Weise diese verschiedenen Elemente einander bedingen und ob Religionen sich anhand dieses Maßstabs bewerten lassen. Auf der Grundlage des bisher gewonnenen Begriffs der Religion wende ich mich jetzt der Frage nach dem Verhältnis von Religion und Vernunft zu. Sie ist bewusst mehrdeutig formuliert, und sie soll im Folgenden in ihrer Mehrdeutigkeit entfaltet werden. Auch hier geht es um den Religionsbegriff und dessen Bedeutung für die gegenwärtige religionsphilosophische Diskussion.

Wegen des Begriffs der Familienähnlichkeit, so argumentiert John Hick, stehe es einem Gelehrten frei, seine Aufmerksamkeit auf die Merkmale zu richten, die ihn besonders interessieren. Hick entscheidet sich für den Glauben an das Transzendente. Die meisten Formen von Religion bekräftigen „eine heilbringende Wirklichkeit, die den Menschen und die Welt transzendiert [...], wobei diese Wirklichkeit als personaler Gott oder nicht-personales Absolutes, als kosmische Struktur, als kosmischer Prozeß oder als Urgrund der Welt aufgefaßt wird“¹³. Er betont, dass er den Begriff des Transzendenten bewusst weit fasst, um dem religiösen Pluralismus gerecht zu werden. Hick behandelt nun das Thema Religion und Vernunft in zwei Schritten oder auf zwei Ebenen. Im ersten Schritt geht es um *die Religion* im Singular, d. h. um die Auseinandersetzung zwischen der religiösen und der naturalistischen Sicht der Welt; im zweiten geht es um *die Religionen* im Plural, d. h. um das Verhältnis der verschiedenen Formen der religiösen Weltsicht zueinander.

Die Welt, so argumentiert der erste Schritt, ist religiös mehrdeutig. Hick erläutert diese These primär im Hinblick auf die Diskussion zwischen Theismus und Atheismus in der westlichen Welt seit der Aufklärung. Jeder Aspekt der Welt ist „sowohl einer theistischen als auch einer naturalistischen Interpretation zugänglich“¹⁴. „Eine realistische Analyse religiösen Glaubens und religiöser Erfahrung und jegliche realistische Verteidigung der Rationalität einer religiösen Überzeugung muß daher von dieser Situation einer systematischen Mehrdeutigkeit ausgehen.“¹⁵ In einer solchen Situation gibt die eigene religiöse Erfahrung den Ausschlag. „Wenn also in der bestehenden Situation der theoretischen Mehrdeutigkeit jemand das Leben religiös erfährt oder einer Gemeinschaft angehört, deren Leben auf diesem Erfahrungsmodus beruht, ist er vernünftigerweise berechtigt, dieser Erfahrung zu trauen und auf ihrer Grundlage zu glauben und zu leben.“¹⁶ Wer seinen Glauben philosophisch reflektiert, weiß, dass seine religiöse Erfahrung auch naturalistisch interpretiert werden kann. Er wird es jedoch für irrational halten, sein Leben nach dieser theoretischen Möglichkeit auszurichten. „Warum sollte man sich den Zugang zu einem größeren Bedeutungsuniversum versagen, das die tatsächliche Struktur der Wirklichkeit widerzugeben scheint, nur weil immer die allgemeine Möglichkeit der Täuschung besteht?“¹⁷

In welchem Sinn ist also die als Glaube an das Transzendente verstandene Religion vernünftig? Was muss die Vernunft zeigen, wenn sie die so verstandene Religion rechtfertigen will? Erstens wird von der Vernunft verlangt, dass sie die theoretische Patt-Situation aufzeigt, d. h. sie muss zeigen, dass das Gewicht der Argumente für eine religiöse Deutung der Wirklichkeit dasselbe ist wie das Gewicht für eine naturalistische Deutung. Zweitens benutzt das Argument ein allgemeines erkenntnistheoretisches Prinzip: Die bloße abstrakte theoretische Möglichkeit der Täu-

schung ist kein Grund für den Zweifel; vielmehr müssen positive Gründe für den Zweifel beigebracht werden; auch der Zweifel muss vernünftig sein. Drittens wird ein pragmatischer oder Wertgesichtspunkt für eine religiöse Weltsicht angeführt: Der Glaube an das Transzendente erschließt einen größeren, umfassenderen Sinnhorizont. Dieser Sinnhorizont kann nicht bewiesen werden, denn eine naturalistische Sicht des Ganzen kann dasselbe Gewicht der Gründe für sich geltend machen wie eine religiöse. Umgekehrt gibt es keine theoretischen Gründe, die gegen ihn sprechen. Es verstößt also nicht gegen die intellektuelle Redlichkeit, sich für dieses Gut zu entscheiden.

In einer Situation des theoretischen Patt ist, das soll das Argument zeigen, ist jeder berechtigt, in seiner eigenen religiösen Tradition zu leben. Aber, so wendet Hick ein¹⁸, widerlegt dieses Argument nicht sich selbst? Es rechtfertigt die verschiedenen Traditionen; diese Traditionen enthalten aber miteinander unvereinbare Überzeugungen; also rechtfertigt das Argument einander widersprechende Aussagen. Der Einwand fordert, das Verhältnis der verschiedenen Formen der religiösen Weltsicht zueinander zu klären.

Dazu greift Hick auf Kants Unterscheidung zwischen dem „Gegenstand als Erscheinung“ (phaenomenon) und dem „Gegenstand als Objekt an sich“ (noumenon)¹⁹ zurück. Hick betont Kants Realismus: Die noumenale Welt existiert unabhängig von unserer Wahrnehmung, und die phänomenale Welt ist eben diese wirkliche Welt, wie sie dem menschlichen Bewusstsein erscheint. Die verschiedenen Religionen sind verschiedene Weisen, wie die eine noumenale Wirklichkeit des Transzendenten den Menschen erscheint, sei es als persönliche Götter, sei es als ein unpersönliches Absolutes. Diese göttlichen *personae* oder metaphysischen *impersonae*, wie Hick sie nennt, „sind keine Täuschung, sondern empirisch, das heißt erfahrungsmäßig wirklich als authentische Manifestationen des WIRKLICHEN“²⁰. Das Absolute wird von Menschen, die unterschiedlichen Kulturen angehören, erfahren und gedacht; auf diese Weise entstehen die verschiedenen religiösen Traditionen, die dann ihrerseits wiederum die menschlichen Vorstellungen des Absoluten prägen; wir betrachten „das Transzendente stets durch die Linse einer bestimmten religiösen Kultur mit ihren jeweiligen Begriffen, Mythen, geschichtlichen Vorbildern und Andachts- und Meditationstechniken“²¹. Im Unterschied zu den Kategorien Kants sind die Kategorien der religiösen Erfahrung also nicht universell und unveränderlich, sondern kulturabhängig. Wir müssen daher „zwischen dem WIRKLICHEN an sich und dem WIRKLICHEN unterscheiden, wie es von verschiedenen menschlichen Gemeinschaften erfahren und gedacht wird“²².

Was folgt daraus für das Verhältnis von Religion und Vernunft? Dazu müssen wir nach dem epistemologischen Status und der epistemologi-

schen Funktion von religiösen Überzeugungen fragen. Sprache hat sich im Bereich des Phänomenalen entwickelt; das in der menschlichen Sprache entwickelte Begriffssystem beeinflusst die Gestalt der vom Menschen wahrgenommenen Welt. „Dagegen hat unsere Sprache keinen Zugriff auf eine postulierte noumenale Wirklichkeit, die nicht einmal teilweise von menschlichen Begriffen geformt ist. Sie kann von unseren kognitiven Fähigkeiten nicht erreicht werden.“²³ Wie aber ist dann das Verhältnis der Sprache zum WIRKLICHEN zu denken? Welchen epistemologischen Status haben die Lehren und Glaubensüberzeugungen der verschiedenen Religionen?

Die religiöse Sprache, so Hicks Antwort, hat eine mythologische Funktion. „Man spricht mythologisch über das noumenale WIRKLICHE, indem man wörtlich oder analog über seine phänomenalen Manifestationen spricht.“²⁴ Bedeutung hat immer einen praktischen, dispositionalen Aspekt. Die Funktion der Mythologie besteht darin, in uns eine „angemessene dispositionale Reaktion [response]“ gegenüber dem WIRKLICHEN auszulösen. „Wahre religiöse Mythen sind daher diejenigen, die in uns Haltungen und Verhaltensweisen erwecken, die unserer Situation gegenüber dem WIRKLICHEN angemessen sind.“²⁵ Die verschiedenen Systeme religiösen Denkens sind „komplexe Mythen [...], deren Wahrheit oder Unwahrheit in der Angemessenheit oder Unangemessenheit der praktischen Dispositionen besteht, die sie hervorrufen können“²⁶. Die dem WIRKLICHEN gegenüber angemessene Verhaltensweise ist die Umwandlung der menschlichen Existenz aus der Selbstzentriertheit in die WIRKLICHKEITZENTRIERTHEIT.²⁷

Hick vertritt einen Perspektivismus, aber keinen Relativismus. Entsprechend den Kategorien oder der Perspektive der jeweiligen Kultur erscheint das noumenale WIRKLICHE in unterschiedlichen phänomenalen Gestalten, die jedoch anhand des Maßstabs der angemessenen oder unangemessenen Reaktion, die sie auslösen, verschieden zu bewerten sind. Die Sprache der verschiedenen historischen Religionen ist nicht-kognitiv; die verschiedenen historischen Formen der Religion können nur anhand eines pragmatischen Kriteriums beurteilt werden.

Den Einwand, sein Argument für eine nicht-naturalistische Sicht der Welt rechtfertige einander widersprechende Aussagen, löst Hick durch seine Theorie der religiösen Sprache. Er vertritt offensichtlich eine kausale Theorie der Bedeutung²⁸; jedenfalls ist der kausale Aspekt der einzige, auf den er eingeht. Die verschiedenen religiösen Traditionen können einander nicht widersprechen, weil nur Aussagen einer widersprechen können; die religiöse Sprache will aber keine Aussagen machen, sondern sie will Dispositionen hervorrufen, d. h. kausal beeinflussen. Die „Mythen“ der Religionen können mit Kunstwerken verglichen werden, die bestimmte emotionale Wirkungen hervorrufen. Die einzelnen historischen

Religionen erheben keinen Anspruch darauf, diskursiv vermittelbar zu sein. Die Semantik der religiösen Sprache ist ohne Bedeutung.

IV

Für Alston und Hick zählt die Mystik oder die mystische Erfahrung zur Religion; Hick gebraucht das Wort ‚mystisch‘ für die Formen religiöser Erfahrung, welche „die Gegenwart des WIRKLICHEN nicht als Manifestation in unserer materiellen Umgebung, sondern als direkte Einwirkung auf die menschliche Psyche ausdrücken“²⁹. Dagegen unterscheidet Ernst Tugendhat zwischen Religion und Mystik. In einem vagen weiten Sinn umfasse die Religion auch die Mystik; davon unterscheidet Tugendhat Religion in einem engen Sinn, „für den es konstitutiv sein soll, daß der Glaube an übermenschliche personale Wesen, also Götter, impliziert ist, und ich werde dabei primär an derjenigen Vorstellung orientiert sein, die für die jüdisch-christliche Tradition maßgebend ist, am Glauben an den Einen Gott“³⁰. Das Anliegen dieser Unterscheidung ist: Der Glaube der jüdisch-christlichen Tradition ist für Tugendhat heute keine Möglichkeit aus der Perspektive der 1. Person mehr, während er in der Mystik, wie er sie definiert, eine Möglichkeit sieht, die allen Menschen zugänglich ist. Die Unterscheidung will jedoch nicht ausschließen, dass es auch innerhalb der Religion Mystik gibt; worauf es ankommt ist, dass die Mystik ein von der Religion unterschiedener Weg ist und dass diese beiden Wege entgegengesetzte Motive haben.

Religion und Mystik geben eine verschiedene Antwort auf ein gemeinsames Problem, die Kontingenz. Das menschliche Wollen ist auf Zwecke ausgerichtet und von Wünschen bestimmt, deren Erreichen bzw. Erfüllung nicht nur oder gar nicht von einem selbst abhängt. So leben die Menschen in der Spannung von Erfüllung und Enttäuschung „und folglich in der Angst vor den Frustrationen und Unglücken, zuhöchst natürlich dem Tod, dem eigenen und dem ihrer Nahen und Nächsten“³¹. Mystik und Religion sind zwei verschiedene Wege, um dieses Leiden zu lindern. Der Weg der Mystik besteht darin, dass man das Gewicht der eigenen Wünsche relativiert oder leugnet, also eine „*Transformation des Selbstverständnisses*“. Der Weg der Religion hingegen besteht darin, daß man die Wünsche läßt, wie sie sind, und statt dessen eine *Transformation der Welt* mittels einer Wunschprojektion vornimmt: die Macht, die die Menschen umgibt, wird zu diskreten Wesen verdichtet, von deren Wirken man sich vorstellen kann, daß das eigene Glück oder Unglück abhängt, und die als von uns beeinflusbar angesehen werden“³².

Im Phänomen des Religiösen im engeren Sinn verbinden sich nach Tugendhat mehrere Faktoren, die teilweise aufeinander irreduzibel sind: das