

Analytische Religionskritik und christlicher Glaube*

Von Kurt WUCHTERL (Stuttgart)

Die Religionsphilosophie war seit ihrer letzten Blüte im Neukantianismus und in der Phänomenologie¹ für lange Zeit fast ganz aus dem Blickfeld der philosophischen Betrachtungen verschwunden. Feuerbachs Überzeugung, daß die Religionskritik im wesentlichen geleistet und abgeschlossen sei, hat für Jahrzehnte wie eine letzte Evidenz das religionsphilosophische Denken gelähmt und überflüssig erscheinen lassen. Man hatte das Gefühl, daß das Thema „Religion“ innerhalb der Philosophie erledigt sei. Die dialektische Theologie um Karl Barth tat das Ihrige, um das Thema auch innerhalb der protestantischen Theologie vergessen zu lassen.

Bei der Offenlegung der Ursachen dieser Entwicklung glaubte man, innerhalb der allgemeinen Aufklärungstendenzen vor allem die sogenannte analytische Denkweise verantwortlich machen zu können. Die Berufung der analytischen Philosophie auf ihre Standards bot eine plausible Erklärung für das fortschreitende Unverständnis, religiöse Erfahrungen und Argumentationen ernst zu nehmen. Begriffliche Klärung und logische Stringenz, die Ablehnung des spekulativen Denkens mit seinem Anspruch, das Ganze und dessen Bezug zum Anfang auf den Begriff zu bringen, sowie die gelegentliche Übernahme naturwissenschaftlicher Methoden schienen wenig geeignet, das Numinose und andere religiöse Phänomene erfassen zu lassen.

Diese simple Identifizierung einer philosophischen Methode mit einer bestimmten weltanschaulichen Einstellung hat die analytische Philosophie lange Zeit schwer belastet. Man übersah dabei, daß die erste Hochblüte der analytischen Philosophie bei Russell und im „Wiener Kreis“ in eine Epoche fiel, in welcher die Religion im Zuge der Aufklärung ganz allgemein sehr negativ und

* Vortrag, gehalten am 6. Oktober 1987 auf der Generalsversammlung der Görres-Gesellschaft in Augsburg.

¹ Erwähnenswert sind zum Neukantianismus P. Natorp, Religion innerhalb der Grenzen der Humanität (Tübingen² 1908); H. Cohen, Der Begriff der Religion im System der Philosophie (Gießen 1915); A. Görland, Religionsphilosophie als Wissenschaft aus dem Systemgeist des krit. Idealismus (Berlin/Leipzig 1923); G. Mehlis, Einführung in ein System der Religionsphilosophie (Tübingen 1917). Ferner R. Eucken, Der Wahrheitsgehalt der Religionsphilosophie (Leipzig 1901); F. Brunstäd, Die Idee der Religionsphilosophie (Halle 1922); K. Dunkmann, Religionsphilosophie, Kritik der relig. Erfahrung als Grundlegung christl. Theologie (Gütersloh 1917); G. Wobbermin, Das Wesen der Religion (Leipzig 1921); H. Scholz, Religionsphilosophie (Berlin 1921). Für die Phänomenologie v. a. M. Scheler, Vom Ewigen im Menschen (Leipzig 1921), und J. Hessen, Religionsphilosophie, 2 Bde. (München 1948); ferner das der Phänomenologie nahestehende Werk von R. Otto, Das Heilige (München 1917).

kritisch beurteilt wurde. Das führte zu dem Vorurteil, daß analytisches Denken von vornherein antireligiös sein mußte. Symptomatisch war die Langlebigkeit, mit der sich der Positivismusverdacht in Bezug auf Ludwig Wittgenstein behauptete. Es hat Jahrzehnte gedauert, bis dessen Äußerungen über religiöse Sprachspiele in ihrer Tragweite erfaßt wurden und man nicht mehr Wittgensteins Verstummen vor dem ganz Anderen gleichsetzte mit der Negation des Religiösen überhaupt.²

Inzwischen hat sich so etwas wie eine „analytische Religionsphilosophie“ etabliert. In dieser gibt es zwar auch heute noch sehr radikale Religionskritiken – ich erinnere nur an Kai Nielsons Verteidigung des Atheismus und an das neuerdings viel zitierte Buch von John Leslie Mackie „Das Wunder des Theismus“.³ Aber daneben mehren sich die Versuche, wieder innerhalb der Philosophie sinnvoll und verantwortlich über Religion zu sprechen.⁴ Diese Versuche berufen sich allerdings nicht mehr so sehr auf religiöse Erfahrungen, die, wie in der Phänomenologie, das Religiöse als Gegenstand *sui generis* konstituierten. Im Vordergrund steht vielmehr der leichter zugängliche Bezug auf die objektive religiöse Sprache.

1) Wenn Sinn und Bedeutung eng mit dem Funktionieren eines bestimmten Sprachgebrauchs innerhalb gewisser Lebensformen zusammenhängen, dann kann man auch den *religiösen* Sinn durch *religiöse* Sprachspiele begründet denken. Es war vor allem die Spätphilosophie Wittgensteins,⁵ die diesen Gedanken in den Mittelpunkt der analytischen Philosophie gerückt hatte. Aber damit kehrte zwar das Thema „Religion“ wieder in die Philosophie zurück; doch bedeutete dies noch keine Rehabilitierung der Religion selbst. Im Gegenteil: Man hatte damit zunächst nur den alten Kritiken eine neue Art von Reduktion hinzugefügt.

Religiöses Sprechen hat – beispielsweise bei Braithwaite⁶ – durchaus seinen Sinn. Aber dieser besteht nicht im kognitiven Inhalt der Aussagen, sondern der eigentliche Sinn ist von moralischer Natur. Der Kern religiöser Aussagen, der durch „Geschichten“ vermittelt wird, ist nicht *mehr* als die Bekanntgabe einer Bindung an eine bestimmte moralisch normierte Lebensweise. Der Christ entscheidet sich also nicht aufgrund bestimmter Einsichten in religiöse Sachverhalte für eine Lebensweise, sondern umgekehrt: man will – aus welchen Erfahrungen heraus auch immer – zuerst die christliche Lebenspraxis realisieren und entwickelt

² Vgl. v. a. W. Schulz, Wittgenstein. Die Negation der Philosophie (Pfullingen 1967), und L. Adler, Ludwig Wittgenstein: Eine existentielle Deutung (Basel/München 1976), wo auf S. 14 explizit von der „religiösen Gesinnung“ Wittgensteins gesprochen wird.

³ K. Nielsen, In Defense of Atheism, in: H. Kiefer und M. Munitz, Perspectives in Education, Religion, and the Arts (Albany 1970); J. L. Mackie, The Miracle of Theism (Oxford 1982, dt. Stuttgart 1985).

⁴ Einen umfassenden Überblick gibt H. Schröder in seiner Analytischen Religionsphilosophie (Freiburg/München 1979).

⁵ Philosophische Untersuchungen (Oxford 1953, dt. Frankfurt a. M. 1960).

⁶ R. B. Braithwaite, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief (Cambridge 1955), dt. in: J. H. Dalferth, Sprachlogik des Glaubens (München 1974) siehe dort insbes. 187.

dann in der gewählten Lebensform argumentative Rechtfertigungen, die demnach bezüglich des kognitiven Inhalts nicht mehr wörtlich gemeint sein können.

Im Gegensatz zu Kant, bei dem die Moral auf ähnliche Weise fundierende Funktionen erfüllt, geht es bei Braithwaite um eine echte Reduktion, in welcher der Anspruch Kants, daß er das Wissen aufheben mußte, um dem Glauben Platz zu machen,⁷ keinen Sinn mehr hat. Diese reduktiven Formen der analytischen Religionsphilosophie stehen ganz im Dienste der Aufhebung der Religion im traditionellen Sinne. Sie widersprechen in eklatanter Form der optimistischen These Hermann Lübbes, daß die Übersetzungsleistungen religiöser Aufklärung eine Art Burgfrieden in dem Streit um die Existenzberechtigung von Religion herbeigeführt hätten.⁸ Damit scheinen die Skeptiker recht zu haben, die analytisches und religiöses Denken als unvereinbar ansehen.

Doch der Wittgensteinsche Ansatz läßt auch andere Interpretationen zu, welche die religiösen Erscheinungen ernst nehmen und als solche akzeptieren. Wenn Sprache irgendetwas mit Wirklichkeit zu tun hat, dann muß die religiöse Wirklichkeit in der religiösen Sprache ihre Spuren hinterlassen. Wir müssen also die sprachliche Praxis religiöser Gemeinschaften betrachten, um zu erfahren, wie Religiöses gemeint ist und sich von Profanem unterscheidet. Die Religionsphänomenologie verweist immer wieder auf die Tatsache, daß nur der die Tiefe religiöser Verhaltensweisen verstehen kann, der sich engagiert auf die Religion einläßt.⁹ Nur wer wirklich betet, versteht, was ein Gebet bedeuten kann; nur wer das Engagement der Liebe wagt, erlebt die Erfüllung solchen Tuns.

Diese alte Erfahrung schlägt sich innerhalb der sprachanalytischen Reflexion in der Konzeption des autonomen religiösen Sprachspiels nieder. Der sprachphilosophische Begriff des Sprachspiels wird auf religiöse Themen wie Gebet, Unsterblichkeit und die Existenz Gottes angewandt.¹⁰ Dabei nimmt man das Wittgensteinsche Gebrauchsprinzip ganz wörtlich. Grob formuliert besagt dieses: Die Bedeutung eines Worts ist sein Gebrauch in der Sprache, sofern dieser Gebrauch durch eine Lebensform legitimiert ist. Echtes Verstehen ist demnach nur möglich, wenn man das Sprachspiel mitspielt, d. h. wenn man in der Gemeinschaft die kommunikativen Gepflogenheiten ernst nimmt und internalisiert hat.

Die Weiterverfolgung solcher Gedanken führte zwar auf sehr verschiedenartige religionsphilosophische Konzepte. Doch bald stellte sich in diesen die alte zentrale Fragestellung der klassischen Religionsphilosophie ein, nämlich die Pilatus-Frage nach der Wahrheit: Erreicht man in der religiösen Sprache die Wirklichkeit oder hat man sich in ihr nur ein undurchdringliches Netz von Illusionen gesponnen, durch das alle Entfremdungen und Unzulänglichkeiten der menschlichen Existenz verdeckt werden?

⁷ I. Kant, Kritik der reinen Vernunft (Riga 1781) B XXXI.

⁸ H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, in: W. Oelmüller u. a., Diskurs: Religion (Paderborn u. a. 1979) 321.

⁹ Z. B. F. Heiler, Erscheinungsform und Wesen der Religion (Stuttgart 1961): „Religion ist nicht Philosophie, nicht Weltanschauung, nicht Theologie, sondern Umgang mit dem Heiligen“, 563.

¹⁰ Am ausführlichsten ist Wittgenstein in seinen Vorlesungen über Religion; vgl. die Aufzeichnungen von R. Rhees, Y. Smithies und J. Taylor (Göttingen/Zürich 1968).

Es ist interessant, wie definitiv die Antworten vieler Religionskritiker auf diese Frage ausfallen. Daß sich religiöse Aussagen nicht echt auf Transzendenz beziehen können, ist das Mindeste; daß ihre kognitiven Inhalte uminterpretiert werden müssen, scheint zwangsläufig; und daß Religion schließlich in irgendeinem Sinne funktionalistisch zu deuten ist, drückt eine Selbstverständlichkeit aus,¹¹ die ein durch Wissenschaftstheorie und Sprachanalyse, Systemtheorie und Soziologie Gebildeter „nach der Aufklärung“ – um mit Lübbe zu sprechen – nicht mehr leugnen kann.

Solche definitiven Antworten setzen jedoch Klarheit in der Beantwortung der Gegenstands- und Wahrheitsfrage voraus. Was die Gegenstandsfrage betrifft, so ist die Antwort der analytischen Philosophie alles andere als klar und zweifelsfrei. Die wichtigsten traditionellen Antworten stammen aus der Transzendentalphilosophie Kants und – in unserem Jahrhundert – aus der Phänomenologie Husserls. Der Versuch der Analytiker, deren Antworten durch Einsichten zu ersetzen, die sich aus der Wirkungsweise der Sprache heraus verstehen lassen, führte bald wieder zu den alten ungelösten klassischen Problemstellungen zurück. Wie weit sich z. B. die Referenz-Diskussion innerhalb der analytischen Philosophie von den sprachinternen Kriterien entfernt hat, kann man v. a. bei Saul Kripke erkennen. Dort wird eine notwendige Wirklichkeit mit Gegenständen und starren Designatoren vorausgesetzt,¹² die nicht nur der gesamten transzendentalen und phänomenologischen, sondern auch der sprachanalytischen Tradition entgegensteht, und die wieder uralte Realitätskonstruktionen zu Ehren bringt.

Ein ähnliches Schauspiel läßt sich auch in Bezug auf die Wahrheitsfrage verfolgen. Eine Zeit lang glaubte man, die Problematik der Verifikation und Falsifikation durch die Gebrauchsthese Wittgensteins überwunden zu haben. Wahrheit hätte demnach nichts mit der Übereinstimmung von Gedanken und Wirklichkeiten zu tun, sondern wäre konsenstheoretisch zu deuten, d. h., wahr ist, was sich pragmatisch in sprachlichen Gemeinschaften oder innerhalb eines bestimmten Theorienentwurfs bewährt.

Auch Versuche, diese Gedanken widerspruchsfrei darzustellen, mußten von den radikalen sprachanalytischen Dogmen abrücken. Der Traum, aus dem Funktionieren der Sprache Antworten auf die beiden genannten zentralen philosophischen Fragen zu gewinnen, dürfte geträumt sein. Übrigens betrifft diese

¹¹ Vgl. A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (London 1946, dt. Stuttgart 1970); 154f. wird behauptet, daß Gott kein echter Name ist, weil ihm überempirische Attribute zugesprochen werden, die im allgemeinen nicht zum Personenbegriff zählen. Die Umdeutung kognitiver Inhalte erfolgt z. B. bei R. W. Hepburn, *Christianity and Paradoxon* (London 1958) 195. Die Funktionalismusthese findet man z. B. bei Evolutionstheoretikern wie Wuketits, der darauf hinweist, „daß jede Religiosität des Menschen spezifischen Lebensbedingungen entsprungen ist und daß der Mensch von da aus den Glauben an wie immer geartete ‚höhere Wesen‘ und diese Wesen selber erfunden hat“; s. Evolutionäre Ursprünge der Metaphysik, in: R. Riedl und F. M. Wuketits, *Die Evolutionäre Erkenntnistheorie* (Berlin/Hamburg 1987) 221.

¹² S. A. Kripke, *Naming and Necessity* (Boston 1972, dt. Frankfurt a. M. 1981) dort v. a. 59 und Anm. 12. Zur allgemeinen Diskussion der Gegenstands- und Wahrheitsfrage siehe den Überblick von E. Runggaldier, *Zeichen und Bezeichnetes* (Berlin/New York 1985).

Bemerkung über den desolaten Zustand in der Gegenstands- und Wahrheits-Diskussion nicht nur die sprachanalytischen Lösungen, sondern die Philosophie überhaupt, insbesondere auch wissenschaftstheoretische Versuche im Sinne Quines oder Poppers.¹³

Wir können festhalten: Religionskritiker, die sich ohne differenzierte Stellungnahme auf Ergebnisse der Sprachanalyse und der Wissenschaftstheorie berufen und diese als unantastbare Selbstverständlichkeiten hinstellen,¹⁴ ignorieren die Tatsache, daß eben jene Grundfragen auch dort ungelöst sind.

Es ist deshalb in dieser Situation durchaus sinnvoll, sich in Fragen, die religiöse Gegenstände und religiöse Wahrheiten betreffen, der *religiösen* Sprache zuzuwenden und dort nach einem Anknüpfungspunkt innerhalb einer *deskriptiven Phänomenologie* zu suchen. Damit soll nicht schon eine Antwort im Sinne sprachanalytischer Prämissen vorweggenommen werden. Es geht allein um einen Ausgangspunkt für unsere Betrachtung des Religiösen. Im folgenden wende ich mich dieser sprachbezogenen phänomenologischen Deskription zu.

2) Es ist erstaunlich, daß trotz des schier unüberschaubaren Materials, das die deskriptiven Religionswissenschaften heute zur Verfügung stellen, doch Gemeinsames und Charakteristisches im Sinne von Familienähnlichkeiten erkennbar ist: nämlich vor allem der Bezug zum Numinosen, das heißt, die Interpretation der Natur und des Naturgeschehens als Zeichen eines ganz Anderen, mit dem der Mensch in mehr oder weniger geglückte Kommunikation treten kann und muß. Auch das in diesem Zusammenhang von R. Otto beschriebene Tremendum und Fascinosum schwingt in allen religiösen Sprachen mit.¹⁵ Aber obwohl man in zahlreichen hoch entwickelten religiösen Sprachen sich des Metaphorischen, Chiffrenartigen und Symbolischen durchaus bewußt ist, geht dabei nie der Bezug zur Wirklichkeit verloren. Jenes ganz Andere ist stets der Grund oder die Quelle der eigentlichen Wirklichkeit und nie nur als Steigerung des Menschlichen gedacht. Religiöses Sprechen versteht sich nie als Projektion, als Überlebenshilfe im Sinne des Funktionalismus oder als Umschreibung des Moralischen, sondern meint seine Objekte so, wie es von ihnen spricht.¹⁶ Dies ist eines der wichtigsten Ergebnisse der modernen Religionswissenschaft.

Der Zweifel am kognitiven Inhalt, insbesondere am kognitiven Bezug zum transzendenten Sein, ist stets von Einzelindividuen geäußert worden. So konnten zwar andere Einzelne von den Kritikern verunsichert, nicht aber der Kern der

¹³ Zu den inneren Schwierigkeiten der Konzeption Quines siehe P. Bochet, Quine zur Diskussion (Frankfurt a. M. 1984) 109 f., 196 f. Eine Kritik der Popperschen Wahrheitstheorie enthält H. Keuth, Realität und Wahrheit (Tübingen 1978), wo die Abhängigkeit des kritischen Rationalismus vom problematischen Wahrheitsbegriff der Korrespondenztheorie herausgearbeitet wird (vgl. 6).

¹⁴ So suggeriert auch K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos (München 1985), eine allgemein anerkannte Grundlage, wenn er 17 betont, daß in seinem Buch „zum ersten Mal die Methoden und Ergebnisse moderner Wissenschaftstheorie und Analytik auf das von der Mythos-Forschung erarbeitete Material angewandt“ werde.

¹⁵ A. a. O. Abschnitt 4 und 6.

¹⁶ Vgl. z. B. K. Kerényi, Umgang mit Göttlichem (Göttingen ²1961) 32.

Sprache von religiösen Gemeinschaften beeinflusst werden. Deshalb wurde Kant auch nicht Religionsstifter einer „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“; und wer die Gott-ist-tot-Theologie vertritt, distanziert sich selbstbewußt vom religiösen Sprechen der Gemeinde.¹⁷

Wir entnehmen diesen Überlegungen eine fundamentale Tatsache: Religion ist nie nur unmittelbares Gefühl, subjektives Erlebnis oder individuelle Lebensbewältigung, sondern meint in ihrem immer wieder vertretenen Wahrheitsanspruch stets eine sich in einer Gemeinschaft offenbarende spezifische Wirklichkeit. Zugleich hat religiöses Sprechen Antwortcharakter. Es enthält Antworten auf Fragen, die sich in unserer endlichen Existenz stellen, in einer Existenzweise, die permanent Kontingenzerfahrungen macht. Religion tritt dort in Erscheinung, wo Kontingenz erfahren wird. Kontingenz meint *formal* Zufälligkeit, Nichtableitbarkeit aus Logik und Ontologie, aus Naturgeschichtlichkeit und sozialer Regelmäßigkeit. *Inhaltlich* bedeutet Kontingenz unsere Endlichkeit und Geschichtlichkeit, die persönlichen Erfahrungen von Schuld und die Grenzsituationen im Sinne Jaspers wie Leid und Tod.¹⁸ Kontingenz liegt damit im Erfahrungsbereich eines jeden Menschen in jeder gesellschaftlichen und historischen Situation.

Religion ist eine Antwort auf solche Kontingenzerfahrungen. Religion ist demnach Kontingenzbewältigung. Solche Kontingenzbewältigungen erfolgen außerdem in der Metaphysik, im Mythos, in der Wissenschaft; aber am häufigsten durch Offenbarungsreligionen. Bei Pannenberg erscheint „Gott“ als die allesbestimmende Wirklichkeit“, bei Tillich ist Gott das, „was uns unbedingt angeht“.¹⁹ Der geoffenbarte Gott ist der Ursprung aller Sinnbezüge; auf ihn hin wird alle Wirklichkeit ausgelegt. Es ist also keineswegs so, wie Bonhoeffer sagte, daß der Gläubige die Welt betrachten müsse, *etsi deus non daretur*.

In all diesen Glaubensaussagen wird das Sinndefizit der Kontingenzerfahrung zurückgenommen und so die Einheit unseres Wirklichkeitsverständnisses wieder hergestellt. Die Aporetik unserer Welterfahrung wird transzendiert und damit aufgehoben. Weil so auch moralische Postulate und emotionale Wertungen in den allgemeinen Sinnzusammenhang eingeordnet werden, kann man von einer Kontingenznormierung²⁰ sprechen.

Die Einbeziehung des Offenbarungsgedankens sollte deutlich machen, daß der Begriff der Kontingenzbewältigung nicht nur vom menschlichen Subjekt her

¹⁷ Die Gegenüberstellung des metaphysisch-theistischen und des biblischen Gottesglaubens, die der Idee einer Gott-ist-tot-Theologie zugrundeliegt, läßt die im Credo formulierte traditionelle Gottgläubigkeit im allgemeinen nicht unangetastet.

¹⁸ Zur Entfaltung des Kontingenzbegriffs siehe K. Wuchterl, *Philosophie und Religion* (Bern/Stuttgart 1982) 30 ff., und ders., *Kontingenz und das Paradigma eines pragmatischen Humanismus*, in: H. Stachowiak, *Pragmatik*, Bd. 3 (Hamburg 1988). Die Vieldeutigkeit des Kontingenzbegriffs führt zu zahlreichen Mißverständnissen. Bedeutet Kontingenz nur Nichtnotwendigkeit, so wäre jede Tatsache kontingent, und jede menschliche Reaktion, welche sich solche Tatsachen dienstbar macht, wäre eine Art Kontingenzbewältigung. In unserem Zusammenhang meint Kontingenz aber stets Sinndefizit, wobei der Sinnbegriff universal gedacht ist und so auf die genannten Inhalte führt.

¹⁹ Zitiert nach H. Albert, *Theologie als Wissenschaft*, in: S. Moser und E. Pilick, *Gottesbilder heute* (Königstein 1979) 63; zu Tillich siehe *Die Philosophie in ihren Einzelgebieten* (Berlin o. J.) 804.

²⁰ Zur Kontingenznormierung siehe K. Wuchterl, *Philosophie und Religion*, 127.

verstanden werden muß. „Bewältigung“ braucht keine menschliche Aktivität zu betreffen; sie ist auch als Folge göttlicher Gnade, als Berufung, als Geschenk oder Widerfahrnis denkbar. Der Mensch ist für das Unbedingte offen, was aber nicht heißt, daß diese Offenheit notwendig auf Antworten im Sinne der traditionellen Religionen führt.

Wie bereits erwähnt, kann eine Kontingenzbewältigung auch durch einen heute noch lebendigen Mythos erfolgen. Bei Eliade beispielsweise ist der Mythos von Archetypen bestimmt. Bei R. Otto ist die Rede von einer im Numinosum unmittelbar erfahrbaren göttlichen Wirklichkeit. Unmittelbare Gotteserfahrung und Archetypus geben dann den Kontingenzphänomenen wie Leben und Tod, Auferstehung und Gemeinschaft ihren positiven Sinn. Leitbegriffe wie das Unbedingte, das Numinose oder der Archetypus übernehmen die Aufgabe, Sinndefizite zu beseitigen und die Grundlage für religiöse Argumentationen bereitzustellen. Denn diese Leitbegriffe sind die letzten Präsuppositionen, auf welche Begründung und Rechtfertigung von Aussagen schließlich zurückgeführt werden und die sich in der Rückführung immer wieder bewähren müssen.

Die Idee der Wirksamkeit von Leitbegriffen wurde in der analytischen Philosophie in modifizierter Form schon von verschiedenen Autoren formuliert. Hare beispielsweise verwendet das Kunstwort „Blik“. Evans spricht von „Onlooks“, van Buren von „End-statements“.

Ausgesprochene Parallelen zu der hier vorgetragenen Theorie sind allerdings nur bei W. D. Hudson feststellbar, der von „Konzepten“ spricht. Allerdings kennt Hudson²¹ für das religiöse Sprachspiel nur das eine Konzept „Gott“ mit den Minimalbestimmungen Transzendenz, Bewußtheit und Aktualität, während bei den Leitbegriffen in unserem Sinne noch weitere Differenzierungen angesprochen werden.

Ich fasse die phänomenologische Deskription zusammen: Religiöse Phänomene treten stets im Zusammenhang mit Kontingenzerfahrungen auf. Kontingenz als solche betrifft noch nichts Religiöses – ich erinnere an Dieter Wellershoffs These, wonach die Aufgabe der *Kunst* darin bestehe, Kontingentes zu präsentieren –, sondern meint nur Sinndefizite. Erst die Antwort auf das Defizit, die Kontingenzbewältigung, erfolgt durch Religion oder durch Metaphysik, je nachdem, ob nur anonyme oder auch personenbezogene Prinzipien und Mächte gedacht werden. Die Prinzipien, durch welche Kontingenzbewältigungen²² erfolgen, lassen sich auf gewisse Leitbegriffe zurückführen, die als letzte Begründungs- und Normierungsinstanzen alle Argumentationen als vernünftig erscheinen lassen.

²¹ Vgl. die Parabel vom irren Studenten bei R. M. Hare, in: *Theology and Falsification*, dt. bei Dalferth, a. a. O. 87 f. Zu Evans, van Buren und Hudson siehe Schrödter, a. a. O. 147 f. und 228.

²² Der von H. Krings in der Diskussion vorgebrachte Einwand, Religion sei eher *Kontingenztverschärfung* als *Kontingenzbewältigung* unterstellt der referierten Auffassung eine Auflösung der Kontingenz in vollendete Vernunft und in vollkommenes Verstehen. Aber der Rekurs auf Offenbarung, die Analogien, Gleichnisse und Chiffren verwenden muß, um Offenbarung zu bleiben, schließt eine verstandene Religion aus. Trotzdem wird ihren Antworten ein analoger Sinn unterstellt, ein Sinn, der allerdings nichts mit der konkreten Mittel-Zweck-Relation zu tun hat.

3) Im nächsten Teil meiner Überlegungen möchte ich mich der Tatsache zuwenden, daß auch die Wissenschaft selbst mit dem Anspruch auf Kontingenzbewältigungen auftritt. Das ist umso bemerkenswerter, als moderne Wissenschaft ausdrücklich Raum für Kontingenz läßt. Die wissenschaftliche Ontologie ermöglicht durch den vorläufigen Charakter ihrer Ausgangshypothesen Kontingenzerfahrungen; sie läßt Sinndefizite zu. Denn kontingent ist auch alles, was nicht durch Naturgesetze und historische Regeln erklärt werden kann.

Trotzdem werden in den Wissenschaften immer wieder Kontingenzbewältigungen versucht, sei es in der Form alter deterministischer Materialismen, sei es in der Form moderner Evolutions- und Systemtheorien, die interne wissenschaftliche Aussagen auf Kontingenz extrapolieren. Diese Grenzüberschreitungen sollte man sehr ernst nehmen und nicht einfach vom „Müll der Geschichte“ sprechen,²³ es sei denn von einem „radioaktiven Müll“, der uns noch jahrhundertlang Sorgen bereiten dürfte. Ernst nehmen deswegen, weil die moderne Lebenswelt des Indifferenten weitgehend von dem Bewußtsein bestimmt ist, daß die religiösen Fragen durch die Antworten der Wissenschaften antiquiert sind, auch dann, wenn man den Wissenschaften ansonsten nicht mehr allzu viel Gutes zutrauen kann.

Ein typisches Beispiel einer solchen wissenschaftsüberschreitenden Extrapolation innerhalb der analytischen Denkweise findet man bei Mackie. Er trägt in dem schon erwähnten Buch Argumente für und gegen die Existenz Gottes zusammen und kommt zu dem Ergebnis, daß die christliche Religion heute von keinem vernünftigen Menschen mehr geglaubt werden kann. S. 9 heißt es: „Ich bin überzeugt, daß die Frage, ob es einen Gott gibt oder nicht, vernünftig erörtert werden kann und sollte, und zwar in dem Sinne, daß klare Antworten möglich sind.“

In einer genaueren Analyse des Vernunftbegriffs bei Mackie stellt man fest, daß er damit die wissenschaftliche Vernunft der empirischen Wissenschaftstheorie meint. Alle Argumente sind Argumente zugunsten der besten Erklärung.²⁴ Das heißt, er begründet seine Grundannahmen dadurch, daß sie die betreffenden Erfahrungen besser erklären als alle anderen möglichen Hypothesen. Die Entscheidung, was „bessere Erklärung“ heißt, wird aus Wahrscheinlichkeitsüberlegungen gewonnen, die ihrerseits den gesamten mathematischen und erkenntnistheoretischen Apparat der modernen Wissenschaftstheorie voraussetzen.

Aber diese Voraussetzungen sind für religiöse Phänomene nicht selbstverständlich. Wenn ein Christ von Gott spricht, so betrifft dies keine Hypothese, wie z. B. die Annahme eines bestimmten Elementarteilchens zur Erklärung eines Naturvorganges. Der gläubige Christ hält an der Existenz Gottes auch dann unerschütterlich fest, wenn sein Gebet nicht erhört wird. Man denke an die Geschichte Hiobs. Das liegt einfach daran, daß Gott keine hypothetische Annahme ist, die zur Disposition und Bewährung steht, sondern umgekehrt: die Überzeugung von der Existenz Gottes regelt das gesamte Leben. Gott ist kein verifizierbares oder falsifizierbares

²³ Die Formulierung wurde von E. Coreth in seinem Vortrag „Verlust der Transzendenz? Zum Gestaltwandel des Atheismus“ auf der gleichen Tagung verwendet.

²⁴ A. a. O. 14.

Element in Tatsachenerfahrungen. In Glaubensaussagen über die Existenz Gottes, über die Erschaffung der Welt durch einen Schöpfer oder über die Weltregierung durch einen allmächtigen und liebenden Vater geht es also nicht zuerst um die Formulierung historischer oder eschatologischer Fakten oder gar um Beweise, sondern eher um die Formulierung eines Prinzips in der Form eines Bildes, welches das gesamte persönliche Leben regelt.²⁵ Eine Gegenüberstellung mit der von Mackie geforderten vernünftigen Erörterung innerhalb der wissenschaftlichen Ontologie zeigt danach keine Alternativen zu einer bestimmten Streitfrage auf, sondern offenbart eine grundsätzlich andersartige Sprachlogik.

Die Konzentrierung des Streits auf Fakten führt also in die Irre. Mackie bzw. der Gläubige sieht nicht *anderes*, sondern er sieht *anders*, er sieht v. a. die kontingenten Phänomene anders. Auch Begründungen und Argumente im Sinne einer axiomatischen Deduktion für oder gegen jene chiffrenartigen Grundannahmen gehen am eigentlichen Anliegen vorbei. Der entscheidende Unterschied betrifft die umgreifenden Sinnstiftungen, die hier mit Hilfe von Leitbegriffen umschrieben wurden. Mackie setzt zwei Leitbegriffe voraus, die „vernünftige Erörterung“ als Argument zugunsten der besten Erklärung und die Universalität der wissenschaftlichen Ontologie. Wenn er die wissenschaftliche Ontologie auf alle Phänomene überträgt, also Gott ausdrücklich wie eine menschliche Person betrachtet und alle religiösen Beschreibungen wörtlich interpretiert,²⁶ dann hat er eine spezifische Kontingenzbewältigung vorausgesetzt, welche die Wissenschaft ursprünglich nicht zu leisten vermag. Denn die Wissenschaft enthält nicht die Kriterien für ihre eigene Legitimation. Die Extrapolation Mackies meint also eine Entscheidung gegen die Religion, die alles andere als gerechtfertigt ist. Das heißt aber auch andererseits, sie ist nicht weniger begründet als Kontingenzbewältigungen anderer Art.

Nach den bisherigen Überlegungen auch im Zusammenhang mit den Antworten Mackies wird folgendes deutlich: Analytische Religionsphilosophie ist in der Lage, jenseits einer Entscheidung für eine bestimmte Kontingenzbewältigung aufzuzeigen, wie unsere persönlichen Glaubenswelten, unsere metaphysischen Spekulationen und die wissenschaftlichen Extrapolationen auf historisch bedingten Ontologien aufruhend und über diese hinausgehen. Sie ist insofern Kontingenzidentifikation. Die analytischen Methoden helfen uns, solche Zusammenhänge zwischen allgemeingültigen Ontologien und zusätzlich wirkenden Leitbegriffen zu durchschauen.

Weil die Leitbegriffe der Kontingenzbewältigung keine ontologischen Kriterien verwenden, sind diese von den Einwänden einer in der Ontologie konstituierten Vernunft frei. D. h., wer die christliche Offenbarung als sinngebende Instanz

²⁵ Wittgenstein in den Vorlesungen über Religion: „Warum sollte nicht eine Lebensform in einer Äußerung des Glaubens an das jüngste Gericht kulminieren?“ (94) 88 wird der Glaube an das jüngste Gericht eine „Lebensregel“ genannt. „Es handelt sich hier nicht um eine Frage des sich irgendwie Näherkommens; die Sachen liegen auf einer ganz anderen Ebene.“ Es geht um etwas, was das ganze Leben regelt (ebd.).

²⁶ A. a. O. 9.

akzeptiert, verstößt nicht gegen die Vernunft, sondern kann sich – wie es Thomas von Aquin ausdrückt – auf die Übervernünftigkeit des Glaubens berufen. Die hier vertretene Religionsphilosophie deutet das Religiöse als integrales Moment einer Lebensform, das unsere offene wissenschaftliche Ontologie ergänzt. Sie stellt keine Argumente für die christliche Lehre bereit; sie polemisiert allerdings auch nicht gegen den Glauben. Sie beschreibt die notwendigen Bedingungen von Lebensformen und konstatiert deren Vielfalt.²⁷

Der dabei implizierte Bewährungsbegriff ist zunächst rein beschreibend: Lebensform ist alles, was in größeren Gemeinschaften in der Geschichte als integrierende Funktionseinheit oder – wie man es heute auch nennt – als Paradigma gewirkt hat. Als Kriterien für solche Paradigmen könnte man aufzählen

1. das Ernstnehmen von Kontingenzerfahrungen,
2. die Offenheit für das Heilsverlangen und
3. die kommunikativ wirksame argumentative Geschlossenheit des Aussagensystems.

Aber weil der Philosophierende selbst in einer Lebensform steht und Kind seiner Zeit ist, erhält der soeben eingeführte Bewährungsbegriff, der das Paradigma definiert, auf einer zweiten Stufe auch normative Züge. Man wird in der heutigen Zeit Lebensformen vor allem unter dem Aspekt der allgemeinen Humanität beurteilen. Es reicht nicht aus, daß sich Lebensformen nur funktionell bewähren, sondern sie müssen zugleich menschlich sein.

Man sollte sich jedoch darüber im Klaren sein, daß der Leitbegriff der Humanität philosophisch damit nicht begründet ist und auch nicht begründet werden kann. Deshalb mißlingt letztlich auch eine philosophische Rechtfertigung des christlichen Glaubens aus der Humanität und umgekehrt.

Was paradigmbezogene Religionsphilosophie allein vermag, ist zu zeigen, daß es durchaus sinnvoll und verantwortlich ist, auch heute noch den christlichen Glauben zu vertreten; dagegen kann dieser nicht aus Vernunftgründen einem anderen Glauben vorgezogen werden, etwa im Sinne Hegels, bei dem ja das Christentum die höchste Form von Religion ist. Der Philosoph ist eben weder Priester noch Missionar. Letzte Entscheidungen vollziehen sich auf einer anderen als auf der Vernunftebene – dort wo Begriffe wie Gnade und Berufung ihren Sinn haben.

Ich möchte zum Abschluß auf einen Einwand gegen diese Konzeption von Religionsphilosophie eingehen, der ihr einen dezisionistischen Relativismus oder Fideismus unterstellt und damit eine Flucht vor der Vernunftkritik, eine „Flucht ins Engagement“ – wie es W. Bartley nennt.²⁸ Von diesem Vorwurf ist nur noch ein kleiner Schritt zur Überzeugung der sogenannten Postmoderne, die im Bewußtsein der Beliebigkeit dieser Entscheidungen das Engagement ganz verweigert und

²⁷ Vgl. die Konzeption von Relphil. bei I. M. Bocheński, der in seinem Buch *Die Logik der Religion* (Köln 1968) zunächst die *formale* Seite untersucht hat. Zum *inhaltlichen* Aspekt siehe die zwölf Thesen zur Religionsphilosophie, in: *Information Philosophie* (Basel 1984) H. 4.

²⁸ W. W. Bartley, *The Retreat to Commitment* (New York 1962, dt. München 1964) 100.

in einer resignativen Unentschlossenheit und Standpunktlosigkeit verharret. Die analytische Denkweise wäre so der Wegbereiter der Postmoderne!

Doch der Aufweis der Notwendigkeit von Kontingenzbewältigungen und der damit verbundene Hinweis auf deren Vielfalt unterscheidet sich wesentlich vom Beliebigkeitsdenken der Postmoderne. Wie wir gesehen haben, besteht die Aufgabe der Religionsphilosophie darin, die betreffenden Lebensformen sprachkritisch, logisch und argumentationstheoretisch zu analysieren. Eben dieses Vorgehen wird in der Postmoderne verdächtigt. Die Folge ist, daß deren Aussagen nicht mehr methodologisch korrigiert werden können. Sie sind kritikimmun und erhalten ihre Rechtfertigung aus der Faktizität der schlichten Behauptung. Damit werden sie zu Ausdrücken der Stimmung. Die vermeinte universelle Freiheit des Geistes schlägt um in den Zwangscharakter, den die jeweilige Stimmungslage bedingt. Die Beliebigkeit der postmodernen Menschen, wie sie beispielsweise in Sloterdijks „Kritik der zynischen Vernunft“²⁹ erscheint, wird nicht durch persönliche Freiheit oder grenzenlose Autonomie, sondern durch Hormone und situative Zufälligkeiten gesteuert.

Eine Lebensform, die wie die Postmoderne das Beliebigkeitsdenken zu ihrem Leitbegriff machen will, ist demnach in sich widersprüchlich. Denn die sogenannte Beliebigkeit oder Freiheit ist Ausdruck eines blinden Zwangs. Die Vertreter der Postmoderne verhalten sich daher lebenspraktisch ganz anders, als ihre Worte und Begriffe vorgeben. Postmoderne ist als Lebensform nicht realisierbar, sondern nur Gegenstand intellektueller Spielereien. Man kann die Postmoderne höchstens als eine parasitäre Lebensform bezeichnen, weil sie eine andersartige intakte Lebenspraxis voraussetzt, die sie ständig verleugnet, aber gleichzeitig dazu verwendet, um ihr intellektuelles Spiel zu verwirklichen.

Es ist überhaupt erstaunlich, daß man von der Postmoderne so viel Aufhebens macht. Ihre Thesen drücken nichts anderes aus, als was Nietzsche schon vor 100 Jahren bildreich und drastisch als Heraufkunft des Nihilismus prophezeit hat. Der neue Begriff der Postmoderne scheint nichts anderes zu sein als ein Feigenblatt, um die Blößen dieses viel diskutierten Gedankens zu verdecken, den man in der Postmoderne schon überholt haben will. Nicht der christliche Glaube enthält Unglaubwürdigkeiten und mangelnde Wahrhaftigkeit, wie von Kritikern wie Hans Albert, William Bartley und Lesley Mackie immer wieder behauptet wird, sondern eben jenes zynische und postmoderne Denken ist unglaubwürdig, das die Sinnlosigkeit verbal zur Schau stellt, aber in der Lebenspraxis durchaus seine Ziele kennt und sich an ganz anderen effektiven Leitbegriffen orientiert.

Von dieser Grundhaltung ist analytisches Denken weit entfernt. Es hält daran fest, daß die letzten Fragen ihren eigenen Ernst haben, auch wenn eben dieser Ernst in der Philosophie der Postmoderne ständig zur Zielscheibe des Spottes wird. Es ist gerade der Sinn der analytischen Denkweise, sich zu den selbstverständlichen

²⁹ P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft, 2 Bde. (Frankfurt a. M. 1983). Dem Autor geht es hier mehr um eine „Erweiterungsarbeit“ (26) als um die übliche philosophische Tätigkeit, wobei das Pathos der Erkenntnis (197) demontiert wird.

Voraussetzungen der Lebenspraxis zu bekennen. Denn alles Zweifeln hat ein Ende, wie Wittgenstein wiederholt betont hat.³⁰ Zu diesen Voraussetzungen gehören auch logische und semantische Klarheit, argumentative Standards und bestimmte bewährte Leitbegriffe.

Die Annahme dieser Kriterien entkräftet den Relativismus-Verdacht. Nicht nur der Ernst, den Fragen wieder intensive Aufmerksamkeit zu widmen, hebt sich von der Indifferenz der Relativisten ab. Auch der Vorwurf, die Überzeugungen seien Ergebnisse eines dezisionistischen Aktes aus reiner Willkür, ist völlig falsch. Wir entscheiden uns nicht fideistisch für eine Lebensform, sondern wir werden in sie hineingeboren. Damit vollziehen wir keine bewußte oder willkürliche „Flucht ins Engagement“, sondern schließen unser Wirklichkeitsverständnis in jedem Augenblick durch bewährte Leitbegriffe unserer Umgebung ab. Erst wenn die uns zunächst selbstverständlich erscheinende Umwelt fragwürdig geworden ist, können bewußte Loslösungen einsetzen, die sich aber i. a. wieder an Vorbildern orientieren, die andere bewährte Lebensformen betreffen. Das heißt, wir entscheiden uns nicht zu beliebigen Zeitpunkten für die eine oder für die andere Lebensform, sondern wir drücken nur gelegentlich in extremen Situationen die Verschiebung unserer Wirklichkeitsmaßstäbe durch neue bewährte Leitbegriffe aus.

Religionsphilosophie ist so zwar nicht in der Lage, die globale Wahrheitsfrage hinreichend zu beantworten, wie es von vielen Religionsphilosophen immer wieder gefordert wird. Beispielsweise betrachtet Hubbeling die Religionsphilosophie als Summe aus Religionswissenschaft und Beantwortung der Wahrheitsfrage.³¹ Die Religionsphilosophie vermag aber die inneren Widersprüche und Inkonsistenzen, die verdeckten Prämissen und verleugneten Wertvorstellungen in einzelnen Spekulationen aufzudecken und von bewährten Lebensformen abzuheben. Damit formuliert sie *notwendige* Bedingungen für die Wahrheit. Die Einsicht in die Unzulänglichkeit von oberflächlich konstruierten Denkgebilden kann zugleich frei machen für Religion. Es ist die Aufgabe eben dieser Religion, ihre Glaubwürdigkeit in ihrer Verkündigung und in ihrer Praxis zu erweisen, weil es keine *hinreichenden* Vernunftkriterien für eine bestimmte Kontingenzbewältigung gibt.

Hier hat der christliche Glaube seine Chance; er repräsentiert durch seine jahrtausendealte Tradition eine Denkmöglichkeit, die auch heute noch den Anspruch auf Wahrheit erheben kann. Wie christlicher Glaube die Wirklichkeit prägt und dabei zugleich innere Erfüllung bringt, weil in ihm Heil erreicht wird, lehren zahllose Beispiele aus der Geschichte. An diesen Vorbildern prallen alle Vorwürfe ab, die sich ein funktionalistisches Denkmodell zurechtlegt. Denn es geht nicht nur um die Erhaltung des Individuums oder der Art, sondern im Glauben entsteht erst das Wirklichkeitsverständnis, das in der Konstruktion des Funktionalismus aus naturwissenschaftlich und soziologisch motivierten Vorurteilen notwendigerweise unverstanden bleibt. Vielleicht sollten Christen wieder intensiver nach Beispielen gelungener Wirklichkeitsbewältigung aus dem Glauben suchen und nicht nur auf

³⁰ Über Gewißheit (Frankfurt a. M. 1971), vgl. 115, 121, 122, 220, 625.

³¹ H. G. Hubbeling, Einführung in die Philosophie (Göttingen 1981) 13.

die Gefahren unreflektierter Verblendung verweisen. Um Verblendungen als solche zu erkennen, bedarf es des Wissens vom richtigen Sehen. Und dieses folgt weder aus autonomer Vernunft noch aus panrationaler Kritik. Es zeigt sich vielmehr in jenen Gestalten unserer christlichen Vergangenheit.

„Analytische Religionskritik und christlicher Glaube“ lautete das Thema meiner Ausführungen. Ich hoffe gezeigt zu haben, daß diese Religionskritik nicht nur im negativen Sinne einer Aufhebung von Religion zu interpretieren ist. Die Unvereinbarkeit des analytischen Denkens mit dem Glauben ist ein altes Vorurteil, das den wahren Sachverhalt entstellt. Umgekehrt darf man von der analytischen Philosophie nicht etwas erwarten, was keine Philosophie leisten kann, nämlich stichhaltige Gottesbeweise oder andere unbezweifelbare Glaubensbegründungen bereitzustellen. Philosophie würde so den Glauben ersetzen. „Glauben“ bedeutet nun einmal mehr, als Philosophie vermag. Inwieweit dieses „Mehr“ von christlichen Inhalten bestimmt ist oder nur als Umschreibung eines undurchdringlichen Nichts gedeutet wird, liegt jenseits persönlicher Entscheidungen und wissenschaftlicher Vernunftbegründungen. Es ist Ausdruck des Zusammenwirkens persönlicher Erfahrungen, historischer Gegebenheiten, rationaler Argumentation und göttlichen Geschehens, deren Integration zur verantworteten Lebensform sich ständig bewähren muß und immer wieder der Gefährdung ausgesetzt ist, sei es im metaphysischen Wissen oder im traditionellen Glauben einer Religionsgemeinschaft.