

chen, ohne dabei zu merken, daß trotz einer präzisen mathematisch-statistischen Definition die „gewöhnliche“ anthropologische Bedeutung mitgedacht wird.

Es sollte m. E. keine Analogisierung oder gar Gleichsetzung von aufeinander nicht reduzierbaren Bereichen stattfinden, sondern im Gegenteil, durch eine differenzierte Bestimmung des Informationsbegriffs im jeweiligen Bereich sollten erst die unaufhebbaren Grenzen zwischen dem, was z. B. Erbinformation heißt und dem, was „mitmenschliche Übermittlung von Bedeutungsgehalten“ meint, gezogen werden. Nicht der Gebrauch des Informationsbegriffs selbst in verschiedenen Anwendungsbereichen muß in Frage gestellt werden, sondern seine Unbestimmtheit, die in Wahrheit eine Nivellierung des reichhaltigen Inhalts dieses Begriffs, spürbar in seiner Bedeutungsentwicklung, mit sich bringt.

Diese Unbestimmtheit führt zu keiner nüchternen und skeptischen Haltung gegenüber Ideologien, sondern ist selber schon eine gefährliche Ideologie.⁴⁸

Thesen zur analytischen Religionsphilosophie

Von Kurt WUCHTERL (Stuttgart)

In der jüngsten Vergangenheit läßt sich eine Intensivierung der philosophischen Diskussion über religiöse Probleme beobachten.¹ Auffällig ist dabei die Einbeziehung analytischer Argumente. Nun liegen im Umkreis der verschiedenen analytischen Schulen schon seit Jahren zahlreiche Monographien, Aufsätze und Textsammlungen zur religiösen Problematik vor,² die jedoch von der kontinentalen Tradition nur zögernd zur Kenntnis genommen wurden. So erfreulich die Verbreitung jener Untersuchungen im deutschen Sprachraum neuerdings durch die sogenannte analytische Religionsphilosophie ist, so kann dennoch von einem intensiven Gedankenaustausch oder gar Dialog zwischen analytischen Philosophen und der hermeneutisch orientierten Tradition keine Rede sein.

Die folgenden Ausführungen, in welchen die zentralen Streitpunkte in Form von Thesen vorgestellt und diskutiert werden, sollen zeigen, daß sich innerhalb der analytischen Philosophie schon lange ein entscheidender Wandel vollzogen hat, der einen Dialog im genannten Sinne als denkbar erscheinen läßt.

1. These: Die kritischen Stellungnahmen zur religionsphilosophischen Problematik von seiten einiger Analytiker entsprechen analogen Entwicklungen in anderen Traditionen und können keinesfalls als spezifische Ursache für die Negation jeglicher Religionsphilosophie erklärt werden.

⁴⁸ Vgl. M. Boss, Grundriß, 58: „Vermutlich ist sie sogar eine Ideologie, die mit der von Steinbuch perhorreszierten Ideologie des deutschen Volkes innerlich nur allzu nahe verwandt ist und bei ihrer Verabsolutierung vielleicht in noch höherem Maße als diese nicht nur ein Volk, sondern die ganze Menschheit in ihrem Bestande bedroht.“

¹ Genannt seien S. Moser/E. Pilick (Hg.), Gottesbilder heute (Königstein/Ts. 1979); A. Grabner-Haider, Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie (Graz/Wien/Köln 1978); H. Schrödter, Analytische Religionsphilosophie (Frankfurt a. M. 1979); H. Peukert, Wissenschaftstheorie, Handlungstheorie, Fundamentale Theologie (Frankfurt a. M. 1978).

² Die deutschen Textsammlungen, die solche Tendenzen berücksichtigen, sind schnell genannt: I. U. Dalferth (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache (München 1974); H. Hoerster (Hg.), Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphi-

Der Ausdruck „analytische Religionsphilosophie“ scheint einen Widerspruch in sich darzustellen, wenn man an B. Russell, an den frühen Wittgenstein, an O. Neurath, R. Carnap oder A. J. Ayer denkt. Genau diese Denker waren es, welche die analytische Philosophie entscheidend geprägt und zugleich die Möglichkeit der Begründung einer positiven Religionsphilosophie von vornherein ausgeschlossen haben.

Der Aufklärer Russell, der logische Mystiker Wittgenstein und die Neopositivisten Neurath, Carnap und Ayer behandelten und variierten das Thema von der Unmöglichkeit, sinnvolle religiöse Sätze aussprechen zu können, in engster Verbindung mit einer allgemeinen Metaphysik-Kritik. Besonders die harten Formulierungen des „Wiener Kreises“ haben sich so sehr in das allgemeine philosophische Bewußtsein eingepreßt, daß sie häufig mit dem Standpunkt der analytischen Philosophie insgesamt verwechselt werden. Zudem nimmt die Entfaltung der Argumente und der Angriffe jener Denker in einigen Darstellungen der analytischen Religionsphilosophie einen verhältnismäßig großen Raum ein.³

Selbst wenn man sich auf diese Identifizierung festlegt, bleibt die Tatsache, daß jene Analytiker keine Sonderstellung in der Beurteilung religiöser Phänomene eingenommen haben. Dies zeigt schon der damalige desperate Zustand der Religionsphilosophie im allgemeinen. Vier Gründe lassen sich angeben, welche die Schwierigkeiten einer Religionsphilosophie als philosophische Disziplin genauer erklären:

1) *Die Folgen der radikalen Metaphysik-Kritik Nietzsches.* Nietzsches Metapher vom Tode Gottes drückt die weit verbreitete faktische Unglaubwürdigkeit des christlichen Gottesglaubens aus. Unter dem Titel der „Heraufkunft des Nihilismus“ werden die Folgen dieses Vertrauensverlusts kompromißlos herausgearbeitet und in geradezu prophetischer Wucht verkündet.⁴ Die ersten theologischen Reaktionen auf Nietzsches Herausforderung konzentrierten sich daher ganz auf das Problem der Glaubwürdigkeit. Die katholische Apologetik versuchte, anstelle der Evidenz der *Offenbarung*, die Evidenz der *Glaubwürdigkeit* der Offenbarung zu erweisen und verstand sich zu jener Zeit explizit als „Wissenschaft von der rationalen Glaubwürdigkeit der göttlichen Offenbarung“.⁵ Von wesentlich größerer Wirkungsmächtigkeit jedoch war erst die ein Jahrzehnt später einsetzende protestantische Reaktion, nämlich

2) *die dialektische Theologie um Karl Barth.* Der Zweifel an einer kompetenten Metaphysik und an der natürlichen Theologie wurde hier ins Positive gewendet. Barth verzichtete auf jede vernunftgemäße Absicherung der Glaubwürdigkeit und schöpfte alle Evidenz aus der spezifischen Natur der Offenbarung. Der Bruch mit der Philosophie wird – ganz im Sinne der alten Tradition seit Luther – erneut vollzogen. Alle „Religionsphilosophie evangelischer Theologie“ (E. Brunner) ist letztlich keine Philosophie, sondern Theologie. „Über dem *Deus dixit* noch eine andere Begründung suchen kann nur der, der dem *Deus*

losophie (München 1979); D. M. High (Hg.), *Sprachanalyse und religiöses Sprechen* (Düsseldorf 1972). Ausführliche Literaturangaben zur analytischen Religionsphilosophie findet man bei Schröder, a. a. O.

³ Besonders bei W.-D. Just (*Religiöse Sprache und analytische Philosophie* [Stuttgart 1975]) besteht ein Mißverhältnis zwischen positiven und negativen Aussagen, so daß der Eindruck, analytische Philosophie impliziere meistens eine Kritik der Religionsphilosophie, noch verstärkt wird.

⁴ Eine neuere Darstellung dieser auch heute noch bestehenden Herausforderung durch Nietzsche findet man in H. Küng, *Existiert Gott?* (München 1978). Dort heißt es ausdrücklich: „Die Herausforderung des Nihilismus muß angenommen werden! Nicht ein ‚Theater um Nietzsche‘, sondern die erste Grundlagenkrise der naiven Metaphysik präsentiert sich hier.“ (443)

⁵ Vgl. C. Geffré, *Die neuere Geschichte der Fundamentaltheologie*, in: *Concilium* 5 (1969) insbes. 419.

dixit nicht glaubt, der für ‚Offenbarung‘ heimlich ‚Symbol‘ setzen will“, bemerkt Brunner ausdrücklich ganz im Geiste Barths.⁶

3) *Das Fortschreiten der allgemeinen Aufklärung.* In diesem Prozeß vollendet sich die eigentliche Idee der Religionsphilosophie, die erst mit der Aufklärung entstand und ursprünglich als ausschließlich *kritisches* Unternehmen zu verstehen war: Die Religionsphilosophie richtete ihr Augenmerk auf die Widersprüche zwischen der jüdisch-christlichen Tradition und dem Selbstverständnis der modernen Welt. Dabei war ihr Standpunkt als autonome Philosophie von vornherein der weltliche und ganz von den wissenschaftlichen Erkenntnissen der Neuzeit bestimmt. Die enge Verbindung mit gesellschaftskritischen Strömungen verstärkte diesen Effekt. Die marxistische Religionskritik knüpfte dabei an die 6. These über Feuerbach an: „Feuerbach löst das religiöse Wesen in das menschliche Wesen auf. Aber das menschliche Wesen ist kein dem einzelnen Individuum innewohnendes Abstraktum. In seiner Wirklichkeit ist es das Ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse.“⁷ Diese Projektionslehre erhielt neben weiteren gesellschaftskritischen Versionen auch noch psychoanalytische Ausformungen. Emanzipation von der religiösen Tradition gehörte mehr und mehr zu den Prämissen moderner Geistigkeit.⁸

4) *Die Philosophie der Endlichkeit.* Das Vakuum, das durch die verschiedenen Entmythologisierungsprogramme (R. Bultmann, aber auch E. Topitsch) entstanden ist, wurde durch die Philosophie der Endlichkeit ausgefüllt. Die Philosophie Heideggers, an welche hier besonders zu denken ist, kreist um den Sinn von Sein, wobei das Sein als Macht der Geschichte und als Ereignis der Zeit die alte Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz hinfällig werden läßt. Der Mensch in seiner Endlichkeit, im Sein zum Tode, ist zugleich einziger Ort der Lichtung des Seins. Die Frage nach Gott verstummt, weil die Alternative „Gottesglaube oder Nihilismus“ als Folge der zu überwindenden Metaphysik verstanden werden muß, die in den Augen Heideggers als Onto-Theologie den einzigen Zugang zum Sein verstellt.⁹

An die Seite verschiedener *Philosophien* der Endlichkeit treten in rascher Folge *Theologien* der Endlichkeit: die Gott-ist-tot-Theologie in ihren verschiedenen Ausformungen bei D. Sölle und in popularisierter Form bei J. A. T. Robinson; auch die Weiterentwicklungen zur politischen Theologie (J. Moltmann, J. B. Metz) können in dieser Tradition gesehen werden.¹⁰

Zusammenfassend läßt sich feststellen, daß die Zeit der ersten Hochblüte der analytischen Philosophie mit einer religionsphilosophisch überaus kritischen Epoche zusammenfällt. Russells und Carnaps Angriffe gegen die metaphysische Tradition bilden eine spezielle Form der Unglaubwürdigkeit religiöser Ansprüche, von der Nietzsche spricht. Der Zweifel Wittgensteins an der religiösen Relevanz folgerichtigen und strengen Denkens, das ganz von

⁶ E. Brunner, *Religionsphilosophie evangelischer Theologie* (München 1948) 6. Ebd. bemerkt Brunner über die Religionsphilosophie: „Sie ist ein Teil der christlichen Theologie überhaupt.“

⁷ K. Marx, *Frühschriften* (Stuttgart 1971) 340.

⁸ H. Lübbe macht darauf aufmerksam, daß der damit verbundene Säkularisierungsprozeß nicht ohne weiteres als Aufhebung der Religion angesehen werden kann. In der Tat haben der Marxismus und auch andere moderne Ideologien weitgehend religiösen Charakter. Für Lübbe handelt es sich nur um „Prozesse abnehmender politischer Verbindlichkeit institutioneller religiöser Normen in Lehre und Leben“ (Vollendung der Säkularisierung – Ende der Religion? in: Moser/Pilick, a. a. O. 12f.).

⁹ Siehe insbes.: *Identität und Differenz* (Pfullingen 1957).

¹⁰ D. Sölle, *Politische Theologie* (Stuttgart/Berlin 1971); J. A. T. Robinson, *Gott ist anders* (München 1964); J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung* (München 1964); J. B. Metz, ‚Politische Theologie‘ in der Diskussion, in: H. Peukert (Hg.), *Diskussion zur politischen Theologie* (Mainz/München 1969).

den Gegebenheiten dieser Welt ausgeht, und schließlich sein Verstummen auf religiöse Fragen erinnert an die Dialektik Barths.¹¹ Das kulturgeschichtliche Entwicklungsschema Neuraths, in welchem das wissenschaftliche Zeitalter die magische und religiöse Phase abgelöst hat, formuliert das Anliegen der Aufklärung in Kategorien einer „wissenschaftlichen Weltauffassung“. Und die Ausführungen einer oberflächlichen Immanenzphilosophie M. Schlicks schließlich artikulieren auf vergleichsweise niedrigem Niveau die neuen Erfahrungen der Endlichkeit.¹²

Auch der Vorwurf, durch die analytische Denkweise seien die kritischen Tendenzen über alle Maße verstärkt worden, läßt sich widerlegen:

These 2: Die analytische Philosophie stellt umgekehrt eine der Bewegungen dar, welche die gegenwärtig einsetzende Rehabilitierung der Religionsphilosophie explizit ermöglicht haben.

Dies geschieht in zwei Schritten. *Zunächst* überwiegen die *Reduktionsversuche*, in welchen alle religiösen Aussagen als emotiv bestimmte Ausdrücke interpretiert werden. Religion wird dabei auf Ethik (Braithwaite), Psychologie (Hare) oder auf eine allgemeine Pragmatik (Hepburn) zurückgeführt.¹³ Die religiöse Sprache behält danach zwar einen Sinn, aber durch die Leugnung der kognitiven Inhalte bleibt eine Religionsphilosophie im eigentlichen Sinne weiterhin unmöglich.

Die Rehabilitierung der Religionsphilosophie setzt erst mit dem *zweiten Schritt* ein, nämlich mit der Überwindung der engeren Kognitivitätsdiskussion und mit der Öffnung für die Frage nach der Funktion religiöser Rede. Die Wende vollzieht sich in der Spätphase der analytischen Philosophie, insbesondere in der sogenannten Normalsprachphilosophie und bei den Epigonen Wittgensteins. Wir beschränken uns auf zwei charakteristische Beispiele:

1. Ein Beispiel aus der Ordinary-language-philosophy: John Wisdom

An der durch A. Flew abgewandelten und berühmt gewordenen Gärtnerparabel zeigt Wisdom,¹⁴ daß die Voraussetzung sinnvoller religiöser Aussagen durch ihre Verwendungsweise gegeben ist. Der Streit um die Existenz Gottes beispielsweise geht stets von den gleichen Fakten aus und wird daher nicht auf der Ebene empirischer Hypothesen ausgetragen, in der allein Begriffe wie Verifikation und Falsifikation sinnvoll sind. Theismus und Atheismus sind zwei verschiedene Interpretationsmodelle der gleichen „Wirklichkeit“.

Wisdom vergleicht die religiöse Argumentation mit der gerichtlichen: „Vor *Gericht* geschieht es zuweilen, daß sich gegnerische Anwälte über den Tatbestand einig sind und

¹¹ Barth geht davon aus, daß das Reden von Gott ohne Fundierung in der christlichen Offenbarung stets scheitert. Dieses weltliche Unvermögen veranlaßt später D. Bonhoeffer, vom „religionslosen“ Christentum zu sprechen und für die „Mündigkeit der Welt und des Menschen“ zu plädieren (Widerstand und Ergebung [München 1970] 379).

¹² Vgl. den Aufsatz Neuraths: Wege der wissenschaftlichen Weltauffassung, in: H. Schleichert, Logischer Empirismus – der Wiener Kreis (München 1975) bzw. die Abhandlung M. Schlicks: Vom Sinn des Lebens, in: ebd.

¹³ R. B. Braithwaite, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief (Cambridge 1955); R. M. Hare, Theology and Falsification, in: A. Flew/A. MacIntyre, New Essays in Phil. Theology (London 1955); R. W. Hepburn, Christianity and Paradox. Critical Studies in 20th Century Theology (London 1958).

¹⁴ Gods, in: Proceedings of the Aristotelian Society 45 (1944-1945); dt. in: I. U. Dalferth, a. a. O. Bei Flew findet man die Parabel in: Theology and Falsification, in: Flew/MacIntyre, a. a. O.

nicht versuchen, noch weitere Tatsachenfragen zu entscheiden... sondern es damit zu tun haben, ob Mr. A... die erforderliche Sorgfalt walten ließ oder nicht“, usw. „In solchen Fällen bemerken wir, daß der Argumentationsprozeß keine *Kette* demonstrativer Schlußfolgerungen ist. Er ist ein Präsentieren und Neupräsentieren jener Merkmale des Falls, die *getrennt* zugunsten der Konklusion *zusammenwirken*, zugunsten dessen, was der Sprecher gesagt haben will, zugunsten einer Benennung der Situation mit einem Namen, mit dem er sie benennen will. Die Gründe sind wie die Beine eines Stuhls, nicht wie die Glieder einer Kette.“ „Die Auseinandersetzung hat ihre eigene Art von Logik und ihre eigene Art von Ziel – die Lösung der strittigen Frage ist eine Entscheidung, ist ein richterlicher Entscheid.“¹⁵

Für Wisdom ist danach die Idee eines unsichtbaren Gärtners, der im Garten gearbeitet hat, keine inhaltsleere Hilfskonstruktion – keine Immunisierungsstrategie (Albert) oder der durch tausend Qualifikationen gestorbene Gott (Flew) –, sondern der Ausdruck eines religiösen Glaubens, in welchem faktisch Ordnung gesehen und akzeptiert wird. Nicht *Einzelfunktionen* stehen allerdings zur Diskussion, sondern *Konstellationen*, Modelle und Sichtweisen als Rahmen für die Gesamterfahrung. In einem anderen Aufsatz¹⁶ wird deutlich, welche Konsequenzen diese Neuinterpretation des kognitiven Inhalts als Modellstruktur haben kann.

Für die logischen Empiristen und auch weitgehend für Wittgenstein waren paradoxe Formulierungen immer zugleich Sprachverwirrungen, die es als solche zu entlarven und zu vermeiden galt. Geht man von der Grundidee aus, daß *funktionierende* Sprache schon immer einen Kern von *sinnvoller* Sprache enthält, dann ist der Versuch, auch Paradoxien als Indiz sinnvoller religiöser Rede zu identifizieren, nicht ganz abwegig. Es ist nach Wisdom durchaus denkbar, daß man aus Paradoxien etwas lernen kann und gerade durch diese der Blick für das religiöse Anliegen geschärft wird.

Mit dieser Erkenntnis setzt die lange Reihe der Einzeluntersuchungen über die spezifische Struktur religiöser Sprache und religiöser Sprechakte ein, welche die Elemente einer allgemeinen analytischen Religionsphilosophie bereitstellen.¹⁷

2. Ein Beispiel aus dem Umkreis der Wittgenstein-Nachfolge:

Dewi Z. Phillips

Auch Phillips geht es nicht um die Rekonstruktion einer von Mißverständnissen gereinigten Sprache, sondern um die Interpretation gegebener Sprachverwendungen. Er versucht zu zeigen, daß sich der Wittgensteinsche Begriff des Sprachspiels sinnvoll auf religiöse Themen wie Gebet, Tod, Unsterblichkeit, Existenz Gottes etc. anwenden läßt und entwickelt so das „religiöse Sprachspiel“. Das hat zwei Konsequenzen, eine positive und eine negative.

Einerseits wird deutlich, daß auch religiöses Reden sinnvoll sein kann. Man muß religiöse Ausdrücke im Kontext der jeweiligen Lebensgemeinschaft und der zugehörigen Tradition sehen und darf sie nicht allgemeinen Kriterien unterwerfen, die in beliebigen religionskritischen Absichten Verwendung finden. Durch die religiöse Lebensform werden die spezifischen religiösen Sinnkriterien immanent fundiert. Indem die Religion ihre Rolle im Leben jener Menschen spielt, erhält sie Sinn, weil beides identisch ist.

¹⁵ Gods, 71 f., zitiert nach Dalferth.

¹⁶ Philosophy and Perplexity, in: Phil. and Psycho-Analysis (Berkeley/Los Angeles 1969).

¹⁷ Es seien einige Namen genannt: D. M. MacKinnon, P. Leon, T. F. Torrance, W. F. Zurdeeg, P. M. van Buren, H. H. Price, H. H. Farmer, I. T. Ramsey, F. Ferré, F. Hordern, D. D. Evans.

Andererseits entsteht bei dieser Deutung der Eindruck, daß sich die Religion verselbständigt und von anderen Tätigkeiten völlig isoliert wird.¹⁸ Wenn das religiöse Sprachspiel seine Kriterien einzig aus seinem faktischen Funktionieren in gewissen kultischen und theologischen Zusammenhängen herleitet, wird es für Außenstehende prinzipiell unverständlich. Abgrenzungen von Aberglaube, Phantasterei, Spekulation und willkürlicher Ideologie werden unmöglich. Phillips hat diese Gefahren durchaus gesehen und ist auf sie eigens in einem Aufsatz¹⁹ ausführlich eingegangen. Er glaubt aber, durch eine adäquate Verwendung des Sprachspielbegriffs innerhalb einer Familie von Sprachspielen, die zwar einerseits den Rahmen für die Wirkungsweise des religiösen Sprachspiels abgibt, aber andererseits keine Ableitungsmöglichkeiten innerhalb der Familie impliziert, seine Auffassung von der Sprachspielstruktur religiösen Sprechens weiterhin aufrechterhalten zu können.

Als Folge der bisherigen Darlegungen ergibt sich zugleich eine

3. These: Das Kognitivitätsproblem hat sich durch den funktionalen Aspekt auf das Problem der Tragweite dieser Funktionalität und der damit verbundenen Interpretationsmöglichkeiten verschoben.

Im Kognitivitätsproblem wurden die Fragen diskutiert, ob religiöse Formulierungen Aussagen im eigentlichen Sinn oder nur emotiv bestimmte Ausdrücke sind, ob ihnen ein Erkenntnisinhalt zukommt, ob sie wie empirische Aussagen als wahr oder falsch, verifizierbar oder falsifizierbar, wahrscheinlich oder unwahrscheinlich bezeichnet werden können. Diese Fragen treten in den Hintergrund. Es geht nun um die Bedeutsamkeit des verschiedenartigen Sprachgebrauchs. Dabei ist es nicht sehr hilfreich, den neuen Gesichtspunkt der Funktionalität wieder als eine Form der Verifikation aufzufassen.²⁰

Antworten auf die neue Fragestellung enthält die

4. These: Die Untersuchungen des späten Wittgenstein zur religiösen Problematik enthalten zahlreiche entscheidende Beiträge zur Konstitution einer sinnvollen Religionsphilosophie. Diese gelingt jedoch nicht, wenn man von der Idee des spezifischen religiösen Sprachspiels ausgeht. Man muß vielmehr die religiösen Aspekte für alles Sprechen, auch im Falle des Unglaubens, als fundamental ansehen.

Einem oberflächlichen Leser der Nachschrift zu den *Vorlesungen über den religiösen Glauben*²¹ werden zunächst zahlreiche skeptische Aussagen Wittgensteins über religiöse Lehrmeinungen auffallen. Das Weiterleben nach dem Tode, das Jüngste Gericht, die Vernünftigkeit des Glaubensaktes – das alles ist einem unbestimmten Zweifel ausgesetzt. Im übrigen scheint hier ein Philosoph, der es sich zur Gewohnheit gemacht hat, über alle möglichen Probleme Sprachanalysen anzustellen, gleichsam zufällig und akademisch zur Abwechslung einmal auf religiöse Aussagen zu sprechen zu kommen.

Diese „analytische Verfremdung“ ist jedoch nur *Methode* und wird zum Mißverständnis,

¹⁸ Von den zahlreichen Werken Phillips sei besonders genannt: *The Concept of Prayer* (London 1965). Kritik an Phillips besonders in: J. Hick, *Die Rechtfertigung des religiösen Glaubens*, und in: H. Palmer, *Zuerst Verstehen*; beide in Dalferth, a. a. O. Siehe auch K. Nielsen, *Scepticism* (London 1973).

¹⁹ Religiöser Glaube und philosophische Untersuchungen, in: Dalferth, a. a. O.

²⁰ P. J. Etges spricht vom „modifizierten Verifikationsprinzip“; Kritik der analytischen Theologie (Hamburg 1973).

²¹ In: *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion*, Vorlesungsnotizen von Y. Smythies, R. Rhees und J. Taylor, hg. von Cyril Barret (Göttingen 1971).

sobald man sie inhaltlich deutet. Wenn hier Sätze über religiöse Sachverhalte auftreten, dann geht es Wittgenstein zunächst nicht um die jeweiligen Inhalte, sondern es wird ausschließlich die *Struktur und Funktion dieser Aussagen* thematisiert. Deshalb bleibt bei Wittgenstein auch die Frage von Kognitivität oder Nichtkognitivität offen.²²

Der metatheoretische Standpunkt hat allerdings neben bestimmten Voraussetzungen vor allem entscheidende Konsequenzen inhaltlicher Art. Diese erschließen sich aber erst indirekt aus der Metatheorie. Wir können hier nur einige Aspekte einer Interpretation zur Entwicklung dieser Metatheorie angeben.

Die Untersuchung beginnt mit der Verwendung des Worts „Glauben“ in religiösen Kontexten und der Frage der Begründung eines solchen Glaubens. Wittgenstein nennt Beispiele von Glaubensäußerungen, die bei anderen Menschen nicht nur auf Vorbehalte und Skepsis stoßen, sondern sogar lächerlich wirken.²³ Aus der Psychologie des Lächerlichen ergibt sich eine charakteristische Eigenschaft des religiösen Glaubens, nämlich daß er verschiedentlich für andere etwas völlig Ungewohntes, Unerwartetes und Nicht-Einkalkuliertes als Denkmöglichkeit formuliert. Wer in der gewöhnlichen Verwendung des Worts „Glauben“ Gegenpositionen zu einer vorgetragenen Meinung formuliert, steht mit dem Sprachpartner meist auf dem gleichen Boden. Die Äußerung wird daher selten Lachen hervorrufen, weil die Möglichkeit des Irrtums von vornherein überblickt und jeweils einkalkuliert wird. Die radikal verschiedene Logik des religiösen Sprechens dagegen findet ihre Erklärung in der Tatsache, daß sich die Unerschütterlichkeit des Glaubens nicht durch Argumente, sondern vielmehr dadurch zeigt, „daß er sein ganzes Leben regelt“ (88). In einer Glaubensaussage über die Erschaffung der Welt oder über das Jüngste Gericht geht es also nicht zuerst um ein historisches oder eschatologisches Faktum, sondern eher um die Formulierung eines Prinzips in der Form eines Bildes, welches das gesamte persönliche Leben regelt. Wie das Prinzip im einzelnen in die Lebenspraxis eingreift, wie intensiv und wie lange es alle Handlungen und Denkkakte beeinflusst und welche Modifikationen es durch neue Erfahrungen im Laufe der Zeit erfahren kann – das alles läßt sich aus der Chiffre der isolierten religiösen Äußerung nicht entnehmen. Deshalb läßt sie sich auch nicht einfach negieren.

In religiösen Kontroversen zeigt sich also nicht nur eine radikale Meinungsverschiedenheit, sondern zugleich eine verschiedenartige Sprachlogik im Sinne einer alles Denken regulierenden Grundstruktur. Vor allem wird an den Beispielen Wittgensteins deutlich, daß eine Konzentrierung des Gesprächs auf die „Fakten“ der Äußerung völlig in die Irre führt. Auch Begründungen und Argumente für oder gegen jene Chiffre gehen am eigentlichen Anliegen völlig vorbei. Solche Argumentationsketten beginnen stets bei Prämissen, die bereits eine andere Bedeutung haben. Der Ungläubige geht von Hypothesen über Fakten aus, während der Gläubige bei den Prinzipien beginnt, welche die Beurteilung und Charakterisierung von Fakten leiten und bestimmen.

Auch die Analysen der verschiedenen Merkmale religiösen Argumentierens in den genannten *Vorlesungen* führt wieder zum gleichen Ergebnis. Verstehen läßt sich solches Sprechen nur, wenn man erkennt, daß religiöse Äußerungen verborgene allgemeine Lebensregeln bildlich ausdrücken. Der unerschütterliche Glaube zeigt sich nicht im Argumentieren und im Hinweis auf gute Gründe. *Religiöse Überzeugungen betreffen die Rahmenstruktur existenzieller Bereiche, in welchen Entscheidungen getroffen werden*

²² Es ist durchaus problematisch, Wittgenstein ganz im Sinne des nichtkognitiven Standpunkts zu diskutieren, wie es Etges, a. a. O. 59, tut.

²³ „Ein österreichischer General hat einmal zu jemandem gesagt: ‚Ich werde nach meinem Tode an Sie denken, falls das möglich sein sollte.‘“ (87)

müssen. „Wir sprechen nicht von Hypothesen oder einer hohen Wahrscheinlichkeit. Auch nicht vom Wissen.“ (92) Die Äußerung von Glaubenssätzen ist nur die letzte Konsequenz eines Gefüges existenzieller Denk- und Handlungsweisen: „Warum sollte nicht eine Lebensform in einer Äußerung des Glaubens an das Jüngste Gericht kulminieren?“ (94)

Aus diesen und ähnlichen Gedanken hat Phillips seine Konzeption des religiösen Sprachspiels entwickelt. Parallelen dazu findet man bereits in Hares Blik-Parabel und in van Burens Weiterentwicklung dieser Gedanken zu einer Art „negativen analytischen Theologie“.²⁴ Danach artikuliert sich im religiösen Sprechen eine spezielle religiös geprägte Lebensform, die bei einigen Menschen vorfindbar ist, bei anderen dagegen nicht.

Diese Annahme führt aber auf zahlreiche Schwierigkeiten. Da es viele Menschen gibt, die Metaphysik betreiben, würde diese Lebensform ein Sprachspiel der Metaphysik konstituieren – und es wäre unverständlich, wieso sich Wittgenstein gegen diese Annahme gewehrt hat. Er beharrt durchgängig auch auf der kritischen Funktion der Sprachanalyse, die hier völlig verloren ginge. Seine *Philosophischen Untersuchungen* sollen ja gerade zeigen, wie bei solchen Sprachverwendungen auch Leerformen auftreten können.

Für unsere Problematik ergeben sich analoge Widersprüche. Phillips Standpunkt führt auf die Annahme verschiedener Religionsgemeinschaften, die jeweils bestimmte Sprachspiele spielen, die Außenstehenden völlig unverständlich sind. Dabei gibt es andere Gruppen, welche das atheistische Sprachspiel und das Sprachspiel der religiösen Indifferenz perfekt beherrschen, also auf Religion verzichten können. Jeder Lebensform also ihre eigene Sprache! Religion ist danach *eine* Möglichkeit sinnvollen Sprechens unter vielen anderen Weisen der Sinnkonstitution. Diese Konstruktion widerspricht jedoch Wittgensteins Leben, das von einer zwar konfessionsunabhängigen, trotzdem aber tiefen und konsequenten Religiosität bestimmt ist und sich beispielsweise gegen die Verherrlichung der Wissenschaften als Religionsersatz wendet; Argumentationen in diese Richtung entlarvt er als modernen Aberglauben.

Entweder ist also das Sprachspiel-Lebenswelt-Schema falsch oder Wittgenstein hat widerspruchsvoll argumentiert, wenn er alle seine Aussagen auf einem zwar unaussprechbaren, aber trotzdem einheitlichen religiösen Hintergrund sieht.

Das Dilemma läßt sich durch eine adäquate Interpretation des Sprachspiel-Lebenswelt-Schemas entschärfen. Wir gehen davon aus, daß man die Fülle von Sprachspielen, die von einem bestimmten Individuum wechselseitig gespielt werden können, nicht mit dem Lebensweltbegriff in unserem Sinne in Beziehung setzen darf. Wer frühmorgens Familienvater ist, tagsüber empirische Forschung betreibt und abends auf der Laienbühne Theater spielt, verwendet die Sprache zwar in den einzelnen Zeiträumen unterschiedlich, doch prägen gerade erst die Sprachspielwechsel seine individuelle einheitliche Lebensform. Bei Wittgenstein dagegen gehört zu jeder spezifischen Sprachverwendung eine „Lebensform“, die somit ein fast überflüssiger Begriff ist und in der Sprachuntersuchung auch tatsächlich kaum verwendet wird.

„Lebensform“ bedeutet zumindest in religiösen Kontexten, die wir hier im Auge haben, stets den oben erwähnten universellen Rahmen, in dem sich verschiedene technische Denkformen sprachlich in verschiedenartigen Funktionseinheiten – sprich Sprachspielen – verschieden artikulieren können. Es ist daher zweckmäßig, das Wort „Lebensform“ als Korrelat zu den verschiedenen Sprachspielen zu vermeiden und als Terminus für die oben erwähnte Rahmenstruktur im existenziellen Bereich vorzubehalten. Das bedeutet zugleich, daß auf den Begriff des *religiösen* Sprachspiels verzichtet werden sollte, weil mit diesem

²⁴ Vgl. R. M. Hares Beitrag zum Symposium „Theologie und Falsifikation“ in: Dalferth, a. a. O. 87, und P. van Buren, Reden von Gott – in der Sprache der Welt (Zürich 1965).

Begriff schon jene universelle Rahmenstruktur gemeint ist, die nicht in Einzelelemente zerlegt werden kann.

These 5: Die Ausführungen Wittgensteins über die Existenz Gottes können als eine linguistische Variante des Anselmschen Gottesbeweises interpretiert werden. Sie verdeutlichen zugleich die Problematik solcher Beweise.

Wittgenstein wendet sich im zweiten Abschnitt der *Vorlesungen* der Bedeutung des Worts „Gott“ zu, einem Problem, das die gesamte Theologie des 20. Jahrhunderts geprägt hat. Er geht dabei konsequent seinen Weg, den er in zahllosen Einzeluntersuchungen eingeschlagen hat: Die *Bedeutung* des Worts läßt sich nur beantworten durch den *Gebrauch* des Worts, und der Gebrauch ist am besten zu überblicken, wenn man analysiert, wie das Wort *gelernt* wurde.

Zunächst zählt Wittgenstein folgende Charakteristika auf: Das Wort wird 1) sehr früh, 2) durch Bilder, 3) durch Bezug auf eine Person und 4) ohne Aufzeigen eines Originals, also nicht durch ostensive Definitionen, gelernt. Dieses letzte Merkmal darf nicht im negativen Sinn interpretiert werden, sozusagen als Entlarvung, daß in den religiösen Grundbegriffen kein Korrelat existieren kann. Man muß vielmehr sehen, daß diese Bestimmung der allgemeinen Entwertung der ostensiven Definition bei Wittgenstein entspricht, wie sie in allen Spätschriften durchgeführt wird.

Die angegebenen Merkmale reichen aus, um zu verstehen, wie man die Bedeutung des Worts „Tante“ erlernt hat, falls diese beispielsweise in Amerika lebt und dem Kinde noch nie zu Gesicht gekommen ist. Auf die Frage an Wittgenstein, ob die Merkmale auch zum Erlernen des Worts „Gott“ ausreichen, antwortet er: „Ich möchte sagen ‚Ja und Nein. Ich habe gelernt, was es nicht bedeutet. Ich habe mich selbst dazu gebracht, das zu verstehen.“ (95)

Die Sonderrolle der Verwendung dieses Worts wurde dagegen erst allmählich klar, weil immer wieder Behauptungen eingeschränkt werden mußten: Gott ist Vater – aber nicht ein Vater, wie ihn Kinder im allgemeinen haben; Gott liebt uns – aber auf eine andere Weise als ich Liebe üblicherweise im Alltag erfahre, usw. Jede Erfahrung, die mit dem Wort „Gott“ bewußt in Beziehung gesetzt wurde, bedingte einerseits eine Modifikation der Bedeutung von „Gott“ und erhielt andererseits einen neuen Sinn durch die Relativierung auf das Anderssein in Gott. Liebe ist nicht nur das, was mir meine Eltern und Freunde entgegenbringen, sondern noch etwas ganz anderes, wenn sie von Gott ausgeht. Wenn Flew in einem analogen Gedankengang²⁵ zur Überzeugung kommt, daß damit Gott durch tausend Modifikationen letztlich gestorben ist, dann übersieht er, daß Modifikationen keine Eliminationen sind. Der Gedanke der Korrektur enthält die Überzeugung, daß wir zwar Schwierigkeiten in der Neubestimmung des Gedankeninhalts haben, andererseits aber weiterhin eine bestimmte Analogie voraussetzen, wenn wir das Wort verwenden.

Den Überlegungen Wittgensteins liegen die Erfahrungen einer *theologia negativa* zugrunde, die davon ausgeht, daß wir uns Gott nur auf dem Wege der Negation und des Ausschließens nähern können. Wir lernen zwar bestimmte Bilder und Eigenschaften kennen, die wir Gott zunächst unvoreingenommen zuschreiben. Im Prozeß der Umgliederung unserer Erfahrungen werden die Affirmationen jedoch wieder eingeschränkt und als unzureichend erkannt. Bei der Neugliederung des Erfahrungsganzen verliert zwar der Begriff „Gott“ an positiver Bestimmtheit. Durch die neue Ordnung jedoch, welche die Negationen bedingen, wirkt seine Bedeutung trotzdem in alle entscheidenden Denk- und Handlungsabläufe hinein. „Gott“ ist kein verifizierbares oder falsifizierbares Element eines

²⁵ Vgl. Anm. 14.

einzelnen Sprachspiels, sondern Organisationsprinzip und sinnstiftende Instanz in der Gesamtheit der Sinnmannigfaltigkeit.

In der auf S. 96 einsetzenden Untersuchung über die Existenz Gottes scheint es zunächst so, als ob Wittgenstein der eigentlichen Frage nach der Existenz durch die Frage nach der *Rolle* einer solchen Fragestellung auszuweichen versuchte. Aber auch diese Wendung ist für den Analytiker charakteristisch. Es handelt sich um keine Ablenkung, sondern um die prinzipielle Überlegung, ob es sich hier um einen Leerlauf der Sprache, um boden- und zwecklose Spekulationen oder gar um Wortfolgen ohne jeglichen Sinn handelt. Der Zweifel an *allen* Dingen und an *allen* Menschen, wie er gelegentlich im Zusammenhang der Idealismus-Realismus-Diskussion oder in der Begründung des Solipsismus formuliert wird, hat rein spekulativen Charakter. Wenn einem Kind das Wort „Tante in Amerika“ beigebracht wird, so wäre es zwar ungewöhnlich, aber nicht unmöglich, wenn das Kind an der Existenz dieser Tante zweifelte. So auch in anderen Fällen: „Wenn ich... nicht an die Existenz von etwas glaubte, hätte das niemand irgendwie verkehrt gefunden.“ (96) Ganz anders beim Wort „Gott“: „Man hatte zu sagen, daß man an seine Existenz *glaubte*, und wenn man nicht daran glaubte, galt dies als etwas Böses.“ (ebd.)

Mit dem Wort „Gott“ ist also der zwingende Glaube an ihn verbunden, zwingend auch im wörtlichen Sinn, weil im Verweigerungsfall mit Sanktionen gedroht wird. Das Faktum von Sanktionen ist auf dieser Erziehungsstufe ein wirkungsmächtiges Instrument einer folgenreicheren Einflußnahme. Mit einer solchen Drohung läßt sich eine Organisation der Gesamterfahrung in der Tat gut steuern.

Hier sind *zwei gravierende Einwände* gegen Wittgensteins Ausführungen naheliegend. Einmal kann man den Vorwurf eines einseitigen Gottesbildes vorbringen. Wir haben jedoch schon gehört, daß es Wittgenstein in seinen Untersuchungen nicht so sehr um die Einzelinhalte der Aussagen geht. Er illustriert seine allgemeinen Thesen an der *eigenen* Erfahrung. Man könnte sich denken, daß die Sanktionen mit Hilfe einer sensibleren Didaktik weniger grobschlächtig wirksam werden können. Andererseits ist es aber sicher richtig, daß sich permissive Gottesbilder negativ auf die Existenzgewißheit auswirken und durch ihre Farblosigkeit die Existenz Gottes bei den ersten Anfechtungen in Frage stellen werden.

Damit sind wir bei dem zweiten Einwand. Man kann sich heute viele Erziehungssituationen vorstellen, in welchen das Wort „Gott“ nur noch als Bezeichnung einer Art Märchengestalt oder eines unverbindlichen Prinzips eingeübt wird. Hier wird die Entscheidung für oder gegen Gott in gleicher Weise vorweggenommen, wie in dem Fall, den Wittgenstein beschreibt. Es bedarf daher in diesen Beispielen anderer Regulatoren wie Ersatzpersonen, ethische Prinzipien, literarische Vorbilder, nationale Helden oder ähnliche säkulare Instanzen. Es ist jedoch erwähnenswert, daß die Identifikation solcher Regulatoren als *Ersatzgrößen* im Erwachsenenalter zu schweren inneren Existenzkrisen führt.

Wittgenstein analysiert nicht diese Fälle, in denen das Wort „Gott“ keine Bedeutung mehr hat und ohne Bedeutsamkeit für das Leben ist. Sein Interesse gilt den Aussagen, wo das Wort noch eine Rolle spielt. Dabei ist es gleichgültig, ob die Überzeugung, daß es ein in sich notwendiges Wesen geben muß, durch primitive Sanktionen oder durch verständnisvollere Einflußnahme erfolgt ist.

Wem das Wort „Gott“ in dem Sinne beigebracht wurde, *daß man an seine Existenz glauben muß*, der kann die Frage nach der Existenz Gottes nicht mehr stellen. Hier scheitern alle Argumente, sei es der radikalen Aufklärung, sei es des kritischen Rationalismus, weil die Maßstäbe der Kritik und des Immunisierungsvorwurfs fehlen.²⁶ Für einen solchen Men-

²⁶ Dies betrifft auch die zahlreichen massiven Einwände H. Alberts, die von der „Erosion der

schen löst sich die Frage nach der Existenz Gottes in eine grammatische Frage auf: entweder das Wort „Gott“ hat eine Bedeutung, dann existiert Gott; oder aber das Wort hat keinen Sinn, dann kann man auch nicht nach der Existenz eines Referenten fragen, dessen Vorhandensein man ja gerade durch die Konstatierung der Sinnlosigkeit bezweifelt hat. Wir haben hier eine analytische oder linguistische Variante des Anselmschen Gottesbeweises vor uns, der bekanntlich aus der Existenz des *Begriffs* Gottes auf die Existenz *Gottes* selbst schließt. Bei Wittgenstein wird von dem Faktum der Sinnhaftigkeit der Wortverwendung auf die Existenz Gottes übergegangen.

Daß dieser Schluß nicht bei jedem Begriff bzw. bei jedem Wort korrekt ist, liegt an der Sonderstellung des Begriffs bzw. Worts „Gott“. „Gott“ ist dasjenige, das mitgedacht werden muß, damit alle Handlungen und Entscheidungen verantwortet werden können. Bei Anselm wird betont, daß diese Idee eines vollkommensten Wesens, das seine Existenz einschließt, *jedem* Menschen gegeben ist. Die analytische Analogie besteht in der Tatsache, daß jeder Mensch seinen Handlungs- und Entscheidungsspielraum ordnen muß, um sinnvoll denken und sprechen zu können. Damit wird also etwas vorausgesetzt, das Sinn und Ordnung ermöglicht. Und eben weil Bedeutungen gedacht werden, ist die Annahme der Existenz jener Bedingungen unerlässlich. So hängt also die Möglichkeit von Sprachbedeutung und Sinndenken mit der unabweisbaren Existenz dessen zusammen, was einige in der Tradition des Christentums „Gott“ genannt haben.²⁷

Dieses Argumentationsmuster, in welchem die Transformation der christlichen Logoslehre in die analytische Sprechweise vollzogen wird, hat wenig mit der Struktur eines Beweises im üblichen Sinne zu tun, in dem von gegebenen, als wahr angenommenen Prämissen durch einen vorgegebenen Regelkanon auf weitere Sätze übergegangen wird, die danach als wahr angesehen werden können. Es gibt keinen bewiesenen und gut begründeten Glauben an Gott. Dieser hat die Qualität des sicheren Wissens, ohne sich auf logische Hilfsmittel oder empirische Gründe berufen zu müssen.

These 6: Als Bedingung einer kompetenten analytischen Religionsphilosophie ist es notwendig, sich von der bisher praktizierten Historisierung des religionsphilosophischen Denkens zu distanzieren. Dies ermöglicht die Zerlegung der religiösen Phänomene in eine methodenbedingte Komponente und in weitere fundamentale Grundannahmen der lebensweltlichen Praxis.

Es hat sich eingebürgert, die analytische Philosophie als historisches Phänomen im strengsten Sinne des Wortes zu beschreiben, d. h. als ein Phänomen, das in der Form sich historisch ablösender Positionen dargestellt werden kann, wobei die einzelnen Positionen

soziokosmischen Auffassung im abendländischen Bereich“ ausgehen und sich ganz auf das „in diesem Zusammenhang entstandene wissenschaftliche Weltbild“ verlassen. Vgl. Theologie als Wissenschaft, in: Moser/Pilick, a. a. O. 57.

²⁷ I. D’hert spricht deshalb mit Recht in seinem Buch: Wittgenstein’s Relevance for Theology (Bern/Frankfurt a. M. 1975) vom „mystery of meaning (God)“ (98) und ersetzt den fundamentalen thomistischen Begriff der Natur, wie er im Vaticanum I hervorgehoben wurde, durch den Begriff der Bedeutung. „It follows then that Wittgenstein provides an alternative basis on which a natural knowledge of God may be founded, and furthermore that one is allowed to work with his philosophy in a theological perspective.“ (180) „’God‘ was created by the praxis of the believers.“ (181) Siehe auch die Rezension des Buches durch den Verfasser in: Philosophischer Literaturanzeiger 30 (1977). Von diesem Standpunkt aus ist ein Dialog z. B. mit B. Weltes Religionsphilosophie denkbar, der den Sinnentwurf als Bedingung für das Menschsein (vgl. 73) mit hermeneutischen Mitteln aufzeigt (Freiburg i. Br., Berlin/Wien 1978).

als geradezu denknotwendige Konsequenzen auseinander hervorgehen. Boshaft könnte man hier von der Rache Hegels sprechen. Denn in keinem Bereich der Philosophiegeschichte wird das – von der analytischen Philosophie in allen möglichen Formen angegriffene – Hegelsche Prinzip von der vernünftigen historischen Wirklichkeit so konsequent angewandt, wie es in der Entwicklung von Russell bis Wisdom oder Searle geschieht.

Die einzelnen Etappen dieser historischen Schematisierung sind:

1) Die Entstehung des analytischen Ansatzes durch Frege/Russell/Moore/Wittgenstein und die damit verbundene Bereitstellung ihrer spezifischen Werkzeuge, nämlich der strengen Logik und des empirischen Erfahrungsbezugs.

2) Aus diesem Erfahrungsbezug entwickelte sich im zweiten Stadium notwendigerweise eine Theorie der Verifikationen (vgl. Neoempirismus: Carnap, Hempel, Ayer). Für die Religionsphilosophie ist hier insbesondere J. Hick mit seiner Idee der eschatologischen Verifizierbarkeit zu nennen. Aber auch D. Cox, I. M. Crombie, R. W. Hepburn, R. B. Braithwaite und C. Martin gehören hierher.²⁸

3) Aus den Schwierigkeiten einer Realisierung von Verifikationen ergibt sich drittens die Theorie der Falsifikation. Neben den bekannten Vertretern des kritischen Rationalismus, die sich mit den Problemen der Religionsphilosophie explizit und besonders kritisch auseinandergesetzt haben, wie H. Albert und W. W. Bartley, spielt in dieser Thematik vor allem die Kritik von A. Flew eine zentrale Rolle.²⁹

4) Die Einsicht in den Umstand, daß Falsifikationen nur bei Tatsachenaussagen möglich sind, öffnete schließlich den Blick auch für andere sprachliche Funktionen. Hier setzt viertens die sprachanalytische Form der analytischen Philosophie ein. Neben J. Wisdom und J. L. Austin sind innerhalb der Religionsphilosophie vor allem I. T. Ramsey, P. van Buren, W. F. Zurdeeg, W. F. Hordern und W. D. Hudson zu erwähnen. Aber bereits bei R. M. Hare und H. H. Price, die noch ganz in die Verifikationsdebatte eingeordnet werden, findet man entscheidende Anstöße für die neue Denkweise.³⁰

Wenn dieser Zusammenhang nicht nur als eine heuristische didaktische Konstruktion angesehen wird, sondern eine Weiterentwicklung der analytischen Philosophie im Sinne der Annäherung an Wahrheit darstellt, dann wären alle religionsphilosophischen Reflexionen innerhalb dieser Stufen eigentlich nur von historischem Interesse, insofern sie die letzte Stufe vorbereiten.³¹

Diese Vorstellung von der kontinuierlichen Entwicklung der analytischen Philosophie

²⁸ Cox, *The Significance of Christianity*, in: *Mind* (1950); Crombie, *The Possibility of Theological Statements*, in: B. Mitchell, *Faith and Logic* (London 1958); R. Hepburn, *Christianity and Paradox* (London 1958); Braithwaite s. Anm. 13; Martin, *A Religious Way of Knowing*, in: Flew/MacIntyre, *New Essays in Phil. Theology* (London 1955).

²⁹ H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft* (Tübingen 1968); *Theologische Holzwege* (Tübingen 1973); *Theologie als Wissenschaft*, in: Moser/Pillick, a. a. O.; Bartley, *Flucht ins Engagement* (München 1964); Flew, a. a. O.

³⁰ Einzelheiten über die genannten Autoren besonders bei Schrödter, a. a. O.

³¹ Eine Darstellung nach diesem Schema findet man bei W. D. Just, a. a. O. Die Gliederung zeigt genau die genannten Stufen. Kein Wunder, wenn auf allen Stufen kritische Bemerkungen vorgebracht werden, diese Kritik aber stetig abnimmt und im letzten Abschnitt bei Austin, dem Höhepunkt der Entwicklung, schließlich ganz verstummt. – Von ganz anderen Voraussetzungen aus argumentiert H. Lübbe gegen die Historisierung der religiösen Inhalte. Durch eine Fehlinterpretation des Säkularisierungsprozesses hat sich die Vorstellung eingebürgert, als ob die religionsphilosophischen Überlegungen sich in historischer Notwendigkeit in Richtung einer Auflösung der Religion entwickeln würden. Dagegen Lübbe: „Es gibt keine Emanzipation von der Religion. Keine Richtung des Fortschritts weist in eine religionslose Zukunft.“ (a. a. O. 12)

gilt es zunächst zu revidieren. Analytische Philosophen arbeiten zwar mit einer bestimmten Denkmethode, aber dies geschieht immer zugleich in bestimmten Paradigmen, die sich gerade in ihren religionsphilosophischen Voraussetzungen wesentlich unterscheiden können.

Zu den analytischen methodischen Prämissen kommen also jeweils noch weitere nicht explizierte Annahmen hinzu, die sich auf bestimmte Wertentscheidungen, auf unbefragt hingegenommene Denkvoraussetzungen und auf Sichtweisen beziehen, die durch gewisse Vorbilder und Erziehungsmuster geprägt wurden.

Hier sei an den Kuhnschen Begriff der disziplinären Matrix oder des Paradigmas im weiteren Sinne erinnert.³² Die disziplinäre Matrix weist an gemeinsamen Voraussetzungen dreierlei auf:

- 1) Gewisse *methodische* Gemeinsamkeiten, die sich in einheitlicher Begrifflichkeit, Symbolik und Modellvorstellung äußern;
- 2) bestimmte *Wertentscheidungen*, die innerhalb einer gemeinsamen Lebenswelt in den Grundthesen unreflektiert mitgegeben sind und
- 3) durch gemeinsame *Vorbilder* geprägte Sichtweisen, welche diese Paradigmen im engeren Sinne darstellen.

Ayer und Hick arbeiten mit dem Begriff der Verifikation und stehen damit methodisch auf dem gleichen Boden. Trotzdem dient die Methode verschiedenen Zwecken. Ayer verwendet sie dazu, eine radikale aufklärerische Antipathie gegen jede Religion zu begründen und zu bestärken; bei Hick dagegen bricht ein starker Glaube durch, der es ermöglicht, den Verifikationsbegriff so zu transformieren, daß eben dieser Glaube sich bestätigt und bestärkt sieht.

Ein ähnlicher Gegensatz läßt sich innerhalb des logischen Atomismus bei Russell und Wittgenstein aufzeigen. Die in letzter Zeit immer wieder herausgestellte Differenz zwischen dem frühen Wittgenstein und dem Neopositivismus des Wiener Kreises ermöglicht es, die mystischen Elemente seiner Frühphilosophie in eine ganz andere Lebenswelt einzuordnen als beim Aufklärer Russell. Bekanntlich hat sich Wittgenstein äußerlich eng an den Russellschen Aussagen über das Mystische orientiert. Trotzdem spielt seine Theorie des Unsagbaren eine ganz andere, nämlich positivere Rolle als bei Russell.

Die rationalen Gründe, die mit Hilfe der analytischen Methode für bestimmte Einsichten gerade im Bereich der Religion bereitgestellt wurden, speisen sich aus verschiedenen Lebensformen. Die Veränderungen im methodischen Überbau wirken sich daher ganz unterschiedlich aus; sie können im Einzelfall auf die Grundeinstellungen ganz ohne Wirkung bleiben.³³ Es ist also notwendig, den Mythos des historischen Zusammenhangs aufzulösen und an seine Stelle eine Analyse der methodenbedingten und der methodenunabhängigen Grundentscheidungen der einzelnen Paradigmen zu stellen, um den religiösen Aussagen gerecht zu werden.

Analytische Religionsphilosophie kann sich also weder in der distanzierenden Kritik noch in der unverbindlichen Sprachbeschreibung religiöser Phänomene erschöpfen. Beide Funktionen sind als Ergebnisse grundlegender Vorentscheidungen zu analysieren, die sich auf Grundphänomene jeder menschlichen Lebenswelt beziehen und durch die Jahrhunderte

³² Einzelheiten über die Anwendung dieses Begriffs auf die philosophische Problematik in der Arbeit des Verfassers: Die Struktur philosophischer Revolutionen und die Gegenwart der Philosophie, in: H. Stachowiak, Modelle – Konstruktionen der Wirklichkeit (München 1981).

³³ Dies erkennt auch Etges, a.a.O., wenn er z. B. van Burens sprachanalytischen Überlegungen weitere Prämissen unterstellt: „Die Freiheit Jesu ist die inhaltliche Norm dieser christlichen Perspektive; und die Sprachanalyse ist schmückendes Beiwerk.“ (84)

hindurch ähnlichen Mustern folgen. Einige solche Grundentscheidungen innerhalb der religiösen Diskussion sind zweifellos das Ja oder Nein zur Existenz Gottes, die Entscheidung für das Eigen- oder für das Allgemeininteresse, das Vertrauen auf die Eigenmächtigkeit des Menschen oder die Überzeugung von der menschlichen Ohnmacht.

Die Einsicht, daß der Sprachgebrauch nicht autonom ist, sondern von solchen „Vorurteilen“ geleitet ist, öffnet zahlreiche Möglichkeiten eines Dialogs zwischen analytischer und hermeneutischer Religionsphilosophie. Die Sprache ist der methodische Leitfaden, die Klarheit die logische Bedingung und die Lebensweltanalyse das phänomenologische Fundament religionsphilosophischer Einsichten.

Parmenides.

Ein einfacherer Anfang von Ontologie und Metaphysik?

Von Albrecht LOCHER (Tübingen)

„Es ist nicht überflüssig, immer aufs neue ganz von vorne anzufangen“, schrieb vor zwanzig Jahren die „Realontologin“ *Hedwig Conrad-Martius*¹ im Eingang einer Sammlung ontologischer Untersuchungen. Der Satz läßt sich als Verfahrensgrundsatz auch sehr wohl über die philologisch-philosophische Beschäftigung mit den Fragmenten des Parmenides setzen, mit denen der spekulative Umgang mit dem Begriff Sein seinen Anfang nimmt. Ein Neubeginn von vorne liegt im Fall Parmenides um so näher, als, wie es in einer der neuesten Spezialuntersuchungen heißt, hier ein „Interpretationschaos“² herrscht, so daß in der Parmenides-Frage „nicht nur Einzelheiten kontrovers“ sind, „sondern fast alle Grundannahmen“.³

Nun gibt es beim Versuch, eine wie auch immer geartete frühere Einfachheit zu rekonstruieren, das Problem, daß gerade deren Darstellung durch inzwischen verfeinerte Begriffe kompliziert ist. Mag einem Einzelnen eine solche Rekonstruktion intuitiv gelingen; in dem Augenblick spätestens, wo er sie beschreiben soll, steht ihm sein differenzierteres Begriffsinstrumentarium hindernd im Wege. Die Dialektik der wissenschaftlichen Diskussion bringt es darüber hinaus noch mit sich, daß die eine Überdifferenzierung die andere provoziert. So sind die Ursachen für das von *J. Kłowski* angesprochene „Interpretationschaos“ unschwer zu ahnen.

Worüber trotzdem Einigkeit besteht, ist rasch referiert:⁴ Die erhaltenen 19 Fragmente lassen ein in Hexametern verfaßtes Gedicht erkennen, das mit einer Auffahrt des Dichter-Philosophen zur Göttin (ΔΙΚΕ?) beginnt (frg. 1), dann Belehrungen durch die Göttin über das wahre Sein enthält (frg. 2-8, 49). Mit 8, 50 beginnt der sogenannte Doxa-Teil, d. h. die Göttin schließt ihre Belehrung über das Sein ab mit folgenden Worten: „Damit beschließe

¹ Das Sein (München 1957) 15.

² J. Kłowski, Parmenides' Grundlegung seiner Seinslehre B 2-7 (Diels-Kranz), in: Rhein. Mus. f. Philologie NF 120 (1977) 97.

³ Ebd.

⁴ Als Einführung in die kontroverse Literatur dazu kann außer dem eingangs genannten Aufsatz von J. Kłowski und der kommentierten Ausgabe von Tarán (Princeton 1965) dienen: Parmenides, Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft. Die Fragmente hg., übers. und erl. von E. Heitsch (München 1974). Allerdings stimmt der Verfasser der Gesamtdeutung Heitschs nicht zu.