

Sprache, Sinn und Verifizierungsverfahren: Aspekte moderner Religionsphilosophie in Großbritannien*

Von John Powell CLAYTON (Lancaster)

Einleitung

Das Thema meines Vortrags lautet: ‚Aspekte moderner Religionsphilosophie in Großbritannien‘. Meine Ausführungen werden dabei aber von einem doppelten Bemühen gekennzeichnet sein. Ich möchte erstens in groben Strichen ein Bild der neueren britischen Religionsphilosophie zeichnen. Dies soll nicht so sehr mittels einfacher Aufzählung verschiedener Bücher und Artikel aus den letzten Jahren geschehen als vielmehr dadurch, daß ich Ihre Aufmerksamkeit auf einige der zentralen Fragen lenken werde, die für die britischen Religionsphilosophen überwiegend bestimmend gewesen sind. Ein zweites Ziel aber, das ich mit meinem Vortrag verbinde, ist kaum weniger wichtig. Ich möchte Sie nämlich nicht nur über jüngere Entwicklungen in der britischen Religionsphilosophie informieren, sondern hoffe, Sie davon überzeugen zu können, daß die britische analytische Philosophie nicht der ‚natürliche Feind‘ der deutschen Philosophie und Theologie ist. Da ich weder Brite noch Deutscher bin, spreche ich zu Ihnen als Dritter, wengleich auch nicht als ganz unbeteiligter Dritter. Wie auch viele meiner amerikanischen Kollegen stehe ich tief in der Schuld von beiden geistigen Traditionen, der britischen und der deutschen. Und ich zum Beispiel möchte nie zu wählen haben, welcher ich unter Ausschluß der anderen den Vorzug geben würde – nicht einmal in diesem Jahr [1976], da wir Amerikaner die zweihundertjährige Unabhängigkeit von der britischen Herrschaft feiern. Mir scheint es nämlich, daß jede der beiden philosophischen Traditionen ihre Stärke genau dort hat, wo die andere schwach ist. Man darf somit ohne weiteres sagen, daß sie sich gegenseitig ergänzen.

Es kann dennoch nicht geleugnet werden, daß zumindest in diesem Jahrhundert die Beziehungen zwischen der deutschen und der britischen Philosophie nicht sehr eng gewesen sind. Sie haben sich im wesentlichen unabhängig voneinander entwickelt, hatten kaum Kontakt miteinander, und erst recht nicht kann von gegenseitiger Einflußnahme gesprochen werden. Kontakte, wo sie bestanden, waren nicht selten von gegenseitigem Argwohn oder sogar offener Feindseligkeit gekennzeichnet.

Das wird nirgendwo deutlicher als im Fall Paul Tillichs, der im allgemeinen dazu neigte, jegliche britische analytische Philosophie als positivistisch anzusehen, und folglich auch vermied, sich ernsthaft mit jeder Art von Kritik, die von seiten eines britischen Philosophen an seinem Denken geübt wurde, auseinanderzusetzen. Das ist bedauerlich. Tillich, der sonst eigentlich für Einflüsse jeglicher Art empfänglich war, hätte in vielen Fällen durch eine offenerere Einstellung zur britischen analytischen Philo-

* Diesem Aufsatz liegt ein Vortrag zugrunde, der in einer kürzeren Fassung am 26. April 1976 an der Pädagogischen Hochschule-Ruhr in Dortmund und am 1. Mai 1976 auf der Jahrestagung der Paul-Tillich-Gesellschaft in Hofgeismar gehalten wurde. Meinen Kollegen Professor John Benson und Dr. Patrick Sherry danke ich für ihre Kommentare zum Inhalt. Für die Hilfe bei der Übersetzung ins Deutsche schulde ich meinem Freund Dr. Wolfgang Wieter herzlichen Dank. Der Alexander-von-Humboldt-Stiftung danke ich für ein Forschungsstipendium, das die Ausarbeitung des Aufsatzes ermöglicht hat.

sophie nur gewinnen können. Mit diesem Punkt habe ich mich in meiner Doktorarbeit auseinandergesetzt.¹

Wir dürfen aber nicht zulassen, daß Tillich allein der Tadel trifft. Einige britische Philosophen nämlich waren anscheinend stolz darauf und bekannten es gern, daß sie nichts von alledem, was er sagte oder schrieb, verstehen könnten. Es wird zum Beispiel davon berichtet, daß der Senior der älteren Generation englischer Philosophen, G. E. Moore, nach einem Vortrag Tillichs aufstand und sagte: „Also wirklich, Herr Tillich. Ich habe, glaube ich, nicht einen Satz in Ihrem Vortrag verstehen können. Versuchen Sie es doch bitte mal, einen Satz oder auch nur ein Wort so zu äußern, daß ich folgen kann.“² Es wird nicht berichtet, was Tillich darauf entgegnet hat. Wir haben aber kaum Grund zu der Annahme, daß seine Antwort Moore befriedigt hätte.

Glücklicherweise ist der Ton der britischen Philosophie seither sanfter geworden. Insgesamt gesehen hat die analytische Philosophie die engen Grenzen verlassen, wie sie durch die ‚logischen Positivisten‘, über die sich Tillich so regelmäßig beklagt hatte, vorgegeben waren. Und sie hat auch den Umkreis jenes Denkens verlassen, das alle metaphysischen Probleme kurzerhand reduzierte auf Mißverständnisse, die ihren Grund in der Logik unserer Sprache oder einfach in sprachlichen Verwirrungen haben. Somit werden sogar eindeutig metaphysische Fragen wieder von britischen Philosophen diskutiert.³ Die Atmosphäre ist jetzt also für einen nützlichen und vielleicht sogar ‚heilsamen‘ Austausch geeigneter als in den vierziger und fünfziger Jahren, als sich Tillich oft und manchmal hart mit seinen ‚Fehlern‘ und ‚Irrtümern‘ konfrontiert sah, die ihm von eifernden Anhängern der damals noch jungen ‚philosophischen Revolution‘ vorgehalten wurden.

In der jüngeren britischen Philosophie gibt es nun auch Anzeichen dafür, daß sie sich Einflüssen von außen vermehrt öffnet. Sie ist somit nicht länger mehr so insular und autonom, wie sie es einmal gewesen sein mag.⁴ Diese neue Offenheit wird auf vielfältige Weise deutlich, und nicht zuletzt dadurch, daß man der Philosophie wieder die Bedeutung eines ‚Gesprächs‘ oder ‚Dialogs‘ geben will. Dieser Gedanke ist von Renford Bambrough in seinem Artikel über die Philosophie des 20. Jahrhunderts in der *New Cambridge Modern History* scharfsichtig und überzeugend entwickelt worden.⁵

Dort wird gesagt, daß sich der Gesprächscharakter auf vielerlei Weise zeige; dazu gehöre das ‚Gespräch‘ in der Zeit (through time) zwischen – um ein Beispiel zu nennen – der modernen Philosophie und der des Altertums wie auch das ‚Gespräch‘ im Raum (through space) zwischen der angelsächsischen und der kontinentaleuropäischen Philosophie zum Beispiel. Zu letzterer Art von Gespräch merkt der Autor an, daß

¹ *An Analysis of Paul Tillich's Concept of Correlation* (Ph. D. Diss., Cambridge 1975). Vgl. auch ‚Was heißt „Korrelation“ bei Paul Tillich?‘, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* XX (April 1978) und ‚Was ist falsch in der Korrelationstheologie?‘, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie*, XVI (Januar 1974) 93–111.

² J. H. Randall, *The Ontology of Paul Tillich*, in: *The Theology of Paul Tillich*, hrsg. von C. H. Kegley und R. W. Bretall (New York 1952) 133.

³ Vgl. z. B. D. M. MacKinnon, *The Problem of Metaphysics* (Cambridge 1974); Alasdair MacIntyre (Hrsg.), *Metaphysical Beliefs* (London 1957); Ian Ramsey (Hrsg.), *Prospect for Metaphysics* (London 1961); Peter Baelz, *Christian Theology and Metaphysics* (London 1968).

⁴ Vgl. dazu Bryan Magee (Hrsg.), *Modern British Philosophy* (London 1971), bes. ix f., 202 ff.

⁵ Bd. XII: *The Shifting Balance of World Forces. 1898–1945*. Hrsg. von C. L. Mowat (Cambridge 1968) 644–656.

die Unterschiede zwischen den zwei Traditionen „auf beiden Seiten überbewertet werden; einmal von den Kritikern der zeitgenössischen britischen Philosophie, die Sartre und Camus und Heidegger und Jaspers zur Nachahmung empfehlen, zum andern von den Neopositivisten und Sprachphilosophen, die diese selben kontinental-europäischen Philosophen als warnendes Beispiel für die Fallstricke anführen, die jene bedrohen, die ihre Unabhängigkeit von der Metaphysik des Altertums nicht wachsam verteidigen.“⁶ Bambrough fügt dann in einer Anwandlung von Diplomatie, die britischen Philosophen vor nicht allzu langer Zeit noch fremd war, dies hinzu:

„Da die meisten Philosophen zu allen Zeiten und an allen Orten schlechte Philosophen sind, und da sogar die besten Philosophen sich gelegentlich der Torheit und des Unsinns schuldig machen, ist es für beide Seiten in diesem Streite leicht, *sottisiers* aus den Hauptwerken ihrer Gegner zusammenzustellen. Aber die Vorstellung, jede der beiden Seiten habe einen Alleinanspruch auf ernsthafte Beschäftigung mit den zentralen Problemen der Philosophie, diese Vorstellung wird der Prüfung, der sie unterzogen werden wird, nicht standhalten. Deutsch-, französisch- und englischsprachige Philosophen haben dieselben philosophischen Klassiker gelesen, von ihnen die im wesentlichen gleichen Hauptanliegen übernommen. Zwar gibt es von Ort zu Ort Unterschiede in der Ausdrucksweise, doch sind diese nicht größer als unterschiedliche Ausdrucksweisen, wie sie von einem Zeitalter zum anderen oder zwischen verschiedenen Philosophen bestehen, die Ort und Zeit teilen.“⁷

Die Bereitschaft zu einem Gespräch, die sich in diesen Worten mitteilt, ist sicherlich heute noch in genau dem Maße vorhanden wie vor zehn Jahren, als diese Worte geschrieben wurden. Trotzdem aber müssen wir zugeben, daß wir weder in der Philosophie noch in der Theologie eine ‚europäische Gemeinschaft‘ des Geistes haben schaffen können.⁸ Nichtsdestoweniger besteht zu der Hoffnung Anlaß, daß sich die Aussichten auf eine engere Zusammenarbeit zwischen der deutschen und der britischen Philosophie vielversprechend gebessert haben und günstiger sind als noch vor einiger Zeit. Vielleicht auch sollte man noch hinzufügen, daß dieser Vortrag hoffentlich zu diesem ‚Gespräch‘ etwas beitragen kann und hilfreich ist bei unserem gemeinsamen Bemühen um eine neue Begründung der Religionsphilosophie in der Gegenwart. Welches nun ist der spezifisch britische Beitrag bei einem solchen Bemühen um Gemeinsamkeit? Das ist der Punkt, der uns hier direkt betrifft.

Zunächst müssen wir vor allem klären, was unter dem Begriff Religionsphilosophie verstanden wird und wie ihr Verhältnis zu dem ist, was wir philosophische Theologie nennen. In Großbritannien wie in Deutschland⁹ überschneiden sich die Bereiche der ‚Religionsphilosophie‘ und der ‚philosophischen Theologie‘. Beide werden nicht immer klar unterschieden oder sind sogar in Theorie und Praxis nicht zu unterscheiden. Trotzdem muß ich natürlich so deutlich wie möglich herausstellen, wie ich die beiden Begriffe zu verwenden gedenke. Auf der einen Seite verstehe ich *philosophische Theologie* als den Zweig der konstruktiven Theologie, der den religiösen Glauben rational begründen soll. Als Zweig der, sagen wir, christlichen Theologie ist das ein Bemühen, das per

⁶ Ebd. 655.

⁷ Ebd. 655–656.

⁸ Vgl. dazu G. J. Warnock, *Modern European Philosophy*, in: *Common Factor*, I (1964) 30, zitiert in James Richmond, *Faith and Philosophy* (London 1966) 221–222; S. W. Sykes, *Deutschland und England*, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* LXIX (1972) 439–465.

⁹ Vgl. z. B. Wolfgang Trillhaas, *Religionsphilosophie oder philosophische Theologie?*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* XV (1973) 87–101.

definitionem nur von christlichen Theologen unternommen werden könnte. Auf der anderen Seite verstehe ich die *Religionsphilosophie* als den Zweig der Philosophie, der sich mit der Analyse religiöser Begriffe und religiöser Ausdrucksweisen beschäftigt. Dies ist eine Tätigkeit, die als Zweig der Philosophie von Philosophen jeglicher oder gar keiner religiösen Überzeugung betrieben wird. Und zumindest in Großbritannien im Bereich der Religionsphilosophie geleistet wurde und noch geleistet wird, von Philosophen getan, die Agnostiker oder sogar Atheisten sind.¹⁰

Die Unterschiede zwischen den beiden Disziplinen dürfen wir aber nicht überbetonen. Schließlich ist kürzlich einer der wichtigsten Beiträge zur Religionsphilosophie unter dem Titel *New Essays in Philosophical Theology* erschienen.¹¹ Trotzdem werde ich mich hier im wesentlichen mit der Religionsphilosophie befassen und diese dabei eher als eine Spezies der Philosophie denn der Theologie betrachten. Als eine solche Spezies darf die Religionsphilosophie ihre Belange und Interessen mit der Philosophie allgemein teilen: ihre Methoden und Probleme, mit denen sie zu tun hat, widerspiegeln sehr wohl die Methoden und Probleme der Philosophie allgemein. So jedenfalls stellt sich die Lage in der neueren britischen Religionsphilosophie dar. Dies wiederum setzt ein Verständnis jüngerer Entwicklungen in der britischen Philosophie allgemein voraus, will man jüngere Entwicklungen im Bereich der britischen Religionsphilosophie im besonderen verstehen.

Ich werde folglich im nächsten Teil meines Vortrags kurz die wichtigsten Trends der modernen britischen Philosophie skizzieren, und zwar insbesondere diejenigen, die das gegenwärtige Bild der Religionsphilosophie in Großbritannien im wesentlichen bestimmt haben. Ich verweise besonders auf die Rolle des logischen Positivismus und der linguistischen Analyse. Im folgenden Teil meines Vortrags werde ich dann zeigen, daß sich die Hauptinteressen der neueren Religionsphilosophie deutlich um zwei Pole herum gruppieren: erstens das Problem der Anwendbarkeit des Verifizierungs- oder Falsifizierungsprinzips auf bestimmte Bereiche der Religionsphilosophie; zweitens werde ich versuchen, die komplexe Logik herauszuarbeiten, die den verschiedenen Arten religiöser Ansprüche eigen ist. Es ist dabei im Rahmen eines solchen Vortrags unmöglich, mehr als nur einen Überblick über diese Diskussionen zu geben. Ich verfare dabei selektiv, doch hoffentlich nicht willkürlich. Und schließlich werde ich einige Bemerkungen zu neueren Bestrebungen in der gegenwärtigen britischen Religionsphilosophie machen.

I.

Die sogenannte *analytische Philosophie* hat die britische Philosophie im zwanzigsten Jahrhundert eindeutig beherrscht. Mit dem Ausdruck ‚philosophical analysis‘ beziehe ich mich im weitesten Sinne auf einen der Hauptbereiche philosophischer Aktivität, wie sie von Russell und Moore, Wittgenstein und Wisdom, aber auch von Ayer, Ryle, Austin, Strawson und zahlreichen anderen gleichermaßen unterschiedlichen Denkern ausgeübt wurde. Das soll natürlich nicht heißen, daß sie alle ausschließlich analytisch tätig waren, und noch weniger, daß sie alle die gleiche Art von Analyse betrieben. Es gibt in der Tat nämlich nicht eine Art Philosophie, die im strengeren

¹⁰ Z. B. Renford Bambrough, *Reason, Truth and God* (London, 1969); Antony Flew, *God and Philosophy* (London 1966) und *The Presumption of Atheism* (London 1976); Ronald Hepburn, *Christianity and Paradox* (London 1966); usw.

¹¹ Hrsg. von Antony Flew und Alasdair MacIntyre (London 1955).

Sinne als ‚analytische Philosophie‘ definiert werden kann. Es ist vielleicht angebrachter, statt von ‚analytischer Philosophie‘ als einer besonderen ‚Schule‘ der Philosophie besser von einem ‚Stil‘ der Philosophie zu sprechen, mit dem das Geschäft der Philosophie auf eigene Art betrieben wird. Aber auch das ist vielleicht mißverständlich. Nicht alle der bereits erwähnten Philosophen nämlich weisen in ihrer Arbeit einen gemeinsamen Stil aus, noch stimmen sie alle darin überein, daß Analyse die Hauptaufgabe der Philosophie sei. Für einige war Analyse die Hauptarbeit des Philosophen, für andere hingegen war die Analyse nur eine der verschiedenen Arten von Dingen, die Philosophen tun, wenn sie Philosophie betreiben. Und sogar der Ausdruck ‚Analyse‘ wird von einzelnen Philosophen auf unterschiedliche und zuweilen mehrdeutige Weise verwendet. In einem abgeschwächten und weiteren Sinne könnte philosophische Analyse einfach als eine nützliche Technik verstanden werden, um verschiedene Argumentationsstränge zu entwirren und Ordnung in unterschiedliche und manchmal verwirrende Ergebnisse zu bringen, die in vielen Bereichen, die Philosophie eingeschlossen, auftreten können, wenn dieselben Wörter in mehr als einem Sinne gebraucht werden. Analyse in diesem Sinne wäre dann nur ein Weg zu ‚klären‘, um welche Probleme es bei einem scheinbaren Streitfall geht. Sie könnte dann nötigenfalls zeigen, daß ein wesentliches Problem gar nicht vorliegt, oder zumindest nicht das Problem gegeben ist, das die jeweiligen Protagonisten dafür halten. Wäre die Analyse nichts weiter als eine Technik, dann wäre sie keinem philosophischen Standpunkt einseitig verpflichtet: Ich denke, man könnte im Prinzip ein Idealist oder Materialist sein, ein Essentialist oder Existentialist, und doch die Techniken der philosophischen Analyse nutzbringend anwenden. Wenn man Analyse so allgemein versteht, dann ist man nicht verpflichtet, analytische Techniken nur bei jenen Arten von Problemen anzuwenden, die typische Interessengebiete der britischen analytischen Philosophen gewesen sind. Solche Techniken könnten dann in gleicher Weise hilfreich sein bei Problemen, die mehr typisches Interessengebiet jüngerer deutscher Philosophen gewesen sind.

Analyse kann genau dies bedeuten. Für andere aber bedeutet sie viel mehr als nur dies. Für Russell und diejenigen, die sich ‚logische Atomisten‘ nannten, schloß *analysis* eine besondere Art metaphysischer Theorie über die Welt, Fakten, Lehrsätze und ihre Beziehungen zueinander ein.¹² Auf der anderen Seite war für die ‚logischen Positivisten‘ mit *analysis* die Zurückweisung aller metaphysischen Theorien gemeint,¹³ und Moore gebrauchte *analysis* mehr oder weniger zur Verteidigung dessen, was er den gesunden Menschenverstand nannte.¹⁴ Doch zumindest für jeden von ihnen beinhaltete *analysis* neben anderem den Versuch, philosophisch verwirrende Sachverhalte, was immer der Grund für die Verwirrung war, mit nach Möglichkeit geeigneten Worten neu zu beschreiben. Nicht jeder, den man als analytischen Philosophen betrachten darf, könnte mit einer so weit gefaßten Beschreibung dessen, was hier als *analysis* vorgestellt wurde,

¹² Bertrand Russell, *Philosophy of Logical Atomism*, in: *The Monist* XXVIII (1918) 495 bis 527; XXIX (1919) 32–63, 190–222, 345–380. Vgl. *Mysticism and Logic* (London 1918), *Our Knowledge* (London 1940). Vgl. *The Problem of Knowledge* (London 1956), *Philosophical and Truth* (London 1940).

¹³ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London 1936) und *Foundations of Empirical Knowledge* (London 1940). Vgl. *The Problem of Knowledge* (London 1956), *Philosophical Essays* (London 1965) und *Metaphysics and Common Sense* (London 1969).

¹⁴ G. E. Moore, *Philosophical Studies* (London 1922), *Some Main Problems of Philosophy* (London 1953) und *Philosophical Papers* (London 1959). Vgl. dazu A. J. Ayer, *Russell and Moore: The Analytical Heritage* (London 1971) und G. J. Warnock, *English Philosophy since 1900* (London 1969).

einverstanden sein, denn bei einem wohlbekannten Vertreter eines besonderen ‚Stiles‘ der *analysis* heißt es, Philosophie „läßt alles, wie es ist“¹⁵. Aber in fast allen Fällen stimmen analytische Philosophen darin überein, daß ein Unterschied gemacht werden muß zwischen der grammatischen Ähnlichkeit, wie sie zwischen zwei unterschiedlichen Feststellungen bestehen mag, und der logischen Ähnlichkeit oder Unähnlichkeit, die zwischen ihnen gegeben ist. Die Tatsache zum Beispiel, daß wir sagen „man hat einen Körper“ und „man hat einen Geist“, hat nicht zur Folge, daß der Besitz eines Geistes dasselbe ist wie der Besitz eines Körpers. Die zwei Ausdrücke nämlich gehören logisch einfach nicht derselben Klasse an. Viele würden jetzt allerdings darauf verweisen, daß die Nichtunterscheidung des grammatischen und logischen Charakters solcher Feststellungen wie „man hat einen Körper“ und „man hat einen Geist“ oft für Verwirrung in der Geschichte der Philosophie gesorgt habe.¹⁶ Unterscheidungen dieser Art sind ein Schlüssel für das Verständnis dessen, was analytische Philosophen eigentlich wollen.

Oggleich die analytische Philosophie bis in die jüngste Zeit hinein zumindest die philosophische Diskussion in Großbritannien beherrscht hat, ist es doch nicht die Art Philosophie, die Ende des 19. Jahrhunderts von britischen Philosophen betrieben wurde. Anders als die deutsche Philosophie, die zu der Zeit in einer neukantianischen Phase steckte, war die britische Philosophie um die Jahrhundertwende weit mehr von Hegel beeinflusst¹⁷ – ‚behext‘, würden manche sogar sagen. So hat zum Beispiel ein bedeutender britischer Philosoph geschrieben, die Philosophie in jenen Tagen sei „weitgehend im Banne Hegels gestanden“¹⁸, so daß einige Philosophen – insbesondere wohl Bradley in Oxford und McTaggart in Cambridge – sich zu Entstellungen und Verdrehungen offen und schamlos hergaben: eine geistige Haltung, die dem britischen Charakter und seinem Sinn für Anstand vollkommen zuwiderläuft. Dieser dämonische Bann sei dann gebrochen worden, und die britische Philosophie sei durch Bertrand Russell und G. E. Moore wieder in ihre natürlichen und verstandesmäßigen Rechte eingesetzt worden.¹⁹ In der Folge und bis in die jüngste Zeit hinein habe sich die britische Philosophie dann in zunehmendem Maße auf ihre eigenen Kräfte (vor allem Hume) besonnen und jene philosophischen Traditionen, welche die philosophische Diskussion in Deutschland bestimmten, pauschal ausgeschlossen.

Dies ist eine allgemein anerkannte Interpretation jüngerer britischer Philosophie-

¹⁵ „Die Philosophie darf den tatsächlichen Gebrauch der Sprache in keiner Weise antasten, sie kann ihn am Ende also nur beschreiben. Denn sie kann ihn auch nicht begründen. Sie läßt alles, wie es ist.“ Ludwig Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen* (Oxford 1958) § 124.

¹⁶ Bes. Gilbert Ryle, *The Concept of Mind* (London 1949). Vgl. O. P. Wood und G. Pitcher (Hrsg.), *Ryle: A Collection of Critical Essays* (London 1971) und Bryan Magee, *Modern British Philosophy*, 100–115. Aber vgl. auch H. D. Lewis (Hrsg.), *Clarity is not Enough* (London 1963) und seine „Gifford Lectures“ über *The Elusive Self* (London 1971) und *The Self and Immortality* (London 1973); und Peter Geach, *God and the Soul* (London 1969).

¹⁷ Trotzdem würde es auch ein Fehler sein, wenn man glaubt, daß die britischen Idealisten nur von *Hegel* oder nur von den *deutschen* Idealisten beeinflusst waren. Vgl.: „The victory of this [britischen] idealistic school in the academic arena over the empiricism which it found in possession of the field was insufficiently appreciated by the general public in England itself; ... while German observers in particular were too ready to assume that the British idealists were no more than belated imitators of a German fashion already abandoned by the Germans themselves: that Green and Caird, Bradley and Bosanquet did but illustrate the epigram that ‚bad German philosophies, when they die, go to Oxford.‘“ Clement C. J. Webb, *A Study of Religious Thought in England from 1850* (Oxford 1933) 96–97.

¹⁸ A. J. Ayer, *Russell and Moore: The Analytical Heritage*, 3.

¹⁹ Ebd.

geschichte. Und diese Interpretation selbst ist, wenn schon nicht einfach falsch, so doch zumindest teilweise irreführend. Selbst wenn man von dem ständigen Einfluß des deutschen Idealismus absieht, wie er sich beispielsweise bei Collingwood in Oxford zeigt, so gab es während der ersten vier Jahrzehnte dieses Jahrhunderts in der analytischen Philosophie selbst nicht wenig, was auf ausländischen Einfluß zurückgeht. Mehr und mehr wird anerkannt, daß Freges Einfluß von entscheidender Bedeutung war.²⁰ Und nach Russell und Moore übte in der Zeit zwischen den Kriegen Ludwig Wittgenstein eindeutig den größten Einfluß auf die Philosophie in Großbritannien aus. Sein *Tractatus Logico-Philosophicus* kann in gewisser Hinsicht als das Bindeglied zwischen Russells früher Theorie des ‚logischen Atomismus‘ und der Art des ‚logischen Positivismus‘ gedeutet werden, die in Großbritannien einmal für kurze Zeit Mode war.²¹ Wittgensteins Auffassungen wurden damals genau wie die Russells und Moores weithin als „die logische Fortsetzung des Empirismus von Berkeley und David Hume angesehen.“²² Seine Philosophie wurde somit eher als Eigen- denn als Fremdprodukt behandelt. Auch kann nicht geleugnet werden, daß vieles im *Tractatus* in enger Beziehung zu dem steht, was zum Beispiel in den Schriften Humes gefunden werden kann. Daneben gibt es auch vieles, was nicht bei Hume steht. Dazu gehört ein mystisches Grundelement, das jene zuweilen leicht verwirrte, die Wittgenstein wie einen ‚echten‘ britischen Empiristen verstehen wollten!

Ziel der Philosophie, wie sie sich im *Tractatus* darstellt, war es jedenfalls, die Gedanken logisch abzuklären – genauer gesagt: den gedanklichen Ausdruck, denn zu den Gedanken kommen wir nur durch die Sprache, in der sie ausgedrückt werden. Die Philosophie, so hören wir dort, „soll das Denkbare abgrenzen und damit das Undenkbare. Sie soll das Undenkbare von innen durch das Denkbare begrenzen. Sie wird das Unsagbare bedeuten, indem sie das Sagbare klar darstellt.“ (4.114–5) Was auch immer Wittgenstein selbst gemeint haben mag, die britischen ‚logischen Positivisten‘ jedenfalls nahmen den Ausdruck „was gesagt werden kann“ oder „was Sagbar ist“ willig auf und gaben ihm absichtlich eine so enge Deutung, um *a priori* die Diskussion metaphysischer Fragen wie auch aller Lehrsätze der Ethik, Ästhetik und natürlich der Religionsphilosophie in Bausch und Bogen auszuschließen, da sie ja doch sinnlos sei. Die Metaphysik, und damit auch die Religionsphilosophie, wurde von diesen Positivisten als unsinnig und als Ergebnis einer „sprachlichen Verwirrung“ abgetan.

Während dieser Phase in der jüngeren Geschichte der britischen Philosophie gab es keinen Verfechter der analytischen Philosophie, der die Religionsphilosophie zu seinem zentralen Anliegen gemacht hätte. Und die Religionsphilosophie, soweit es sie überhaupt gab, wurde überwiegend isoliert von den jeweils aktuellen philosophischen Hauptströmungen betrieben.²³ Erst nach dem Kriege erneuerte sich das Interesse für die Probleme der Religionsphilosophie, ausgehend von der Hauptrichtung der britischen analytischen Philosophie. Der Positivismus stand dem zunächst völlig ablehnend gegenüber.

Angesichts des Mißverständnisses, das man manchmal in Deutschland antrifft, nämlich alle britische analytische Philosophie sei ‚positivistisch‘, möchte ich einmal betonen, daß

²⁰ Vgl. dazu Anthony Kenny, *Wittgenstein* (Harmondsworth ²1975), 19–20, 33–40 usw.; und besonders Michael Dummett, *Frege: Philosophy of Language* (London 1973).

²¹ Vgl. J. O. Urmson, *Philosophical Analysis* (Oxford 1956).

²² Ayer, *Language, Truth and Logic*, 31.

²³ Z. B. F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, zwei Bände (Cambridge 1928–1930); John Oman, *The Natural and the Supernatural* (Cambridge 1931); William Temple, *Nature, Man and God* (London 1934); H. H. Farmer, *The World and God* (London ²1936).

dies nicht der Fall ist. Ein logischer Positivist ist strenggenommen jemand, der meint, die Bedeutung jedes Lehrsatzes, der ‚Fakten‘ und ‚Fälle‘ festhält, ergebe sich aus seiner Verifizierungsmethode, der Sinnerfahrung. Nicht jeder, der sich mit der *meaning* oder dem Sinn von Feststellungen beschäftigt, ist Positivist. Viele glauben nämlich, der Sinn einer Feststellung werde durch seine Verwendung festgelegt und nicht durch seine Verifizierungsmethode. Aber auch nicht jeder, der mit der Verifizierung oder Falsifizierung von Behauptungen befaßt ist, ist ein Positivist. Viele behaupten nämlich gar nicht, daß Feststellungen über ‚Fakten‘ in positivistischer Manier durch Sinneserfahrung verifiziert werden müßten. Auch verstehen nicht alle ‚Fakten‘ im engen Sinne als etwas, was nur in den Naturwissenschaften angetroffen werden kann. So meinen zum Beispiel einige, es gebe auch ‚ästhetische‘ und ‚moralische Fakten‘.²⁴ Wir müssen demnach betonen, daß der ‚logische Positivismus‘ nur eine Art der analytischen Philosophie ist. Daneben gibt es andere Arten, von denen nicht alle der Ethik und Ästhetik, und nicht einmal der Metaphysik und Religionsphilosophie, gleichermaßen feindlich gegenüberstehen.

Zweitens war der ‚logische Positivismus‘ – im bereits definierten strengen Sinne – relativ kurzlebig. Seinen größten Einfluß übte er in Großbritannien während der dreißiger Jahre aus. Nach 1945 stellte er in der Philosophie keine starke Kraft mehr dar und war weithin durch weniger restriktiv verfahrenende analytische Philosophien ersetzt worden. Diese waren eher geneigt, die komplexe Sprachlogik zu untersuchen, als künstliche Grenzen für ganz auf Sinneserfahrung beruhende ‚Bedeutungshaftigkeit‘ festzulegen. Zwar waren die jüngeren analytischen Philosophen noch mit Fragen der Abgrenzung befaßt, doch mehr mit der Abgrenzung verschiedener sprachlicher Ausdrucksformen voneinander.²⁵ Heute ist der logische Positivismus in der an Universitäten gelehrtten Philosophie verschwunden und wird weithin gerade noch als Museumsstück in der Philosophiegeschichte gewürdigt.

Drittens – und das ist hier für mich von größerer Wichtigkeit – wurde der logische Positivismus von genau denen demontiert, die fest in der philosophischen Tradition seiner Förderer standen. Und das geschah aus Gründen, die sich aus dieser Tradition selbst ergaben. Während der dreißiger Jahre schon war in Großbritannien der Positivismus von Philosophen scharf kritisiert worden, die neben oder weit außerhalb der analytischen Tradition standen, wobei wir ‚analytisch‘ im abgeschwächten Sinne, wie oben ausgeführt, verstehen dürfen.²⁶ Diese Angriffe von außen wurden von den logischen Positivisten einfach gänzlich ignoriert.²⁷ Die Kritiker des Positivismus in Großbritannien übten sich in der Folge mehr und mehr in der neueren linguistischen Philosophie.²⁸ Ihre Kritik galt dabei hauptsächlich dem Statusproblem des Verifizierungsprinzips, wie es die Positivisten anwandten.

²⁴ Vgl. dazu z. B. Philippa Foot (Hrsg.), *Theories of Ethics* (Oxford 1965). Vgl. auch den historischen Überblick der anglo-amerikanischen Ethik im 20. Jahrhundert von Annemarie Pieper, ‚Analytische Ethik‘, in: *Philosophisches Jahrbuch LXXVIII* (1971) 144–176.

²⁵ Das ist zwar *eine* Verschiedenheit zwischen Wittgensteins *Tractatus* und seinen Philosophischen Untersuchungen!

²⁶ Z. B. A. C. Ewing, ‚Meaninglessness‘, in: *Mind XLVI* (1937) 347–364.

²⁷ Aber vgl. Alfred Sidgwick, *Total Eclipse of a Meaning*, in: *Mind XLVI* (1937) 465–467; A. C. Ewing, *Meaningless*, in: *Mind XLVII* (1938) 139; Alfred Sidgwick, *The Search for a Meaning*, in: *Mind XLVII* (1938) 277–278.

²⁸ Besonders Charles Leslie Stevenson, *Persuasive Definitions*, in: *Mind XLVII* (1938) 331 bis 350; und John Wisdom, *Metaphysics and Verification*, in: *Mind XLVII* (1938), wiederabgedruckt in: *Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford 1953) 51–101.

Wie Sie zweifellos wissen, teilten die von Hume und anderen ausgehenden Positivisten alle bedeutungsvollen Sätze in zwei, und nur in zwei, Klassen ein:

a) analytische Sätze, die ‚Relationen zwischen Ideen‘ oder ‚Sprachregeln‘ ausdrücken. Diese sind tautologisch.

b) empirische Sätze, die Sachverhalte ausdrücken. Diese sind durch Sinneserfahrung verifizierbar.

Anders konnten nach ihnen bedeutungsvolle Sätze nicht ausgedrückt werden. Was aber ist das Verifizierungsprinzip selbst, wenn das der Fall ist? Ist es eine ‚Sprachregel‘ oder drückt es einen ‚Sachverhalt‘ aus? Diese Fragen wurden während der dreißiger Jahre in den wichtigeren philosophischen Zeitschriften eingehend diskutiert. Während einige das Verifizierungsprinzip als Ausdruck eines empirischen Satzes²⁹ ansahen, andere dagegen als analytischen Satz,³⁰ gab es noch eine andere Möglichkeit: Es ist weder das eine noch das andere. Diesen Schluß zog John Wisdom, ein Philosoph, der Wittgensteins Nachfolge als Professor für Philosophie an der Universität Cambridge anstrebte. Er fragte, was sich aus der Annahme des Verifizierungsprinzips ergeben würde: „Wenn einige Leute falsch formulieren ‚Die Bedeutung einer Feststellung wird durch die Methode ihrer Verifizierung bedingt‘ . . ., wie gebrauchen sie dann ihre Worte? Welcher Art ist dann ihre Theorie?“³¹ Wisdom stellt dazu schlicht und einfach fest, dies sei eine *metaphysische Theorie*. Wir kennen die allgemeine Einstellung der Positivisten zur Metaphysik. Diese Charakterisierung ihres Grundprinzips konnte ihnen kaum willkommen sein! Und Wisdom fuhr anklagend fort, das Verifizierungsprinzip ähnele „den schlechtesten transzendentalen Theorien, da es sich entweder als wissenschaftliche Entdeckung [zum Beispiel als empirischer Satz] oder als logische Gleichung [zum Beispiel als analytischer Satz] ausgibt . . .“ und dabei in Wirklichkeit keins von beiden ist.³² Aber er wollte mehr als nur beleidigende oder destruktive Kritik treiben: er wollte auch die Vorzüge hervorheben, welche das Verifizierungsprinzip genau wie andere metaphysische Theorien ohne Zweifel besitzt. Wisdom ging dann daran, den Charakter der Metaphysik zu erläutern, welches ihre Hauptprobleme sind, wie metaphysische Streitfragen geklärt werden und so weiter. Er war demnach darauf bedacht, die Sprache und Logik der Metaphysik zu beschreiben.

Dies war etwas Neues in der jüngeren britischen Philosophie und bedeutete so etwas wie eine Palastrevolution in der analytischen Tradition. Die Auffassungen des Tractatus wurden nun von innen her, nicht von außen, angegriffen. Sogar ihr Autor selbst, als dessen Vertreter Wisdom zu jenem Zeitpunkt angesehen werden kann,³³ rückte dann von ihnen ab. In jenen Jahren war Wittgenstein schweigsam in dem Sinne, daß er überhaupt nichts veröffentlichte. Doch er war nichtsdestoweniger tätig, indem er die ‚Grenzen‘ seiner eigenen Philosophie neu bestimmte. Und auch in seinen ‚Jahren des Schweigens‘ war sein Einfluß nicht gering. Dieser wirkte auf seine Kollegen und Schüler und gestaltete den Stil der philosophischen Analyse, die den Positivismus später ablösen würde.

²⁹ Ewing, ‚Meaninglessness‘.

³⁰ Stevenson, a. a. O.

³¹ Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, 53.

³² Ebd. 54 f.

³³ Vgl. ebd. 53, Anm. 2: „Wittgenstein has not read this paper, and I warn people against supposing it a closer imitation of him than it is. On the other hand, I can hardly exaggerate the debt I owe to him and how much of the good of this work is his – not only in the treatment of this philosophical difficulty or that, but in the matter of how to do philosophy.“

Von Russell³⁴ bis zum Sturz des Positivismus war die britische analytische Philosophie von gedanklichen Modellen geleitet, die sie der Mathematik und den Naturwissenschaften entnahm. Diese Philosophen betrachteten sich sicher nicht als Naturwissenschaftler im philosophischen Gewande, und noch weniger als ‚Supernaturwissenschaftler‘. Weit davon entfernt. Aber sie waren doch mit der Art von Problemen befaßt, die in der Mathematik und in den Naturwissenschaften gegeben sind. Die Art von Sätzen, wie sie in mathematischen und naturwissenschaftlichen Werken formuliert werden, verstanden sie gewissermaßen paradigmatisch: Diese Sätze waren der Maßstab, an dem alle anderen Sätze gemessen und bewertet werden mußten. Es wurde dann aber deutlich, wie wenig von dem, was für unsere Alltagssprache nützlich und notwendig ist, mit diesen Modellen wirklich übereinstimmt oder in Übereinstimmung gebracht wird. Denn – von tautologischen Äußerungen und Tatsachenfeststellungen ganz abgesehen – alles und jedes wird mit Worten ausgedrückt. Dieses größere Verständnis für die schiere Komplexität unserer Sprache und den vielfältigen Gebrauch, den wir gewöhnlich und nutzbringend von ihr machen, und das mit einem wachsenden Bewußtsein für die Bedeutung nicht-linguistischer Zusammenhänge einhergeht, in denen allein unsere Sprache den Sinn herstellt, führte zu einem neuen Stil der analytischen Philosophie. Sie wurde unterschiedlich benannt, doch die am wenigsten irreführende und geeignetste Bezeichnung war vielleicht ‚linguistische Analyse‘ oder einfach ‚linguistische Philosophie‘. Diese neue Art analytischer Philosophie wollte nicht normativ verfahren, sie wollte vielmehr die verschiedenen Formationen und Schichten unserer Sprache so deutlich wie möglich herausarbeiten, um dann die Regeln, die den Gebrauch unserer Sprache in jeder Schicht steuern, zu analysieren und zu erfassen. Wittgenstein, der sich von großen Teilen seines *Tractatus* abgesetzt hatte, empfahl nun, wir sollten mehr auf die vielfältige Weise schauen, in der Sprache gebraucht wird, anstatt dem ‚Wesen‘ der Sprache nachzuspüren.³⁵ Allgemeine Theorien, wie die positivistische Auffassung von der Bedeutung, werden teilweise aus Respekt vor Wittgensteins Dictum aufgegeben: „Denk nicht, sondern schau!“, so ungefähr lautet seine Empfehlung.³⁶ Daraus folgt, daß kein Sprachgebrauch a priori als sinn- oder bedeutungslos ausgeschlossen werden kann, denn die Kriterien für das, was bedeutungshaft ist, sind ja noch gar nicht festgelegt, wenn man den individuellen Sprachgebrauch untersucht. So wurde der positivistische Slogan – insbesondere dieser: die Bedeutung einer Aussage ist die Methode ihrer Verifizierung durch Sinneserfahrung – durch Schlagwörter ganz anderer Art ersetzt wie zum Beispiel „jede Aussage hat ihre eigene Logik“ oder „die Bedeutung eines Wortes wird durch seinen Gebrauch in der Sprache bestimmt“.

II.

Diese Verlagerung vom Problem der Verifizierung durch Sinneserfahrung zum Problem des Sprachgebrauches trug am Ende mit dazu bei, die Religionsphilosophie als echtes Anliegen der Philosophie neu zu begründen. Das soll nicht heißen, daß das neuerliche Interesse an den Hauptfragen der Religionsphilosophie im wesentlichen auf den Kollaps des logischen Positivismus zurückginge. Das sicherlich nicht.

³⁴ Vgl. Bertrand Russell, *Mathematics and the Metaphysicians*, und *On Scientific Method in Philosophy*, in: *Mysticism and Logic* (London 1963) 59–93.

³⁵ *Philosophische Untersuchungen*, §§ 65–77 usw.

³⁶ *Ebd.* § 66.

Obwohl weder das Wiederaufleben des Interesses an den Hauptproblemen der Religionsphilosophie noch Mitleid für ihr trauriges Schicksal auf Seiten der Positivisten für den Kollaps des Positivismus verantwortlich gemacht werden kann, so ließ seine Abkündigung immerhin Raum für ein neuerliches Interesse an zumindest einigen der Probleme, die Religionsphilosophen seit jeher beschäftigt haben. Und doch: Zumindest einigen unter denen, die sich als erste nach dem Kriege der Religionsphilosophie zuwandten, war dabei völlig klar, daß sie gegen den Strom schwammen. Die Theologen und Philosophen, die sich Mitte der vierziger Jahre in Oxford zu versammeln begannen, nannten sich in fast herausfordernder Weise „Die Metaphysiker“.³⁷ Obgleich sich die Gruppe zum Teil aus Protest gegen die Beschränkungen formierte, die ihnen Sprachphilosophen für den Bereich der Metaphysik auferlegt hatten, waren sie doch derselben Art von Philosophie verpflichtet, wie es auch ihre Ziele und Methoden klar bezeugen. Ihr Ziel war es, allgemein gesprochen, Fragen zur Logik, Rechtfertigung und Aufgabe religiöser Aussagen zu stellen. Kurz, zumindest in Teilen wollten sie Techniken der Sprachphilosophie auf die Religionsphilosophie anwenden, auch wenn die Sprachphilosophen in jenen Tagen selbst kein Interesse an solchen Fragen hatten.

Aber, so dürfte man fragen, wie sollte eine ‚analytische Religionsphilosophie‘ denn aussehen? Oder anders gefragt: wie kann man eine analytische Religionsphilosophie überhaupt betreiben? Diese Fragen lassen sich leicht stellen, ihre Beantwortung fällt schwer. Selbst unter jenen Religionsphilosophen, die nach ihrem eigenen Urteil in gewisser Weise der analytischen Tradition verhaftet sind, gibt es keine einheitliche Auffassung darüber, wie man diese Fragen beantworten soll. In der Tat variieren in der britischen Religionsphilosophie die Ansichten über Ziel und Methode einer ‚analytischen Religionsphilosophie‘ erheblich, obwohl vielleicht die Unterschiede dem Außenstehenden weniger auffallen.

Vielleicht sollten wir trotzdem erwähnen, welches die typischen Grundelemente in den Arbeiten der britischen analytischen Religionsphilosophen sind. Zunächst einmal besteht weitgehende Übereinstimmung darüber, daß – da Philosophie allgemein mit logischen oder begrifflichen Problemen zu tun hat – auch die Religionsphilosophie sich mit logischen oder begrifflichen Schwierigkeiten, die Religion betreffend, konfrontiert sieht. Zum Beispiel: obwohl die Frage, ob Götter existieren oder nicht, allgemein nicht als spezifisch philosophisches Problem angesehen wird, so wird doch die Frage, wie man an eine Analyse des Begriffs göttlicher Existenz oder Nicht-Existenz herangeht, als eine spezifisch philosophische angesehen. Zum zweiten besteht weitgehende Übereinstimmung darüber, daß sich die Philosophie mit Schwierigkeiten ‚höherer‘ oder ‚zweiter Ordnung‘ auseinandersetzt. Die Aussage „Gott ist Liebe“ ist zum Beispiel eine Aussage erster Ordnung, eine Erklärung oder Behauptung über etwas, was der Fall ist. Aber die Frage „Was bedeutet es zu sagen ‚Gott ist Liebe‘?“ wäre eine Frage höherer Ordnung. Es ist eine echte philosophische Frage zu einer spezifisch religiösen Behauptung.

³⁷ „This title voiced a common dissatisfaction with the restriction which tacitly governed philosophical discussion at time when ‚metaphysical‘ was the rudest word in the philosopher’s vocabulary. In an atmosphere thick with inhibitions, we wanted to be free to ask what questions we liked, even if some of them turned out to be ‚ultimate questions‘ of an allegedly unanswerable and, indeed, unaskable sort.“ Basil Mitchell (Hrsg.), *Faith and Logic* (London 1957). Als Mitglieder dieser Gruppe haben wir Austin Farrer, I. M. Crombie, J. R. Lucas, R. M. Hare, Ian T. Ramsey usw. Vgl. auch Alasdair MacIntyre (Hrsg.), *Metaphysical Beliefs* (London 1970) vii–xii.

tung. Es gibt drittens – und das ergibt sich aus den ersten beiden Punkten – weitgehende Übereinstimmung darüber, daß eine solche Analyse höherer Ordnung zu religiösen Begriffen mit der Sprache der Religion beginnen sollte. Das heißt: Glauben und Denken sind privat und unantastbar, wohingegen ihr sprachlicher Ausdruck öffentlich und einer Untersuchung zugänglich sind. Philosophen sollten daher zunächst den religiösen Sprachgebrauch der Leute untersuchen. Ein vierter Bereich der Übereinstimmung ergibt sich aus folgendem: Religiöse Sprache sollte nicht in der Abstraktion analysiert werden, sondern vielmehr in dem Kontext, der ihr erst Bedeutung gibt, also im Bereich des religiösen Lebens und im Gottesdienst. Und schließlich – allgemeine Übereinstimmung über diese Bereiche vorausgesetzt – gibt es möglicherweise auch eine übergreifende Übereinstimmung über die Ziele der Philosophie. Der typische analytische Religionsphilosoph ist kein Systemdenker. Weder baut er ein philosophisches System auf noch gibt er einen allgemeinen Überblick über die Welt, eine Weltanschauung. Er begnügt sich eher damit, durch eine Analyse spezifischer Fälle besondere Probleme zu untersuchen. Er weicht ‚allgemeinen Theorien‘ aus. Wenn er auch mit religiöser Sprache befaßt ist, so wird solch ein Philosoph doch eher nach dem ‚Wesen‘ oder dem ‚allgemeinen Charakter‘ der religiösen Sprache fragen und lieber so gründlich und systematisch wie möglich die verschiedenen logischen Schichten und religiösen Ausdrucksformen herauszulösen suchen und dann versuchen, durch Auffinden von Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten die verschiedenen Weisen religiöser Sprache zu klassifizieren, um uns so vollständig und sorgfältig wie möglich über jede einzelne Schicht und ihre verschiedenen Beziehungen zu den anderen Schichten zu berichten. Dabei darf er sich selbst auf eine religiöse Tradition oder auf eine ‚Familie‘ von zum Beispiel monotheistischen Varietäten beschränken, oder auch kann er versuchen, die wichtigsten religiösen Traditionen in der Welt in die Untersuchung einzubeziehen. Typisch für britische Philosophen ist jedenfalls, daß sie sich de facto auf die christliche Religion beschränken, auch wenn sie das Wort ‚Religion‘ ohne das Adjektiv ‚christlich‘ gebrauchen. Das erklärt zum Teil ihr besonderes Interesse für bestimmte religiöse Fragestellungen.

Meine Beschreibung versteht sich nicht als die Porträtierung eines bestimmten britischen Religionsphilosophen, vielmehr wollte ich das Bild eines typischen Vertreters zeichnen. Nicht alle Eigenschaften treffen auf jeden Philosophen zu. Und es mag sein, daß ein bestimmter Zug nicht auf alle Philosophen, wohl aber auf die meisten Religionsphilosophen in Großbritannien zutrifft.

Um aber ein genaueres Bild zu dem zu bekommen, was britische Religionsphilosophen tun, ist es notwendig, sich die besonderen Probleme anzusehen, die die Aufmerksamkeit dieser Denker vorwiegend beansprucht haben. Desgleichen wollen wir einen Blick auf die Methoden werfen, derer sie sich vorzugsweise bedienen, wenn sie solche Fragen in Angriff nehmen. Ein Großteil ihrer Arbeit in den letzten zwei bis drei Jahrzehnten beschäftigt sich mit einem bestimmten Problem beziehungsweise einem bestimmten Problemkreis. Im wesentlichen sind sie alle hauptsächlich am Problem der religiösen Sprache, ihrer Bedeutung und Berechtigung, interessiert.

Die Diskussion dieses ganzen Problemkreises zielt deutlich auf zwei unterschiedliche Fragen, die in einem Zusammenhang stehen: insbesondere die Frage der Verifizierung und Falsifizierung bestimmter religiöser Behauptungen, und die Frage, welche Stellung den verschiedenen Äußerungen zur Religion zukommt. Die Diskussion innerhalb der britischen Religionsphilosophie ist hauptsächlich diesen und keinen anderen Fragen nachgegangen. Das darf kaum überraschen angesichts dessen, was wir schon zu der Entwicklung der britischen Philosophie in den letzten Jahren angeführt haben.

Obwohl ich hier keine Textgeschichte treiben will, möchte ich doch einen Aufsatz von allergrößter Wichtigkeit erwähnen. Es handelt sich um John Wisdoms Essay

„Gods“, zuerst 1944 veröffentlicht.³⁸ Dieser Text ist eine Art Klassiker für die Art von analytischer Religionsphilosophie geworden, die nach der Ablösung des Positivismus aufkam. Er weckte das Interesse für die Fragen, die für ungefähr die nächsten fünf- und zwanzig Jahre im Mittelpunkt stehen sollten.

Obwohl es keine spezifisch philosophische Frage ist, ob es Götter gibt, so ist es doch von philosophischem Interesse, wie man eine Analyse über die Idee göttlicher Existenz ins Werk setzt. Eine Möglichkeit, will man den Sinn einiger Auffassungen erfragen, besteht darin zu fragen, was wäre, wenn wir sie verneinten. Dieses Verfahren, obgleich für bestimmte Auffassungen geeignet, eignet sich nicht für alle. Empirische Behauptungssätze aber können erörtert werden: etwas behaupten heißt nämlich etwas anderes verneinen. Und die Frage der Gottesexistenz gehört zu denen, über die Leute uneinig sind.

Wenn jemand sagt „es gibt einen Gott“, und ein anderer sagt „es gibt keinen Gott“, welcher Art ist dann ihre Meinungsverschiedenheit und wie kann man zwischen ihnen entscheiden? Ist ihre Meinungsverschiedenheit objektiver Art, eine Meinungsverschiedenheit über das, was der Fall ist? Auf den ersten Blick scheint es gewiß, daß die Meinungsverschiedenheit zu dieser Art gehört, denn der eine scheint ganz eindeutig zu behaupten, daß es Tatsache ist, während der andere der gegenteiligen Ansicht ist. Und, wenn es eine sachliche Unstimmigkeit ist, wie will man diese Frage lösen? Was kann bei solch einem Disput als Beweis gelten? Bestimmte sachliche Fragen können experimentell oder durch direkte Beobachtung gelöst werden. Darin hatten die Positivisten sicher recht. Sie irrten aber, wenn sie meinten, daß jede Art Meinungsverschiedenheit nur so gelöst werden kann. Da ist die Frage, ob ein Streit zwischen einem Theisten und einem Atheisten durch Experiment oder Beobachtung gelöst werden kann. Das mögen die Leute einmal geglaubt haben. Im Alten Testament zum Beispiel steht, daß Elias am Berge Karmel dieses Verfahren angewandt habe.³⁹ Dabei ging es allerdings um einen Disput zwischen Religionen, nicht um religiöse und nichtreligiöse Ansprüche. Heute jedenfalls werden sich weder Theist noch Atheist wahrscheinlich auf ein solches Verfahren verlassen, um ihren Streit zu entscheiden. Solche Verfahren auch könnte man kaum ernst nehmen. Aber auch nicht alle sachlichen Streitfragen können immer durch Experiment oder Beobachtung gelöst werden. Nehmen wir zum Beispiel Rechtsstreitigkeiten. Es mag sein, daß in den meisten Rechtsstreitigkeiten, ob sie zivil- oder strafrechtlicher Natur sind, eindeutig unterschiedliche Auffassungen zur Sache vorliegen, und erst ein Kreuzverhör kann Klarheit schaffen. Doch gibt es auch zivil- oder strafrechtliche Streitigkeiten anderer Art, in denen beide Seiten übereinstimmen, was die Fakten des Falles angeht. Das heißt, es besteht sachliche Übereinstimmung in dem Sinne, daß die vorgebrachten Beweise nicht bestritten werden, und in dem Sinne, daß keine neuen oder zusätzlichen Beweisstücke den Streit um rechtliche Verantwortung oder Schuld in einem Fall entscheiden könnten. Doch obzwar man im Sachlichen übereinstimmt, muß doch noch sachlich geklärt werden, wer nach dem Gesetz für den Stand der Dinge verantwortlich ist. Es kann also ein sachlicher Streit vorgegeben sein, und doch ist es kein Streit, der durch Entdeckung neuer und noch nicht bekannter Fakten, die beide Seiten anerkennen, gelöst werden könnte. Solche Unstimmigkeiten werden nicht durch Beobachtung und Experiment gelöst, sondern richterlich entschieden. Vielleicht gehört der Streit zwischen Theisten und Atheisten zu dieser Art. John Wisdom

³⁸ Jetzt in *Philosophy and Psychoanalysis*, 149–168. Vgl. auch *Paradox and Discovery* (Oxford 1965) 1–22 und bes. 43–56.

³⁹ I Kön. 18, 20–40.

äußerte diese Ansicht und stützte seine Theorie auf die berühmte ‚Parabel vom Gärtner‘.⁴⁰ Und britische Religionsphilosophen waren seit jeher uneinig darüber, ob er Recht hätte und ob die Parabel hierzu paßte.

Die sogenannte Falsifizierungsdiskussion der britischen Religionsphilosophie war durch Wisdom direkt ausgelöst worden, obwohl die Diskussion selbst mehr um die Humesche und somit um eine skeptischere Problemstellung kreiste. Eine solche mehr skeptische Problemstellung findet sich auch bei Antony Flew in der Diskussion über ‚Theologie und Falsifizierung‘. Diese Arbeit war in der Sammlung *New Essays in Philosophical Theology* erschienen.⁴¹ Die Einzelheiten der ganzen Debatte, in deren Verlauf eine große Anzahl von Büchern und Artikeln veröffentlicht wurde, möchte ich nicht durchgehen. Ich möchte nur in aller Kürze einiges zu den Antworten sagen, die Wisdom von Philosophen erfuhr, die anderer Ansicht waren.

Diese Antworten lassen sich grob in zwei Gruppen einteilen. Einige waren der Meinung, daß Wisdom den Streit zwischen dem Theisten und Atheisten zu Recht als eine Tatsachenfrage bezeichnete. Er irre aber, wenn er behauptete, der Streit zwischen ihnen könne nicht prinzipiell durch Experiment oder Entdeckung neuer Tatsachen entschieden werden. Einige von ihnen argumentieren, daß die Fakten für den Atheisten sprächen, andere wiederum meinen, die Fakten sprächen jetzt oder würden am Ende für den Theisten sprechen. Ich sagte gerade „würden ... sprechen“, denn zumindest ein britischer Religionsphilosoph hat sich für eine sogenannte ‚eschatologische Verifizierung‘ theistischer Wahrheitsansprüche ausgesprochen.⁴² Nicht jeder wird das für hilfreich halten, und nicht wenige fragen, ob das überhaupt von Gewicht ist.⁴³ Schließlich besteht kein Grund zu der Annahme, daß – selbst wenn es ein Leben nach dem Tode gäbe – dieses dann weniger unklar erschiene als das jetzige. Dieser Nebenaspekt der Diskussion hilft uns eine größere Schwierigkeit aufzuzeigen, die sich für jeden ergibt, der die Meinungsverschiedenheit zwischen Theist und Atheist als einen Tatsachenstreit behandeln will: die Schwierigkeit nämlich, Fakten zu finden, denen sowohl Theist als Atheist zustimmen, würde den Ausschlag geben für oder gegen die Behauptung, daß Götter existieren.

Andererseits machten andere geltend, daß Wisdom zu Recht behauptete, der Streit zwischen Theist und Atheist sei kein Streit, der durch Experiment oder Entdeckung neuer Fakten prinzipiell entschieden werden könne. Seine Behauptung aber, bei dem Streit ginge es in erster Linie um eine Tatsache, sei falsch.⁴⁴ Die Schwierigkeiten, auf die wir hier stoßen, liegen in der Natur der Sache: manche Aussagen zur Religion sind eben Behauptungen.

Obwohl diese Themen oftmals variiert wurden, verlaufen sie doch kontrapunktisch in einer fugen-gleichen Diskussion um Verifizierung oder Falsifizierung religiöser Behauptungen wie „Es gibt einen Gott“.

Obwohl die sogenannte Falsifizierungsdiskussion die religionsphilosophische Auseinandersetzung in Großbritannien einmal eindeutig beherrscht hat, war das Interesse

⁴⁰ Vgl. *Philosophy and Psychoanalysis*, 154–155.

⁴¹ Hrsg. Antony Flew und Alasdair MacIntyre, 96.

⁴² John Hick, *Theology and Verification*, in: *Theology Today* XVII (1960). Vgl. John Hick, *Death and Immortality* (New York 1976).

⁴³ Vgl. Kai Nielsen, *Eschatological Verification*, in: *Canadian Journal of Theology* IX (1963).

⁴⁴ Vgl. R. M. Hare in: *New Essays in Philosophical Theology*, 99–103, und Richard Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge 1955). Vgl. dazu H. H. Price, *Belief* (London 1969), bes. 479–481.

britischer Religionsphilosophen nie so einseitig ausgerichtet, wie es scheinen könnte. Bald gab es jedenfalls Einwände jeder Art. Diese betrafen nicht so sehr diesen oder jenen Aspekt der Diskussion über Verifizierungsverfahren, wie zum Beispiel über die Gültigkeit des Versuchs, das Problem der *meaning* oder des Sinns religiöser Sätze allein durch das Verfahren der Verifizierung oder Falsifizierung von Sätzen wie „Gott existiert“ anzugehen. In diesem Zusammenhang sollten wir uns vielleicht daran erinnern, daß Popper selbst ausdrücklich bestritten hat, das Falsifizierungsprinzip habe sich jemals als Bedeutungskriterium in dem Sinne verstanden, daß es sinnvolle von sinnlosen Sätzen trennen könnte. Es verstand sich vielmehr, und als solches war es in seinem Buch „Logik der Forschung“ klar definiert, als ein Kriterium, das verschiedene Arten sinnvoller Sätze voneinander abgrenzen sollte.⁴⁵ Auch wenn wir die Frage übergehen, ob das ‚Falsifizierungsprinzip‘ selbst von einigen seiner Verfechter in der sogenannten ‚Falsifizierungsdiskussion‘ der britischen Religionsphilosophie falsch verwendet wurde, bleiben immer noch einige Einwände zu bedenken. Zwei der wichtigeren möchte ich herausgreifen und hier behandeln: der erste Einwand besagt, ein solches Verfahren sei der Gefahr einer Entstellung insofern ausgesetzt, als Sätze wie „Gott existiert“ nicht losgelöst von anderen religiösen Äußerungen und kultischen Handlungen angemessen analysiert werden könnten. Ein zweiter besagt, ein solches Verfahren sei insofern unnötig restriktiv, als nicht alle religiösen Sätze Behauptungen seien.

1. Das Verifizierungsverfahren bewirkt Sinnentstellung der religiösen Sprache

Zwei nicht voneinander zu trennende Gründe bewogen einige Religionsphilosophen zu der Ansicht, die Verfechter des Verifizierungsverfahrens würden den religiösen Sprachgebrauch eher entstellen als erhellen: einerseits behandelten sie Sätze wie „Gott existiert“ als typisch religiösen Sprachgebrauch, andererseits aber neigten sie dazu, solche Äußerungen aus dem spezifisch religiösen Kontext zu lösen, der ihnen Sinn gibt. Das zuletzt Gesagte schließt dabei das erstere ein. Religionsphilosophen waren seit jeher mit Behauptungen von der Art „Gott existiert“ befaßt. Aber es stellt sich die Frage, inwieweit solche Behauptungen typisch religiöse Äußerungen sind, ob es Äußerungen sind, wie sie fromme Leute typischerweise machen. Dazu könnte gesagt werden, daß fromme Leute theistischer Religion wahrscheinlich eher Sätze formulieren wie „Gott ist Liebe“ oder „Gott ist gut“.⁴⁶ Solche Aussagen setzen logisch eindeutig voraus, daß es Gott gibt. Aber wenn man klären will, was fromme Leute mit dem Wort ‚Gott‘ meinen, dann müßte man vielleicht das Wort zuallererst in seinem Kontext aufsuchen, im religiösen Leben und im Gottesdienst.⁴⁷ Sonst nämlich wird die Bedeutung solcher Ausdrücke verzerrt, und unser Verfahren zur Feststellung der Existenz oder Nicht-Existenz eines solchen Wesens läuft dann Gefahr, das Ziel weit zu verfehlen und der Sache in keiner Weise gerecht zu werden!

Das ist nun der zweite Grund dafür, daß der Versuch, den Sinn religiöser Äußerun-

⁴⁵ The Logic of Scientific Discovery (London 31972) 40, Anm. 3 (die nur in dieser englischen Auflage steht).

⁴⁶ Alastair McKinnon, Falsification and Belief (Den Haag 1970); D. D. Evans, The Logic of Self-Involvement (London 1963); D. Z. Phillips, Faith and Philosophical Enquiry (London 1970).

⁴⁷ Vgl. Ninian Smart, The Philosophy of Religion (New York 1970) und The Phenomenon of Religion (New York 1973).

gen durch eine Art Verifizierungsverfahren zu ermitteln, manchmal der Gefahr der Sinnentstellung ausgesetzt ist: der Sinn eines Satzes wird nämlich durch seinen Gebrauch im sprachlichen oder nichtsprachlichen Kontext festgelegt. Seine Richtigkeit kann erst festgestellt werden, wenn man seine Rolle in dem Kontext verstanden hat, in dem er seine eigentliche Bedeutung hat. So hat der Satz „die Dame wird vom Läufer geschlagen“ einen bestimmten Sinn beim Schachspiel, einen anderen und gewiß höchst unerfreulichen, wenn sich ein solches Ereignis bei einem Bankett zu Ehren siegreicher Leichtathleten zuträgt. Die Bedeutung eines Satzes hängt daher sehr oft von der Situation ab, in der er geäußert wird, vom Kontext, dessen Teil er ist. Ähnlich, wenngleich die Beispiele nicht immer so ‚schlagend‘ sind, nehmen religiöse Äußerungen wie „Gott ist Liebe“ oder sogar „Gott existiert“ ihre genaue Bedeutung erst im Kontext religiösen Lebens und Denkens an, so daß der Sinn eines solchen Satzes isoliert vom Kontext nicht adäquat analysiert werden kann. Will man verstehen, was fromme Leute mit dem Satz „Gott ist Liebe“ sagen wollen, muß man daher zuerst auf die besondere Rolle sehen, die solche Äußerungen beim religiösen Sprechen und Handeln und ganz besonders im Gottesdienst spielen.⁴⁸ Religionsphilosophen – darunter nicht wenige analytische Religionsphilosophen! – haben leider nicht immer den Vorzug erkannt, den der Einblick in das Problem vermittelt, wie Sätze ihren jeweiligen Sinn erhalten. Anerkennt man den Wert einer solchen Einsichtnahme, dann begegnet man einem zweiten wichtigen Einwand gegen den Versuch, den Sinn religiöser Äußerungen durch Verifizierungs- oder Falsifizierungsverfahren zu ermitteln.

2. Das Verifizierungsverfahren ist unnötig restriktiv

Einige Religionsphilosophen vertraten die Ansicht, das Verifizierungs- oder Falsifizierungsverfahren habe zwar für bestimmte Arten religiöser Sätze Gültigkeit, der Grad ihrer Anwendbarkeit aber für den Bereich der Religionsphilosophie sei begrenzt. Religion nämlich sei ein komplexes Mosaik, in dem Sprache für alle möglichen Zwecke Verwendung finde, und nicht nur für falsifizierbare oder verifizierbare Behauptungen. So verwenden fromme Leute Sprache manchmal dazu, etwas zu versprechen (wie beim Traugottesdienst), Befehle zu geben und zu empfangen, Hoffnungen und Befürchtungen auszudrücken, Geschichten zu erzählen (zum Beispiel Parabeln und Sagen), zu Gebet und Andacht, zu Danksagungen, Fluchen und Segnen, zum Ausdruck ihrer Gefühle und Haltungen. Dies soll keine erschöpfende Aufzählung für den Bereich religiöser Sprache sein, der nicht mit Behauptungssätzen befaßt ist.⁴⁹ Die Aufzählung soll aber deutlich machen, daß die religiöse Sprache zu reich und vielgestaltig ist, um allein im Rahmen von Verifizierungs- und Falsifizierungsverfahren behandelt werden zu können. Obgleich es möglich wäre, einige dieser verschiedenen sprachlichen Ausdrucksformen so aufzufassen, daß sie im Prinzip falsifizierbar wären, bleibt doch höchst fraglich, ob dann in solchen Fällen das Falsifizierungsprinzip ein adäquates Mittel zur Ermittlung ihres Sinns wäre.

Das Falsifizierungsprinzip wäre demnach keine *ausreichende* Grundlage, auf der man eine taugliche analytische Religionsphilosophie aufbauen könnte. Unabhängig davon müssen wir aber die Frage stellen, ob das Falsifizierungsverfahren nicht trotzdem eine *notwendige* Komponente in einer adäquaten philosophischen Analyse von zumindest

⁴⁸ Vgl. Ninian Smart, *The Concept of Worship* (London 1974).

⁴⁹ Vgl. dazu Donald Evans, a. a. O.

einigen ganz bestimmten Arten religiöser Sprache darstellt. Ich selbst glaube an seine Notwendigkeit. Zur Bekräftigung meiner Meinung möchte ich nur daran erinnern, daß zwischen dem christlichen Bekenntnis „Jesus ist der Christus“ und bestimmten Aussagen über Jesus von Nazareth ein Abhängigkeitsverhältnis besteht: wenn das Bekenntnis wahr ist, müssen die Aussagen über Jesus von Nazareth auch wahr sein.⁵⁰ In diesem Falle mag es zwar nicht möglich sein, die christliche Behauptung ‚Jesus ist der Christus‘ prinzipiell empirisch zu verifizieren, aber es ist doch prinzipiell möglich, sie empirisch zu falsifizieren. Es soll uns hier nicht beschäftigen, wie weit das Falsifizierungsprinzip in anderen Fällen Anwendung finden kann. Vielleicht sollten wir aber hinzufügen, daß eine kleine Anzahl britischer Religionsphilosophen der Ansicht ist, es sei grundsätzlich falsch, das Falsifizierungsprinzip auf religiöse Behauptungen jeglicher Art anzuwenden.⁵¹ Diese Philosophen versuchen allgemein, obwohl von Kierkegaard nicht ganz unbeeinflusst, ihre Ablehnung religiöser Falsifizierungsverfahren zu rechtfertigen, indem sie sich auf einige Kommentare berufen, die Wittgenstein in den Philosophischen Untersuchungen und anderswo über ‚Sprachspiele‘ gemacht hat. Sie sprechen, obwohl Wittgenstein selbst nicht so gesprochen hat, von Religion als einer Art von ‚Sprachspiel‘, manchmal auch von verschiedenen Arten ‚religiöser Sprachspiele‘ wie Gebet und Beichte. Ihre Hauptthese ist, diese Spiele bedürften keiner Rechtfertigung, daß sie gespielt würden, sei Rechtfertigung genug. Bis jetzt hat diese Auffassung in Großbritannien keine breite Zustimmung gefunden, meiner Meinung nach wird sie diese auch in der Zukunft nicht finden. Wie Troeltsch und andere einmal bemerkten, sei der britische Charakter nämlich im Grunde seines Wesens einer Art ‚Naturtheologie‘ zugeneigt.⁵² Wenn er also Religion akzeptiert oder ablehnt, immer will er denken, er habe gute Gründe für seine Entscheidung. Die Grundlage für eine solche Entscheidung sucht er im Rationalen. Die Zähigkeit, mit der die Religionsphilosophie sogar die empirischsten britischen Philosophien überdauert hat, wird teilweise durch diese Neigung erklärt.

Schlußbemerkungen

Dies sind einige der Hauptprobleme, die britische Religionsphilosophen in den letzten Jahren beschäftigt haben. Sie stehen in einem äußerst engen Zusammenhang mit der Art von Problemen, mit denen britische Philosophen allgemein zu tun haben. Besonders seltsam ist daran vielleicht, daß ebendiese Probleme, von denen die meisten schon 1944 von Wisdom aufgeworfen wurden, in den vergangenen zweiundzwanzig oder dreißig Jahren mit bemerkenswerter Ausdauer diskutiert worden sind. Sinn und Funktion religiöser Sprache, die Wahrheitsgrundlagen religiösen Glaubens, die Analyse der zentralen religiösen Begriffe – das sind im letzten Vierteljahrhundert die Hauptfragen für die britische analytische Religionsphilosophie gewesen.

Aber, so mag man fragen: welches sind die Neuansätze und neuen Entwicklungen in der britischen Religionsphilosophie? Bei dem Versuch einer Antwort auf diese Frage

⁵⁰ Vgl.: Is Jesus Necessary for Christology?, in: Christ. Faith and History, hrsg. von S. W. Sykes und J. P. Clayton (Cambridge 1972) 147–163.

⁵¹ Z. B. D. Z. Phillips, The Concept of Prayer (London 1965); Faith and Philosophical Enquiry; and Religion without Explanation (Oxford 1976). Vgl. dazu Patrick Sherry, Truth and the ‚Religious Language-Game‘, in: Philosophy XLVII (1972) 18–37.

⁵² Naturrecht und Humanität in der Weltpolitik (1922), in letzterer Fassung aufgenommen in: Deutscher Geist und Westeuropa (Tübingen 1925) 3–27.

müssen wir offen bekennen, daß sich keine radikal neuen Ansätze zeigen. Was sich an neueren Entwicklungen zeigt, kann im wesentlichen entweder als Verfeinerung bestehender Verfahren philosophischer Analyse angesehen werden, oder es handelt sich um die Ausweitung vorhandener Methoden und Techniken in neue und vielleicht komplexere Interessengebiete. Hier könnte man religiöse Spiritualität,⁵³ Religionsgeschichte⁵⁴ oder andere für Großbritannien untypische philosophische Traditionen nennen.⁵⁵ Auf den letztgenannten Punkt möchte ich gesondert eingehen, denn er steht mit einigem in Zusammenhang, was ich zu Beginn des Vortrags ausführte.

Wenn Sie mich fragten, was ich für die interessanteste neue Entwicklung in der britischen Philosophie allgemein ansehe, würde ich Sie wahrscheinlich auf die wachsende Bedeutung der kontinentaleuropäischen Philosophie verweisen, die von britischen Philosophen wieder gelesen und diskutiert wird. In der britischen Philosophie spürt man einen Stimmungswandel.⁵⁶ Bei vielen verstärkt sich der Eindruck, daß zur analytischen Philosophie alles Wesentliche gesagt ist. Die ‚philosophische Revolution‘,⁵⁷ wie man sie nannte, ist großenteils vorüber. Es bleibt nur noch, das Erreichte zu festigen. Doch darf das, was erreicht wurde, nicht unterschätzt werden. Es sind neue Maßstäbe für die philosophische Argumentation gesetzt worden, so daß kein mir bekannter britischer Philosoph sich die Rückkehr zu den Maßstäben wünscht, die vor dieser ‚Revolution‘ galten. Doch besonders unter den jüngeren Philosophen gibt es viele, die sich mehr und mehr unbefriedigt über den eng begrenzten Anwendungsbereich der analytischen Techniken zeigen, so daß wir von ihren Bemühungen am allerehesten neue Ansätze erwarten können. Sie sind bemüht, die Anwendung analytischer Techniken auf neue und andersartige Fragen auszuweiten, von denen einige seit der Ablehnung des Idealismus durch Russell und Moore nicht mehr ernsthaft von der britischen Philosophie diskutiert worden sind.

Sogar Hegel wird wieder gelesen, und nicht nur als klassisches Beispiel „teutonischen Unsinn“ oder als interessante Figur der Ideengeschichte, die Marx einmal beeinflussen würde. Vielmehr gibt es Anzeichen dafür, daß Hegel wieder als *Philosoph* gelesen wird, von dem man selbst heute noch einiges von philosophischem Interesse lernen kann. Eines der von der britischen Philosophie des vergangenen Jahres meistbesprochenen Bücher war die Wiederentdeckung Hegels durch Charles Taylor,⁵⁸ ein kanadischer Philosoph, der erst kürzlich einen Lehrstuhl für politische Philosophie in Oxford erhalten hat. Diese Wiederentdeckung Hegels, die für die britische Philosophie nicht unerwartet kam, ist Zeichen für einen Aufbruch zu neuen Ufern. Doch wird damit die analytische Philosophie nicht aufgegeben, eher haben wir es mit einer Interessenerwei-

⁵³ Patrick Sherry, *Philosophy and the Saints*, in: *The Heythrop Journal* (1977) 23–37, und *Religion, Truth and Language-Games*, ‚Library of Philosophy and Religion‘ (London und New York 1977).

⁵⁴ Z. B. John Hick, *God and the Universe of Faith* (New York 1974), *Death and Immortality*, und (Hrsg.) *Truth and Dialogue* (London 1974); Ninian Smart, *Reasons and Faiths* (London 1958), *World Religions: A Dialogue* (Harmondsworth 1966), *Doctrine and Argument in Indian Philosophy* (London 1964), *The Religious Experience of Mankind* (New York 1976).

⁵⁵ Z. B. Wolfe Mays und S. C. Brown (Hrsg.), *Linguistic Analysis and Phenomenology* (London 1971); Edo Pivcevic (Hrsg.), *Phenomenology and Philosophical Understanding* (Cambridge 1975); und Gilbert Ryle (Hrsg.), *Contemporary Aspects of Philosophy* (London 1976).

⁵⁶ Vgl. dazu Bryan Magee, a. a. O.

⁵⁷ Vgl. D. F. Pears (Hrsg.), *The Revolution in Philosophy* (London 1956).

⁵⁸ Hegel (Cambridge 1975, 1977; deutsche Übersetzung 1977). Vgl. auch die kritische Rezension Walter Kaufmanns in *Times Literary Supplement* (2. Jan. 1976), 13–14.

terung bei jenen zu tun, die in den Techniken philosophischer Analyse geschult worden sind.

Wenn es der Fall ist, daß einigen britischen Philosophen die Bedeutung der kontinentaleuropäischen Philosophien zunehmend bewußt wird, darf man wohl umgekehrt auch sagen, daß in den letzten Jahren das deutsche Interesse für die beherrschenden Traditionen der britischen Philosophie angewachsen zu sein scheint.⁵⁹ Für die Religionsphilosophie jeden Landes ist in Zukunft die Frage wichtig, welche neuen Möglichkeiten sie in den Traditionen der anderen finden kann. Was nämlich englische Philosophen mit der neueren deutschen Philosophie machen, ist wahrscheinlich nicht genau das, was Sie in Deutschland mit ihr machen. Umgekehrt sehen Sie wahrscheinlich die englische Philosophie nicht so, wie die Engländer selbst sie sehen. In keinem Falle aber darf das Gespräch zwischen den beiden Traditionen wieder einschlafen. Die Philosophie lebt, genau wie die Religionsphilosophie, vom Gespräch.

Aristoteles und Hegel vor dem Problem einer praktischen Philosophie Ein Aufriß*

Von Arno BARUZZI (Augsburg)

Werner Finck zum 75. Geburtstag

In der Philosophie der Praxis, in der sog. praktischen Philosophie, ist die Praxis weitgehend eine Praxis von und für Philosophen geworden, obwohl bei ihrem Gründungsversuch durch Aristoteles praktische Philosophie eine Praxis für Menschen werden sollte. Der Gegenstand jener praktischen Philosophie ist der Mensch in der ganzen Spanne seines divergenten und widersprüchlichen Seins, vom Philosophen bis zum Sklaven von Natur, d. h. vom Praktiker der reinen Theorie bis zum Praktiker des reinen Triebes. Sowohl der Vernünftige als auch der Triebhafte, also der bios theoretikos und der bios apolaustikos, sind für jene praktische Philosophie letztlich nicht das wirkliche Problem, weil die wirklich menschliche Praxis nur die politische Praxis war. Im theoretischen wie triebhaften Leben gerät der Mensch in Randzonen, kippt in den oberen oder unteren Stand der Menschlichkeit. Dabei stellt sich die Grenzfigur des Philosophen genauso gut wie schlecht hinsichtlich der zu tätigen politischen Praxis. Aristoteles stellt sich diesem aus der damaligen Lage des Menschen wirklichen Problem einer praktischen Philosophie und hinterläßt es uns.

⁵⁹ Es gibt eine Menge solcher Bücher und Aufsätze in wissenschaftlichen Zeitschriften in Deutschland. Unter diesen Verfassern ist der Frankfurter Philosoph Karl-Otto Apel der in den anglo-amerikanischen Ländern bekannteste Vertreter des Versuchs, die beiden philosophischen Traditionen zusammenzubringen. Vgl. Die Entfaltung der ‚sprachanalytischen‘ Philosophie und das Problem der ‚Geisteswissenschaften‘, in: Philosophisches Jahrbuch LXXII (1964/65) 239 bis 289; Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche LXIII (1966) 49–87; Wittgenstein und Heidegger: Die Frage nach dem Sinn von Sein und der Sinnlosigkeitsverdacht gegen alle Metaphysik, in: Philosophisches Jahrbuch LXXV (1967/68) 56–94; und *Analytic Philosophy of Language and the Geisteswissenschaften* (Dordrecht 1967).

* Vorgetragen beim Internationalen Hegel-Kongreß in Salzburg am 29. April 1977.