

Sind Sätze über Gott sinnlos?

Theologie und religiöse Sprache in der analytischen Philosophie

Es ist Aufgabe der folgenden Seiten¹, sich mit einer These auseinanderzusetzen, die von der analytischen Philosophie über die Sätze der religiösen und theologischen Sprache aufgestellt worden ist. Sie lautet: Sätze der religiösen und theologischen Sprache sind sinnlos, d. h. sie haben keine Bedeutung. Jeder Einwand zwingt zum Überdenken der angegriffenen Position. Deshalb läßt sich die Aufgabe auch positiv formulieren: Wovon sprechen wir, wenn wir Sätze der religiösen und theologischen Sprache gebrauchen? Es sollen zunächst die Argumente vorgetragen werden, die für die These sprechen, Sätze der religiösen und theologischen Sprache seien ohne Bedeutung. Dann soll gefragt werden, ob diese Argumente stichhaltig sind. Dazu wird zu prüfen sein, von welchen sprachtheoretischen Voraussetzungen sie ausgehen und ob diese Voraussetzungen haltbar sind. Diese Auseinandersetzung wird dazu zwingen, vom berechtigten Anliegen der analytischen Philosophie ausgehend positiv darzulegen, wovon theologische und religiöse Sätze sprechen.

Zuvor ist jedoch kurz auf zwei Begriffe einzugehen, die für die vorliegende Fragestellung zentral sind. Der erste ist der der religiösen und theologischen Sprache. Auf den Unterschied zwischen Religion und Theologie soll hier nicht eingegangen werden. Wenn im folgenden von religiöser und theologischer Sprache die Rede ist, so ist darunter eine Sprache verstanden, deren zentraler Begriff der Gottesbegriff ist. Das bedeutet, daß alle anderen Begriffe, die für eine solche Sprache spezifisch sind, nur mit Hilfe des Gottesbegriffs eingeführt werden können. Die Frage nach der Bedeutung der religiösen und theologischen Sprache läßt sich daher reduzieren auf die Frage nach der Bedeutung, die Sätze über Gott haben. Sind solche Sätze sinnlos, so sind es damit auch alle anderen Sätze der religiösen und theologischen Sprache.

¹ Es handelt sich um den gekürzten Text einer Vorlesung, die in dem von der Katholischen Akademie in Bayern für Studenten und Assistenten aller Fakultäten veranstalteten philosophischen Seminar „Rationales Denken und Transzendenz. Die Gottesfrage vor dem Anspruch des kritischen Bewußtseins“ (26. 2.–5. 3. 1975) gehalten wurde. Aufgabe der Vorlesung war, durch Interpretation ausgewählter Texte in die Sachproblematik der analytischen Religionsphilosophie einzuführen. Daher ist ein auch nur annähernd vollständiger Überblick über den gegenwärtigen Diskussionsstand nicht beabsichtigt, ebensowenig eine Auseinandersetzung mit der umfangreichen Literatur. Einführende Überblicke geben F. Ferré, *Language, Logic and God* (London 1962); J. A. Martin, *Philosophische Sprachprüfung der Theologie* (München 1974); I. U. Dalferth, *Sprachlogik des Glaubens* (München 1974). Ausführliche Bibliographien finden sich bei B. Mitchell (Hrsg.), *The Philosophy of Religion* (Oxford 1971); ders., *The Justification of Religious Belief* (London 1973), ferner bei Martin und Dalferth.

Der zweite Begriff ist der der analytischen Philosophie. Für eine erste und vorläufige Begriffsbestimmung sei auf eine Gemeinsamkeit hingewiesen, die die verschiedenen Richtungen, die mit diesem Namen bezeichnet werden, verbindet. Sie besteht in der Frage nach der Bedeutung sprachlicher Äußerungen. Die verschiedenen Richtungen der analytischen Philosophie fragen nach dem Begriff der Bedeutung und danach, worin die Bedeutung der verschiedenen Arten von Sätzen und Wörtern besteht. Die Methode, mit der diese Frage beantwortet werden soll, ist die der Analyse. Auch dieser Begriff wird verschieden verstanden. Wenn wir uns mit den Argumenten analytischer Philosophen befassen, wird deutlich werden, was mit dem Begriff der Analyse jeweils gemeint ist.

Die Sinnlosigkeitsthese des logischen Positivismus

Ihren entscheidenden Anstoß verdankt die analytische Religionskritik und -philosophie den Thesen, die *Alfred Jules Ayer* in seinem Buch „*Sprache, Wahrheit und Logik*“² vorgetragen hat. Die Positionen, die Ayer in diesem Buch vertritt, gelten heute allgemein als überholt. Dagegen sind die Fragestellungen, die seine Kritik der Theologie impliziert, auch für die gegenwärtige analytische Religionsphilosophie noch weithin leitend. Ayer weist im Vorwort zur ersten Auflage seines Buches auf die philosophische Tradition hin, in der sein Buch steht: „Die in dieser Abhandlung vertretenen Ansichten leiten sich her aus den Lehren Bertrand Russells und Wittgensteins, die ihrerseits die logische Folge des Empirismus Berkeleys und Humes sind . . . Die Philosophen, mit denen ich in höchstem Maße übereinstimme, sind diejenigen, die – unter der Leitung von Moritz Schlick – den ‚Wiener Kreis‘ bildeten und gewöhnlich als logische Positivisten bekannt sind“ (S. 37, 38).

Ayers Buch hat das Verdienst, die Thesen des im „Wiener Kreis“ entwickelten logischen Positivismus im angelsächsischen Bereich verbreitet zu haben. Er stellt die Position des logischen Positivismus im Vorwort zur ersten Auflage folgendermaßen dar: Es gibt nur zwei Klassen von echten Propositionen, d.h. sinnvollen Urteilen oder Aussagen (S ist P). Die erste Klasse umfaßt die Propositionen, die man im Anschluß an Kant als analytisch bezeichnet. In ihnen machen wir, wie Ayer es formuliert, Aussagen über „Begriffsrelationen“; wir teilen unsere Bereitschaft mit, „Symbole in einer gewissen Weise zu benutzen“. So ist z.B. jede Definition ein analytischer Satz. Wenn ich sage, mit „Mensch“ werde ein vernünftiges Lebewesen bezeichnet, so mache ich eine Aussage darüber, wie „Mensch“ zu gebrauchen ist. Analytisch sind auch alle die Sätze, die sich aus den Definitionen der in ihnen gebrauchten Wörter ergeben, wie z. B. der Satz „Meine Schwester ist weiblichen Geschlechts“. Analytische Urteile stellen keine Erweiterung unserer Erkenntnis dar, weil sie, wie Kant in der „Kritik der reinen Vernunft“ (B 11) schreibt, „durch das Prädikat nichts zum Begriff des Subjekts hin-

² *Language, Truth and Logic* (London 1936, 1946); hier zitiert nach der deutschen Übersetzung (Stuttgart 1970).

zutun, sondern diesen nur durch Zergliederung in seine Teilbegriffe zerfallen, die in selbigen schon . . . gedacht waren“.

Die zweite Klasse der Propositionen, die Ayer mit dem logischen Positivismus als echte Propositionen anerkennt, betrifft Tatsachen, d. h. sie macht eine Aussage über die Welt der Erfahrung. Diese Propositionen sind synthetisch, d. h. es wird in ihnen aufgrund der Erfahrung vom Subjekt ein Prädikat ausgesagt, das im Begriff des Subjekts nicht impliziert ist. Nach Ayers Auffassung sind Propositionen über Erfahrungstat-sachen Hypothesen, die wahrscheinlich, aber niemals gewiß sein können. Als Kriterium dafür, ob es sich bei einem Satz um eine echte empirische Hypothese handelt, führt Ayer im Vorwort zur ersten Auflage ein modifiziertes Verifikationsprinzip an: Die empirische Hypothese braucht nicht vollständig verifizierbar zu sein; es ist jedoch erforderlich, daß man eine mögliche Sinneserfahrung nennen kann, an der sich die Frage, ob die Hypothese wahr oder falsch ist, entscheiden läßt.

Aus Ayers These, daß nur analytische und empirische Urteile sinnvoll sind, ergibt sich, daß alle Urteile, die nicht in eine dieser beiden Klassen fallen, weder wahr noch falsch, sondern sinnlos sind. Solche Urteile bezeichnet Ayer als metaphysisch. „Man wird sehen, daß vieles, was gemeinhin als Philosophie gilt, nach diesem Kriterium metaphysisch ist und insbesondere, daß man nicht sinnvoll behaupten kann, es gebe eine nicht-empirische Welt der Werte oder Menschen hätten unsterbliche Seelen oder es gebe einen transzendenten Gott“ (S. 37 f.). Die Aufgabe der Philosophie besteht nach Ayer darin, „die Propositionen der Wissenschaft durch Aufweis ihrer logischen Verhältnisse und durch Bestimmung der in ihnen vorkommenden Symbole zu klären“ (S. 38). Eine solche Tätigkeit bezeichnet Ayer als Analyse.

Aus den dargestellten Voraussetzungen ergibt sich notwendig, daß für Ayer Sätze über Gott sinnlos sind. Ayer zieht diese Folgerung im sechsten Kapitel von „Sprache, Wahrheit und Logik“, das der Kritik der Ethik und Theologie gewidmet ist. Er betont, daß seine Auffassung sich sowohl von der des Atheisten wie der des Agnostikers unterscheidet. Für den Atheisten und für den Agnostiker ist die Frage nach der Existenz Gottes sinnvoll. Der Atheist vertritt die Auffassung, daß die Nichtexistenz Gottes zumindest wahrscheinlich ist. Der Agnostiker hält die beiden Sätze „Es gibt einen transzendenten Gott“ und „Es gibt keinen transzendenten Gott“ für sinnvolle Propositionen. Er ist lediglich der Auffassung, daß es kein Mittel gibt, um zu entscheiden, welcher der beiden Sätze wahr und welcher falsch ist. Dagegen ist für Ayer der Satz „Gott existiert“ aus folgendem Grund sinnlos: Existenzaussagen sind synthetische Sätze. Denn aus dem bloßen Begriff eines Seienden kann man niemals folgern, daß dieses Seiende existiert. Nun sind aber für Ayer alle sinnvollen synthetischen Sätze empirisch. Der Satz „Gott existiert“ könnte also nur dann sinnvoll sein, wenn es sich bei ihm um eine empirische Hypothese handelte. Das aber bedeutet, daß etwas in der Erfahrung gegeben sein müßte, das für die Wahrheit oder Falschheit dieses Satzes von Bedeutung ist. Das ist jedoch nicht möglich. Denn „Gott“ bezeichnet ein transzendentes Seiendes, d. h. ein Seiendes, das unserer Erfahrung nicht zugänglich ist. Aussagen über

die Existenz eines Seienden, das jenseits der Erfahrung steht, können aber niemals durch die Erfahrung bestätigt oder widerlegt werden.

Die erste Auflage von Ayers „Sprache, Wahrheit und Logik“ erschien im Jahr 1936. Die eigentliche sprachanalytische Diskussion über die Bedeutung der religiösen und theologischen Sprache, der wir uns jetzt zuwenden, beginnt, von Ausnahmen abgesehen, mit den frühen fünfziger Jahren. Es sei zunächst gefragt, inwiefern diese Diskussion sich in ihrem Vorgehen von Ayer unterscheidet. Ayer geht in „Sprache, Wahrheit und Logik“ von einem feststehenden Sinnkriterium aus, nach dem nur analytische und empirische Aussagen eine Bedeutung haben. Dieses enge Sinnkriterium ist für ihn ein sozusagen apriorischer Maßstab. Jede Aussage, die diesem engen Kriterium nicht standhält, wird als sinnlos verworfen.

Im Unterschied zu diesem apriorischen Vorgehen Ayers kann man die Methode der mit den fünfziger Jahren beginnenden analytischen Religionsphilosophie als phänomenologisch bezeichnen. Für sie ist die Sprache in ihren verschiedenen Verwendungsweisen ein Phänomen, das den Ausgangspunkt philosophischer Analysen bildet. Sie wird nicht von einem Ideal oder vorgegebenen Maßstab her beurteilt. Die Philosophie hat vielmehr die Aufgabe, zu klären, was die verschiedenen Verwendungsweisen der Sprache bezeichnen. Sie erklärt also nicht wie Ayer ethische, ästhetische und religiöse Aussagen für sinnlos, sondern sie fragt, was diese Aussagen bedeuten.

Dennoch besteht zwischen den Thesen von Ayer und der Diskussion, die mit den fünfziger Jahren beginnt, ein Zusammenhang. Denn Ayer hatte auf die Frage nach der Bedeutung der theologischen Sprache eine negative Antwort gegeben. Er hatte gezeigt, worin die Bedeutung der theologischen Sprache nicht bestehen kann: Religiöse und theologische Sätze bezeichnen keine empirischen Sachverhalte. Wenn man daher theologische Sätze als Urteile oder Aussagen versteht und mit Ayer die Funktion der Aussagen auf die Kommunikation über empirische Sachverhalte einschränkt, sind sie sinnlos. Wer aber Ayers Sinnkriterium als zu eng ablehnt, dem fällt die Aufgabe zu, positiv zu zeigen, was theologische Sätze bedeuten. Ich möchte am Beispiel des kurzen, vielbeachteten Beitrags von *Antony Flew*³ zeigen, in welcher Weise die sprachanalytische Religionsphilosophie das Anliegen von Ayer aufgegriffen hat.

Flew bringt folgende Geschichte: Zwei Männer, die sich auf einer Expedition befinden, betreten eine Lichtung im Dschungel. Auf dieser Lichtung wachsen viele Blumen. Der eine der beiden behauptet: „Diese Lichtung wird von einem Gärtner gepflegt.“ Der andere verneint diese Behauptung. Um zu entscheiden, wer von beiden im Recht ist, schlagen sie ihr Zelt an der Lichtung auf und beobachten sie Tag und Nacht. Sie sehen niemals einen Gärtner. Daraufhin behauptet der eine, es handle sich um einen unsichtbaren Gärtner. Sie bauen einen elektrisch geladenen Stacheldrahtzaun um die Lichtung. Aber auch so läßt sich kein Gärtner feststellen. Sie nehmen weder eine Bewegung des Zaunes wahr, die einen unsichtbaren Kletterer anzeigen würde, noch hören sie

³ *Theology and Falsification*; zuerst erschienen in *University* 1950–51; jetzt u. a. in: B. Mitchell, *The Philosophy of Religion*, 13–15; deutsch in Dalferth, 84–87.

einen Schrei, der darauf schließen ließe, daß jemand den elektrischen Zaun berührt hat. Dennoch bleibt der eine bei seiner Behauptung, die er jetzt in folgender Weise modifiziert: Es gibt einen Gärtner, der nicht nur unsichtbar, sondern auch allen anderen Sinnen unzugänglich ist. Daraufhin fragt der andere, wie ein solcher Gärtner sich von einem nur eingebildeten oder keinem Gärtner unterscheide.

Was will Flew mit dieser Geschichte sagen? Inwiefern greift diese Geschichte Ayers Anliegen auf? Die Geschichte soll zeigen, wie eine Aussage Schritt für Schritt durch Qualifikationen eingeschränkt wird, bis die ursprüngliche Aussage aufgegeben ist und lediglich ein sinnloser Satz übrigbleibt. Die Hypothese stirbt, so schreibt Flew, an tausend Qualifikationen. In der fortschreitenden Einschränkung durch Qualifikationen sieht Flew die spezifische Gefahr theologischer Sätze. Nehmen wir als Beispiel den Satz „Gott liebt die Menschen“. Wenn wir von einem Menschen sagen, daß er einen anderen Menschen liebt, so hat dieser Satz eine Bedeutung, weil wir angeben können, durch welche Ereignisse dieser Satz widerlegt wird. Wie steht es aber nun mit dem Satz „Gott liebt die Menschen“? Erhält auch dieser Satz seine Bedeutung dadurch, daß sich empirische Ereignisse nennen lassen, durch die er falsifiziert werden kann? Die Theologen beantworten diese Frage mit Nein. Sie behaupten, daß Sätze über Gott durch kein innerweltliches Ereignis widerlegt werden können. Solche Sätze aber sind nach Flew sinnlos und leer.

Die Voraussetzungen der Sinnlosigkeitsthese

Auf welchen Voraussetzungen beruht die Religionskritik von Ayer und Flew? Welches Verständnis der Sprache liegt dieser Kritik zugrunde? Ayer und Flew gehen aus von der These des logischen Positivismus, daß die Bedeutung einer Aussage in der Methode ihrer Verifikation bzw. Falsifikation besteht. Zu dieser These lassen sich drei Fragen stellen: 1. Wie kann diese These begründet werden? Sie kann empirisch weder verifiziert noch falsifiziert werden, denn empirisch verifiziert und falsifiziert werden können nur Aussagen über empirische Sachverhalte. Die These, die Bedeutung einer Aussage bestehe in der Methode ihrer Verifikation bzw. Falsifikation, macht aber keine Aussage über empirische Sachverhalte, sondern über die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung. Daß die These nicht bewiesen ist, besagt jedoch nichts über ihre Richtigkeit. Für einen bestimmten Bereich unserer Sprache trifft sie zweifellos zu. So sind z. B. die Sätze der empirischen Wissenschaften sinnlos, wenn man keine Methode der Falsifikation angeben kann. 2. Sind nur empirische Aussagen sinnvolle synthetische Aussagen? Auf diese Frage antworten Ayer und Flew mit Ja. Es wird zu prüfen sein, ob diese Antwort haltbar ist. 3. Sind Aussagen die einzigen sprachlichen Äußerungen, die eine Bedeutung haben? Wie steht es mit der Bedeutung anderer sprachlicher Äußerungen, z. B. der Imperative? Wahrscheinlich hätten die logischen Positivisten zugestanden, daß auch andere sprachliche Äußerungen eine Bedeutung haben. Sie hätten jedoch

hinzugefügt, ihr Interesse gelte allein der Bedeutung von Aussagen. Dann aber hätten sie entweder zeigen müssen, daß ihr Bedeutungskriterium auch für andere sprachliche Äußerungen zutrifft, oder sie hätten zugeben müssen, daß ihre Bedeutungstheorie zu eng ist. Wie läßt diese Frage sich entscheiden? Wenn wir Behauptungen aufstellen über die Bedeutung sprachlicher Äußerungen, müssen wir zunächst klären, was unter „Bedeutung“ zu verstehen ist.

Ich gehe dazu aus von der Tatsache, daß Sprechen eine menschliche Tätigkeit ist. Bei jeder menschlichen Tätigkeit kann man fragen, welchem Zweck sie dient. Nur wenn eine Tätigkeit einem Ziel oder Zweck dient, der auch in der Tätigkeit selbst liegen kann, sprechen wir von einer sinnvollen Tätigkeit. Wie bei jeder anderen menschlichen Tätigkeit, so läßt sich auch bei der Tätigkeit des Sprechens nach dem Zweck fragen. Läßt sich ein solcher Zweck nennen, so sprechen wir von einer sinnvollen Rede. Aufgrund dieser Überlegung läßt sich die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung bestimmen als der Zweck, dem diese sprachliche Äußerung dient. Beobachten wir nun aber die Menschen bei der Tätigkeit des Sprechens, so können wir feststellen, daß sie mit dieser Tätigkeit verschiedenste Zwecke verfolgen und erreichen. Die Mitteilung empirisch verifizierbarer oder falsifizierbarer Sachverhalte ist nur *ein* Zweck unter anderen, dem die Sprache dienen kann.

Nehmen wir z. B. die Sprachhandlung eines Imperativs oder eines Versprechens. Ein Imperativ macht keine Aussage über etwas, das der Fall ist. Dennoch ist er eine sinnvolle Sprachhandlung. In einem Imperativ fordern wir einen anderen auf, etwas zu tun. Die Frage, ob ein Imperativ wahr oder falsch sei, ist sinnlos. Einen Imperativ kann ich nicht verifizieren oder falsifizieren. Die ihm entsprechenden Verhaltensweisen sind vielmehr, daß ich ihn befolge oder nicht befolge. Wenn ich sage: „Ich verspreche, dieses oder jenes zu tun“, so mache ich damit keine Aussage, auch keine Aussage über einen inneren Zustand. Der Satz „Ich verspreche“ folgt anderen logischen Regeln als der Satz „Ich schreibe“. „Ich schreibe“ drückt etwas aus, das der Fall ist. Ich rede mit diesem Satz über meine eigene Tätigkeit. Dabei sind das Reden über meine Tätigkeit und meine Tätigkeit voneinander unabhängig. Mit dem Satz „Ich verspreche“ beschreibe ich dagegen nicht eine von meinem Sprechen unabhängige Tätigkeit. Es gibt keine Tätigkeit des Versprechens, die ich unabhängig vom Aussprechen des Versprechens vollziehen und außerdem durch mein Sprechen beschreiben könnte. Vielmehr kommt die Tätigkeit des Versprechens erst dadurch zustande, daß ich den Satz „Ich verspreche“ ausspreche. In § 11 der „Philosophischen Untersuchungen“ hat Wittgenstein die These, die Bedeutung einer sprachlichen Äußerung bestehe in ihrem Zweck oder ihrer Funktion, folgendermaßen formuliert: „Denk an die Werkzeuge in einem Werkzeugkasten: es ist da ein Hammer, eine Zange, eine Säge, ein Schraubenzieher, ein Maßstab, ein Leimtopf, Leim, Nägel und Schrauben. – So verschieden die Funktionen dieser Gegenstände, so verschieden sind die Funktionen der Wörter.“

Die Einwände, die Ayer und Flew gegen die religiöse Sprache vorgebracht haben, lassen sich lösen, wenn man ihre Voraussetzungen aufgibt. Wenn es sich bei den

Sätzen der religiösen Sprache nicht, wie Ayer und Flew annehmen, um Aussagen handelt, so entfällt die gesamte Falsifikationsproblematik. Ist es nicht denkbar, daß die Sätze der religiösen Sprache zwar die grammatische Form von Aussagesätzen haben, d. h. daß in ihnen ein grammatisches Prädikat von einem grammatischen Subjekt ausgesagt wird, daß sie aber nicht die logische Form von Aussagesätzen haben, d. h. daß ihre Funktion nicht darin besteht, etwas auszusagen, das der Fall ist? In der sprachanalytischen Diskussion wird diese Frage meistens folgendermaßen formuliert: Handelt es sich bei den Sätzen der religiösen Sprache um kognitive Sätze, d. h. um Sätze, die eine Erkenntnis mitteilen, oder um nicht-kognitive Äußerungen? Ich möchte am Beispiel der Theorie von *Braithwaite*⁴ prüfen, ob es möglich ist, die religiöse Sprache als nicht-kognitive Sprache zu verstehen.

Ist religiöse Sprache nicht-kognitiv?

Braithwaite setzt die Sätze der religiösen Sprache mit denen der ethischen Sprache gleich. Ebenso wie die ethischen Sätze sind die der religiösen Sprache nicht falsifizierbar. Ethische Sätze drücken nach Braithwaite eine Haltung, eine Absicht oder eine Regel aus, nach der man handeln will. Der Satz „Ich soll jedem Menschen, der in Not ist, helfen“ wird von Braithwaite folgendermaßen analysiert: „Ich habe die Absicht, Menschen, die in Not sind, zu helfen, sobald sich für mich die Gelegenheit dazu bietet.“ Wenn ich von der Handlung eines anderen sage, sie sei gut, oder sie lobe, so sage ich damit, daß ich die Absicht habe, ebenso wie der andere zu handeln, wenn ich in die entsprechende Situation komme. Eine ethische Begründung greift im letzten immer auf eine Absicht zurück. Wie die ethische Sprache hat die religiöse Sprache die Funktion auszudrücken, daß man die Absicht hat, in einer bestimmten Weise zu leben. Es ist wichtig festzuhalten, daß sich nach Braithwaite diese Absicht nicht aus dem Fürwahrhalten bestimmter Sachverhalte ergibt. Anders ausgedrückt: Man entscheidet sich nicht für ein bestimmtes Verhalten, weil man bestimmte Dogmen einer Religion für wahr hält. Der Satz „Gott ist die Liebe“ bedeutet nach dieser Theorie: „Ich habe die Absicht, ein Leben der Liebe zu leben.“

Braithwaite läßt jedoch folgende Unterschiede zwischen der ethischen und religiösen Sprache gelten: 1. Ein isolierter theologischer Satz gibt noch nicht die Regel an, nach der das Leben zu gestalten ist. Die Regel kann nur dem gesamten System der sich gegenseitig interpretierenden Sätze entnommen werden. 2. Eine Religion gibt nicht abstrakte Verhaltensregeln; sie vermittelt diese Regeln vielmehr anhand konkreter Beispiele. 3. Eine Religion gibt nicht nur Regeln für das äußere Verhalten. Sie gebietet vielmehr auch eine emotionale Einstellung. Diese verstärkt wiederum die Motivation

⁴ An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief; zuerst erschienen als The ninth Arthur Stanley Eddington Memorial Lecture (Cambridge 1955); jetzt in: B. Mitchell, *The Philosophy of Religion*, 72–91; deutsch in Dalferth, 167–189.

zum richtigen Handeln. 4. Im Unterschied zur ethischen Sprache enthält die religiöse Sprache außer dem Ausdruck einer Absicht eine Anzahl von Aussagen oder Geschichten. Diese Geschichten machen z. T. den Unterschied zwischen den verschiedenen Religionen aus. Sie bedienen sich der Sprache empirischer Aussagen und erhalten ihre Bedeutung nach den Regeln, nach denen empirische Aussagen ihre Bedeutung erhalten. Wenn man sich zu einer Religion bekennt, braucht man jedoch nicht an die Wahrheit dieser Geschichten zu glauben. Denn ihre Funktion besteht darin, das Leben nach der betreffenden Religion psychologisch zu erleichtern. Dafür ist das Fürwahrhalten der Geschichten nicht erforderlich. Braithwaite hebt eine Geschichte hervor, der in den theistischen Religionen eine besondere Bedeutung zukommt: die Geschichte, daß man den Willen Gottes tut, wenn man nach der Regel der betreffenden Religion lebt. Der Gottesglaube ist nach dieser Auffassung also lediglich ein fiktives Element, das es psychologisch erleichtert, in einer bestimmten Weise zu leben.

Braithwaite hat richtig gesehen, daß die religiöse wie die ethische Sprache Handlungsvorschriften enthält. Seine These, daß die Aussagesätze einer Religion keinen Anspruch auf Wahrheit erheben und daß es dem Belieben des Gläubigen überlassen bleibt, ob er sie für wahr hält oder nicht, wird jedoch dem Phänomen der religiösen und theologischen Sprache nicht gerecht. Die Auseinandersetzung zwischen Theisten und Atheisten und die dogmatischen Streitigkeiten innerhalb einer Religion können nur in der Weise erklärt werden, daß es sich um Sätze handelt, für deren Wahrheit man eintritt. Der Theist behauptet: „Der Satz ‚Gott existiert‘ ist wahr.“ Die trinitarischen Streitigkeiten des 4. Jahrhunderts galten der Frage, ob die Aussage, daß der Sohn dem Vater wesensgleich ist, wahr ist oder nicht usw.

Sehen wir jedoch von dieser Kritik einmal ab, und gehen wir mit Braithwaite davon aus, daß theologische Sätze wie ethische Sätze zu analysieren sind. Dann stellt sich die Frage, ob die Analyse der ethischen Sätze, die Braithwaite gibt, richtig ist. Sie ist meines Erachtens mit Nein zu beantworten. Braithwaite analysiert den Satz „Ich soll dies oder jenes tun“ folgendermaßen: „Ich habe die Absicht, dieses oder jenes zu tun, wenn es möglich ist.“ Diese Analyse ist abzulehnen, denn ein ethischer Satz drückt nicht eine Absicht, sondern eine kategorische Forderung aus. Man kann nun fragen, auf welche Weise der kategorische Verpflichtungscharakter einer ethischen Forderung sich begründen läßt. Die Religion begründet ihn theologisch, d. h. sie sagt, in den ethischen Normen komme der Wille Gottes zum Ausdruck. Auf die Frage, weshalb man den Willen Gottes tun solle, antwortet sie mit den Begriffen Heil und Verdammnis. Es soll hier nicht gefragt werden, was diese Begriffe besagen. Es soll auch keine Antwort auf die Frage gegeben werden, in welcher Weise der Hinweis auf Heil und Verdammnis mit dem kategorischen Charakter der sittlichen Forderung vereinbar ist. Es soll hier lediglich gefragt werden, was sich ergibt, wenn man mit Braithwaite die Rede vom Willen Gottes als literarische Fiktion ansieht. In diesem Fall entfällt die theologische Begründung kategorischer Normen. Wenn Gott nicht existiert, dann lassen sich Normen nicht mit der Berufung auf den Willen Gottes begründen. Die Rede vom Wil-

len Gottes ist dann nur ein Bild, mit dessen Hilfe man die anderweitig feststehende kategorische Verpflichtung ethischer Normen ausdrückt. Das würde Braithwaite ohne Zögern zugeben. Damit ist jedoch der Unterschied zwischen Theologie und Ethik aufgegeben. Die eigentliche Sprache, in der der kategorische Verpflichtungscharakter bestimmter Normen begründet wird, ist die der Ethik. Die Konsequenz der Position von Braithwaite ist also, daß die religiöse Sprache und die Rede von Gott sinnlos sind.

Wir haben uns mit dem Versuch von Braithwaite beschäftigt, weil er eine Lösung der Schwierigkeiten versprach, die Ayer und Flew gegen die Bedeutung theologischer Sätze vorgebracht haben: Wenn man wie Braithwaite die Auffassung vertritt, theologische Sätze seien nicht kognitiv, d. h. sie behaupteten nicht, daß etwas der Fall sei, so umgeht man die Schwierigkeit, die sich daraus ergibt, daß theologische Sätze nicht falsifiziert werden können. Es hat sich jedoch gezeigt, daß die Einwände von Ayer und Flew in dieser Weise nicht gelöst werden können. Fragen wir daher nochmals, auf welchen Voraussetzungen sie beruhen: 1. Theologische Sätze haben die logische Form von Aussagen, d. h. sie behaupten, daß etwas der Fall ist. Der Versuch, zusammen mit Braithwaite diese Voraussetzung aufzugeben, ist fehlgeschlagen. 2. Eine Aussage hat nur dann eine Bedeutung, wenn sie aufgrund empirischer Gegebenheiten verifizierbar bzw. falsifizierbar ist. Ich möchte anhand von zwei Beispielen zeigen, daß diese Voraussetzung unhaltbar ist.

Gibt es nicht-empirische Tatsachen?

Das erste Beispiel entnehme ich *John Wisdoms* Aufsatz „Gods“⁵, der auf die sprachanalytische Religionsphilosophie einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt hat: Zwei Menschen betrachten ein Bild. Der eine behauptet, es sei schön, was der andere bestreitet. Das Beispiel ist von Wisdom so konstruiert, daß jeder sieht, was der andere sieht. Das unterschiedliche Urteil kann also nicht auf unterschiedlichen empirischen Daten beruhen. Man kann es nicht in der Weise in Frage stellen, daß man den Sprechenden auf bestimmte Farbtöne oder Gestaltelemente hinweist, die er übersehen hat. Auf welche Weise kann der Streit, ob das Bild schön ist oder nicht, entschieden werden? Wisdom antwortet: Die beiden werden das Bild erneut betrachten, und der, der das Bild für schön hält, wird den anderen auf bestimmte Einzelheiten hinweisen. Dabei geht es nicht darum, daß der andere etwas sieht, was er vorher nicht gesehen hat. Er wird vielmehr angeleitet, die Akzente seiner Aufmerksamkeit anders als vorher zu setzen.

Wisdom sieht eine Entsprechung zwischen dem Disput über die Schönheit eines Bildes und dem Disput zwischen dem Theisten und dem Atheisten. Der Theist beschuldigt den Atheisten der Blindheit; der Atheist wirft dem Theisten vor, er sehe etwas, was es nicht gibt. Die Bedeutung des Beispiels von Wisdom liegt darin, daß es auch außerhalb

⁵ Zuerst erschienen in: *Proceedings of the Aristotelian Society* 45 (1944–45) 185–206; jetzt in: J. Wisdom, *Philosophy and Psycho-Analysis* (Oxford 1953) 149–168; deutsch in Dalferth, 63–83.

der religiösen Sprache Aussagen gibt, die offensichtlich eine Bedeutung haben, obwohl sie nicht im Sinn von Ayer und Flew falsifizierbar sind. Wisdom fragt, ob der Begriff der Tatsache sich auf den der empirischen Tatsache einschränken läßt und ob folglich die empirische Verifikation bzw. Falsifikation die einzige Möglichkeit darstellt, um die Wahrheit einer Aussage auszuweisen. Dann aber stellt sich die Frage, was unter nicht-empirischen Tatsachen zu verstehen ist und wie sich die entsprechenden Tatsachenbehauptungen beweisen lassen. Wenn man bei Wisdoms Beispiel bleibt, müßte man also fragen: Was bedeuten ästhetische Prädikate? Wie rechtfertigt man ästhetische Aussagen? Diese Fragen will Wisdom nicht beantworten. Sie sind für unsere Fragestellung ohne Bedeutung. Im vorliegenden Zusammenhang kommt es vielmehr darauf an, daß wir die entsprechenden Fragen für die religiöse Sprache beantworten können.

Das zweite Beispiel⁶ deutet die Richtung an, in der eine solche Antwort zu suchen ist. Im Krieg trifft in einem besetzten Land ein Widerstandskämpfer einen Fremden, der ihn stark beeindruckt. Die beiden verbringen die ganze Nacht im Gespräch. Der Fremde behauptet, er sei einer der Führer der Widerstandsbewegung. Er bittet den Widerstandskämpfer, ihm unbedingt zu vertrauen, was auch immer geschehen werde. Der Widerstandskämpfer ist von der Aufrichtigkeit und Treue des Fremden vollständig überzeugt. Nach dieser Nacht ergibt sich keine Gelegenheit mehr zu einem persönlichen Gespräch zwischen dem Widerstandskämpfer und dem Fremden. Manchmal unterstützt der Fremde die Aktionen der Widerstandsbewegung. Dann sagt der Widerstandskämpfer zu seinen Freunden: „Er steht auf unserer Seite.“ Manchmal dagegen liefert er Mitglieder der Widerstandsbewegung an die Besatzungsmacht aus. Dann bezweifeln die Freunde des Widerstandskämpfers, daß der Fremde auf ihrer Seite steht. Der Widerstandskämpfer verteidigt ihn und sagt, der Fremde wisse, was er tue. Dagegen fragen ihn seine Freunde: „Was muß er tun, damit du zugibst, daß er nicht auf unserer Seite steht?“ Der Widerstandskämpfer lehnt es ab, diese Frage zu beantworten. Da er dem Fremden unbedingt vertraut, möchte er dessen Treue keiner Prüfung unterwerfen.

Das Beispiel zeigt, daß es Behauptungen gibt, die eine Bedeutung haben, obwohl sie empirisch nicht falsifiziert werden können. Der Widerstandskämpfer behauptet: „Der Fremde ist auf unserer Seite.“ Seine Freunde behaupten: „Er ist nicht auf unserer Seite.“ Beide beobachten dieselben empirischen Tatsachen. Der Widerstandskämpfer sieht, daß es Tatsachen gibt, die seiner Behauptung offensichtlich widersprechen. Dennoch wird seine Behauptung durch diese Tatsachen nicht falsifiziert, denn er ist imstande, die entsprechenden Tatsachen so zu interpretieren, daß sie mit seiner These vereinbar sind. Die Behauptung des Widerstandskämpfers, der Fremde stehe auf seiner Seite, ist nicht unbegründet, obwohl sie nicht empirisch verifiziert werden kann. Sie beruht auf dem Eindruck, den der Widerstandskämpfer während seines nächtlichen Gesprächs gewonnen hat. Dieser Eindruck veranlaßt ihn zu der Entscheidung, dem Frem-

⁶ B. Mitchell, *Theology and Falsification*, in: B. Mitchell, *The Philosophy of Religion*, 18–20; deutsch in Dalferth, 90–92.

den unbedingtes Vertrauen zu schenken. Kein empirisches Ereignis ist imstande, ihn zu einer Revision dieser Entscheidung zu veranlassen.

Mitchells Beispiel liegt eine Unterscheidung zwischen zwei Ebenen von Tatsachen zugrunde: 1. Die Ebene der empirischen Tatsachen, d. h. des beobachtbaren Verhaltens des Fremden; 2. die Ebene nichtempirischer Tatsachen; für sie steht im Beispiel der Charakter des Fremden, in den der Widerstandskämpfer, wie er glaubt, während des nächtlichen Gesprächs einen tiefen Einblick gewonnen hat. Man fragt sich, ob es solche nichtempirische Tatsachen gibt. Denn es ließe sich folgendes gegen das Verhalten des Widerstandskämpfers einwenden: Der Charakter eines Menschen kann nur aus den empirisch zugänglichen Handlungen erkannt werden. Die tatsächliche Handlungsweise des Fremden läßt aber die Behauptung, er stehe auf seiten des Widerstands, als zweifelhaft erscheinen. Ist das Vertrauen, das der Widerstandskämpfer dem Fremden schenkt, berechtigt? Der Widerstandskämpfer könnte diesem Einwand nur begegnen, indem er zeigt, daß es diese zweite Ebene der Tatsachen gibt. Für den vorliegenden Zusammenhang stellt sich die Frage, ob es Tatsachen dieser zweiten Ebene gibt, durch die theologische Sätze eine Bedeutung erhalten und die eine theologische Interpretation des Weltgeschehens rechtfertigen. Mit dieser Frage wenden wir uns an den Versuch von *Ian T. Ramsey*⁷.

Der religiöse Akt als Einsicht und Entscheidung

Ramsey fragt: Auf welche Art von Situationen bezieht sich die religiöse Sprache? Welche empirische Verankerung haben theologische Wörter? Er kennzeichnet die Situationen, in denen wir die religiöse Sprache verwenden, durch zwei Begriffe: „discernment“ (Einsicht) und „commitment“ (Bindung, Entschluß, Engagement). Um diese beiden Begriffe in einer vorläufigen Weise zu klären, greift Ramsey auf den anglikanischen Apologeten und Bischof Joseph Butler (18. Jahrhundert) zurück (S. 14 bis 18). Butler sagt im Zusammenhang eines Unsterblichkeitsbeweises, es sei gegen die Erfahrung, zu behaupten, daß wir Menschen mit unserem Körper schlechthin identisch seien. Der Unsterblichkeitsglaube beruhe auf der Wahrnehmung, daß wir als lebendige, handelnde Wesen mehr sind als das Verhalten, das wir nach außen zeigen. Hier liegt nach Ramsey eine Einsicht (discernment) vor, ohne die Theologie unmöglich ist: Selbstbewußtsein oder Selbsterfahrung, die mehr ist als Körpererfahrung. Die religiöse Sprache spricht von Situationen, die zwar raumzeitlich sind, zugleich jedoch eine Tiefe haben, die das Raumzeitliche übersteigt. Den Begriff „commitment“ erläutert Ramsey anhand des Satzes von Butler: „Wahrscheinlichkeit ist der eigentliche Führer des Le-

⁷ Ich beschränke mich auf eine Interpretation der ersten beiden Kapitel von: *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases* (London 1957); zitiert nach der Paperback-Ausgabe (London, SCM 1967). Für eine Gesamtdarstellung der Religionsphilosophie von Ramsey vgl. z. B. W. A. de Pater, *Theologische Sprachlogik* (München 1971) 11–49; dort 187 f. eine Bibliographie der Arbeiten von Ramsey.

bens.“ Es gibt theoretische und praktische Fragen in unserem Leben, bei denen wir nicht zu einer klaren Evidenz für die eine oder andere Alternative kommen können. Wo es sich nun um wichtige praktische Entscheidungen handelt, stehen wir nach Butler unter der absoluten Verpflichtung, uns für die Möglichkeit zu entscheiden, für die die auch nur um ein wenig größere Wahrscheinlichkeit spricht, wenn auch die Zweifel nicht ausgeräumt werden können.

Ramsey fragt nun, ob es im alltäglichen Leben Situationen gibt, die wie die religiöse Situation durch die Begriffe „discernment“ und „commitment“ zu kennzeichnen sind. Er sucht also nach alltäglichen, erfahrbaren Situationen, die einem Außenstehenden verdeutlichen sollen, wovon die religiöse Sprache spricht. Diese Situationen sind nicht selbst Situationen der religiösen Sprache. Ich behandle zunächst ein Beispiel (S. 19f.), das den Begriff „discernment“ verdeutlichen soll.

Versetzen wir uns in eine Sitzung eines Oberlandesgerichts. Die Atmosphäre ist formal und unpersönlich. Die Namen der Menschen sind ohne Bedeutung. Sie treten vielmehr auf als Angeklagter, Staatsanwalt, Gerichtspräsident usw. Die persönliche Note der Kleider wird durch Talar und Birett verdeckt. Da entdeckt der Gerichtspräsident, daß die Angeklagte seine Frau ist, von der er sich vor einigen Jahren getrennt hat. Betroffenheit und Erstaunen auf beiden Seiten. Die getrennte Gattin redet den Präsidenten mit seinem „nickname“ an. In diesem Augenblick ereignet sich ein Durchbruch (disclosure): Eine unpersönliche Situation wird, wie Ramsey sagt, lebendig; es blitzt oder dämmert etwas auf; das Eis bricht, der Groschen fällt.

Für das Beispiel ist kennzeichnend, daß die Situation mehr enthält als das, was man sieht; daß sie eine Tiefendimension aufweist und sich so etwas wie eine Einsicht oder Vision vollzieht, die der religiösen Einsicht gleicht. Wie ist diese Behauptung Ramseys zu verstehen? Wie läßt sich die unsichtbare Dimension genauer beschreiben? Man könnte antworten: Es wird in der Weise eine neue Dimension sichtbar, daß die Beschränkung auf die eine Rolle der Angeklagten bzw. des Richters durchbrochen wird. In dem Augenblick, in dem der Richter in der Angeklagten seine ehemalige Gattin erkennt, treten ihm die vielfältigen menschlichen Beziehungen vor Augen, in denen diese Frau lebt. Dieser Durchbruch ist von Ramsey jedoch nicht gemeint. Das Aufleuchten der neuen Dimension besteht nicht darin, daß plötzlich eine bisher unbekannte oder unbeachtete Reihe empirischer Tatsachen ins Blickfeld tritt. Was aber meint Ramsey dann? Gehen wir aus von der Verwendung der „nicknames“, die nach Ramsey für diese Situation kennzeichnend ist. Sie haben nach Ramsey einen relativ geringen empirischen Bedeutungsinhalt. Dennoch, so behauptet Ramsey, hat ein „nickname“ eine Bedeutung; man verwendet ihn zur Bezeichnung des Charakteristisch-Persönlichen. Das Charakteristisch-Persönliche ist aber etwas Transempirisches, das nur in einer Einsicht erfaßt werden kann. Das heißt, eine Frau, die gegenüber ihrem Mann den „nickname“ „Penny“ gebraucht, ist nicht imstande, jeden beliebigen Geschäftspartner in die Situation zu bringen, wo sie sagen kann: „Wenn ich meinen Mann mit ‚Penny‘ anrede, dann beziehe ich mich auf die Eigenschaft, die du jetzt mit deinen

Sinnen wahrnimmst.“ Dennoch würde die Frau bestreiten, „Penny“ sei ein leeres Wort. Sie würde behaupten, mit „Penny“ werde eine Beziehung, die zwischen ihr und ihrem Mann besteht, angesprochen. Ramsey bezeichnet diese Beziehung als das Charakteristisch-Persönliche. Wir könnten die Frau fragen, worin die Beziehung, die sie mit „Penny“ bezeichnet, besteht. Sie würde antworten, daß diese Beziehung sich von den juristischen, ökonomischen und sexuellen Beziehungen, die zwischen ihr und ihrem Mann bestehen, unterscheide.

Dagegen sind zwei Einwände⁸ denkbar: 1. Man behauptet, daß es solche Beziehungen nicht gibt und fordert einen Beweis für ihre Existenz. Der Einwand läßt zwei Fragen stellen: a) Kann ich meine Behauptung, daß es die Erfahrungen des anderen nicht gibt, beweisen? Diese Frage ist mit Nein zu beantworten. Ich kann als Außenstehender nicht die Existenz von unmittelbaren Bewußtseinsinhalten, die der andere zu haben behauptet, bestreiten. b) Kann der andere den Satz beweisen, daß er bestimmte Erfahrungen hat? Wenn es sich um Erfahrungen handelt, die die raum-zeitliche Erfahrung überschreiten, so ist es tautologisch, daß ihre Existenz nicht in der Weise bewiesen werden kann, daß der andere mich an eine Raum-Zeit-Stelle bringt, an der ich dieselbe Sinneserfahrung machen kann. Man könnte jedoch fragen, ob die Sprache andere Möglichkeiten hat, jemand zu der entsprechenden Erfahrung zu führen. Darauf könnte man im Anschluß an Ramsey antworten: Man kann Situationen schildern, in denen solche Erfahrungen gemacht werden. Ob die Schilderung der Situation dem anderen jedoch etwas sagt, hängt davon ab, ob er sich bereits einmal in einer solchen Situation befunden hat und ob er zu den entsprechenden Erfahrungen imstande ist.

2. Man würde dem anderen zugestehen, daß er bestimmte Erfahrungen hat, ihm jedoch vorwerfen, er interpretiere diese Erfahrungen falsch. Um auf das Beispiel der Frau zurückzukommen: Man könnte ihr gegenüber behaupten, die besondere Beziehung, die sie mit dem „nickname“ „Penny“ ausdrückt, ließe sich z. B. mit einer Begrifflichkeit der Sexualität adäquat erfassen. Sie nehme also fälschlicherweise eine Beziehung eigener Art an, wo eine solche nicht vorliegt. Dieser Einwand läßt sich nur dann aufrechterhalten, wenn man zeigen kann, daß man dieselben Erfahrungen wie der andere hat und daß diese Erfahrungen in anderen Begriffen adäquat erfaßt werden können. Wie aber läßt sich das bei nicht raum-zeitlichen Erfahrungen feststellen?

Das behandelte Beispiel sollte verdeutlichen, was Ramsey unter „discernment“ versteht. Für sein Verständnis ist jedoch auch der Begriff „commitment“ von Bedeutung. Um ihn zu klären, bringt Ramsey (S. 28–37) drei Beispiele: 1. die sittliche Entscheidung; 2. die Entscheidung für ein mathematisches Axiom; 3. die personale Bindung an eine Person und die quasipersonale Bindung an eine Sache. Eine sittliche Entscheidung ist eine *freie* Entscheidung, in der der Mensch einem *objektiven* Anspruch entspricht.

⁸ Auf die Diskussion über die Privatsprache, die sich im Anschluß an Wittgensteins „Philosophische Untersuchungen“ entwickelt hat, kann hier nicht eingegangen werden. Vgl. z. B. die Beiträge von A. J. Ayer, R. Rhees, J. W. Cook, A. Kenny und N. Malcolm in: G. Pitcher (Hrsg.), Wittgenstein, *The Philosophical Investigations. A Collection of Critical Essays* (New York 1966).

Beide Elemente sind für Ramsey kennzeichnend für die Situation, von der die religiöse Sprache spricht.

Beim Beispiel des mathematischen Axioms kommt es Ramsey vor allem auf zwei Punkte an: a) Wenn ich mich für die Axiome einer bestimmten Geometrie entscheide, so entscheide ich mich für eine Theorie, die den gesamten Raum betrifft. Ramsey spricht daher von einer Entscheidung, die sich auf das gesamte Universum bezieht. In diesem Punkt sieht er eine Entsprechung zur religiösen Entscheidung. In ihr wählt der Mensch eine Gesamtsicht der Welt. b) Da man geometrische Axiome nach Gesichtspunkten der Zweckmäßigkeit wählt, kann man ohne Schwierigkeit seine Option ändern. In der Wahl geometrischer Axiome drückt sich keine Entscheidung aus, die das gesamte Leben und die gesamte Persönlichkeit eines Menschen betrifft. Hier liegt ein Unterschied zum religiösen „commitment“ vor, der durch die dritte Gruppe der Beispiele deutlich wird. Bei ihnen handelt es sich um ein „commitment“, das das Leben eines Menschen in all seinen Bereichen betrifft. Es bestimmt alle anderen Entscheidungen und Wertungen eines Menschen. Eine mathematische Option kann man aus reinen Zweckmäßigkeits-erwägungen aufgeben. Das Aufgeben einer personalen Bindung bezeichnet Ramsey dagegen als persönliche Revolution, Umkehr, Aufhören einer Vision. Ein solches Erlebnis verändert die Wertvorstellungen eines Menschen. Es kann zu einem Bruch in seiner gesamten Weltsicht führen.

Analytische Religionsphilosophie und klassische Metaphysik

Die bisher behandelten Beispiele bezogen sich nicht auf religiöse Situationen als solche. Es handelte sich vielmehr um alltägliche Situationen, die deshalb eine Ähnlichkeit mit der religiösen Situation aufweisen, weil sie wie diese durch „discernment“ und „commitment“ gekennzeichnet sind. Damit aber stellt sich die Frage, was das Spezifische der religiösen Situation gegenüber diesen Situationen ist. Was wird im „discernment“ der spezifisch religiösen Situation erfahren? Worauf antwortet der Mensch mit dem spezifisch religiösen „commitment“?

Für eine Antwort geht Ramsey von der religiösen Sprache des Christentums aus, der Sprache der metaphysischen Theologie, der Bibel und der Dogmatik. Diese Sprache ist seiner Auffassung nach evokativ, d. h. sie hat die Aufgabe, den Hörer in eine spezifisch religiöse Situation zu führen, in der er das religiöse „discernment“ erfährt und mit dem religiösen „commitment“ antwortet. Die religiöse Sprache ist also nicht beschreibend wie eine empirische Sprache; sie ist vielmehr mystagogisch. Aber ist damit nicht die These aufgegeben, daß es sich bei der religiösen Sprache um eine kognitive Sprache handelt? Der Begriff des „discernment“ sagt, daß in jeder religiösen Situation eine Erkenntnis vorliegt. Damit ist jedoch nicht gesagt, daß die religiöse Sprache in demselben Sinn kognitiv ist wie eine Sprache, die empirische Sachverhalte beschreibt. Durch empirische Begriffe beschrieben werden kann nur die Situation, in der die Erfahrung

gemacht wird. Die Erfahrung selbst überschreitet die Grenzen des empirisch Beobachtbaren und kann deshalb auch nicht in der Sprache des Beobachtbaren wiedergegeben werden. Die religiöse Sprache spricht also in der Weise von ihrem spezifischen Gegenstand, daß sie den Hörer anleitet, sich in eine Situation zu begeben, wo das von ihr Gemeinte, aber nicht in ihr Beschriebene erfaßt werden kann. Ramsey betont, daß mit dem Gebrauch der religiösen Sprache nicht die Garantie gegeben ist, daß das religiöse „discernment“ tatsächlich stattfindet. Man kann auf Gott nicht verweisen wie auf einen Tisch oder Stuhl. Das wäre semantische Magie (S. 79 f.).

Ich möchte nun anhand von zwei Beispielen zeigen, wie Ramsey die religiöse Sprache des Christentums interpretiert. Ich wähle Ramseys Ausführungen über die Attribute der negativen Theologie (S. 50–53) und den Begriff der ersten Ursache (S. 61–65).

1. Die Attribute der negativen Theologie. Das Wesen des „discernment“ liegt darin, daß in einer Situation etwas erfaßt wird, das das Wahrnehmbare dieser raumzeitlichen Situation übersteigt. Nun ist jede wahrnehmbare Situation durch zwei Attribute gekennzeichnet: Veränderung und Wechselwirkung. Die Aussagen der negativen Theologie sprechen von einem Seienden, das ist, ohne daß ihm die Attribute der Veränderung und Wechselwirkung zukommen. Sie behaupten also: Nicht alles, was ist, verändert sich; nicht alles, was ist, steht in Wechselwirkung miteinander.

Halten wir zunächst fest, daß es sich bei den Prädikaten der negativen Theologie um sinnvolle Begriffe handelt. Veränderung und Wechselwirkung sind Erfahrungsgegebenheiten. Von ihnen ausgehend lassen sich durch das Mittel der Negation die Begriffe des Sich-nicht-Verändernden und des Sich-nicht-verändern-Könnenden, d. h. des Unveränderlichen, bilden. Es ist daher auch sinnvoll zu fragen, ob es Unveränderliches gibt. Wie läßt sich diese Frage beantworten? Die scholastischen Gottesbeweise versuchen, durch ontologische Überlegungen mittels der Begriffe der Kontingenz und der metaphysischen Kausalität zu zeigen, daß es, wenn es Veränderliches gibt, notwendig Unveränderliches geben muß. Ramsey schlägt einen anderen Weg ein. Die Attribute der negativen Theologie dienen ihm nicht als Ausgangspunkt eines metaphysischen Beweises, sondern als Anleitung zu einer Meditation. Durch das Mittel der Negation stellt die Sprache uns vor die Frage, ob es Unveränderliches gibt. In Situationen unserer alltäglichen Erfahrung meditieren wir diese Frage, bis wir zu einer unmittelbaren Erfahrung des Unveränderlichen kommen.

2. Erste Ursache. Wir finden in der Welt unserer Erfahrung Ursächlichkeit vor. Ramsey bezeichnet sie als Modell. Er versteht darunter eine Situation, mit der wir vertraut sind und die als Ausgangspunkt dienen kann für eine Erfahrung, die das Raumzeitliche übersteigt. Das der Erfahrung entnommene Modell der Ursache wird nun mit dem „qualifier“ „erste“ versehen. Dadurch aber verändert sich der Begriff der Ursache. Im empirischen Bereich bezeichnet „Ursache“ ein Ereignis oder einen Zustand in der Zeit, auf das ein anderes Ereignis oder ein anderer Zustand in der Zeit nach einer Regel folgt. Wenn wir in der Wendung „erste Ursache“ „Ursache“ in diesem Sinn verstehen, so ist die Rede von einer ersten Ursache widersprüchlich, denn es kann kein Ereignis

geben, das in der zeitlichen Abfolge der Ereignisse das erste ist; bei jedem zeitlichen Ereignis läßt sich vielmehr fragen, welches andere Ereignis ihm in der Zeit vorangeht. Was aber besagt dann der Begriff der ersten Ursache? Ramsey verdeutlicht seinen logischen Status an der doppelten Ursächlichkeit, die bei einer freien Handlung vorliegt.

In diesem Punkt lehnt er sich an Kant⁹ an, der die Problematik der doppelten Ursächlichkeit einer freien Handlung folgendermaßen entfaltet: Auf der einen Seite ist jede menschliche Handlung ein Ereignis in der Zeit. Als solche ist sie notwendig bestimmt durch Ereignisse, die ihr in der Zeit vorangehen. Ich kann also jede Handlung eines Menschen erklären durch seine charakterliche Veranlagung, seine Erziehung, die Umwelteinflüsse usw. Wenn im einzelnen Fall eine solche Erklärung nicht möglich ist, so liegt das lediglich an unserer unzureichenden Kenntnis der Gesetze der Psychologie und unserer mangelnden Information über die näheren Umstände der Handlung. Auf der anderen Seite werden menschliche Handlungen zugerechnet, d. h. wir sagen, der Betreffende hätte auch anders handeln können. Das aber setzt voraus, daß seine Handlung nicht durch in der Zeit vorhergehende Ereignisse determiniert ist. Wie aber ist das möglich, wenn alle Ereignisse in einem lückenlosen Determinationszusammenhang stehen? Kant löst die Schwierigkeit, indem er unterscheidet zwischen der Welt der Erscheinung und der intellegiblen Welt. Die Welt der Erscheinungen ist durch die notwendige Naturkausalität bestimmt. Das Phänomen der Sittlichkeit und des Gewissens zwingt jedoch dazu, neben den Erscheinungen eine intelligible Welt anzunehmen. Ein Wesen, das zur intellegiblen Welt gehört, ist den Naturgesetzen, die die Erscheinungen beherrschen, nicht unterworfen. Es ist daher fähig, einen Zustand zu beginnen, der nicht durch in der Zeit vorhergehende Zustände bestimmt ist. Wenn wir von Gott als erster Ursache sprechen, meinen wir damit keine Ursache in der Reihe der empirischen Ursachen, sondern eine Ursache, die nach Art der intellegiblen Ursächlichkeit des Menschen in der freien Handlung zu verstehen ist. Bei der Handlung zwingt die Tatsache der sittlichen Zurechnung zur Annahme einer solchen Ursächlichkeit.

Was zwingt uns, für unser Dasein und das Dasein der Welt hinter den empirischen Ursachen eine solche Ursache anzunehmen? Ramsey verweist auf die Erfahrung eines Geheimnisses, die plötzlich auftaucht, wenn wir die Reihe der empirischen Ursachen immer weiter zurückverfolgen. Man könnte diese Einsicht etwa folgendermaßen beschreiben: Während wir in der Reihe der empirischen Ursachen zurückgehen, taucht plötzlich die Frage in uns auf: Weshalb ist überhaupt etwas und nicht nichts? Auf diese Frage läßt sich nicht mit dem Hinweis auf eine empirische Ursache antworten, denn empirische Kausalität setzt die Existenz einer raumzeitlichen Welt bereits voraus. Diese Frage kann nur der stellen, für den das Seiende seine Selbstverständlichkeit verloren hat, d. h. der zu der Einsicht gelangt ist, daß das empirisch erfahrbare Seiende auch nicht sein könnte. Ramsey würde weitergehen und behaupten, daß in einer solchen Situation die Einsicht sich einstellt, daß nicht alles Seiende nicht sein kann, sondern

⁹ Kritik der praktischen Vernunft A 159–185.

wenn überhaupt Seiendes sein soll, es etwas geben muß, das nicht nicht sein kann, d. h. notwendig ist.

Es seien abschließend zwei Einwände geprüft, die man gegen Ramseys Theorie vorbringen könnte.

1. Ramsey betont das Moment der religiösen Einsicht oder Erfahrung. Besteht aber das Unterscheidende der religiösen Sprache des Christentums nicht gerade darin, daß sie Sprache des Glaubens ist? Der Glaube hat gerade das, was weder erfahren noch eingesehen werden kann, zum Gegenstand. Ich möchte auf diesen Einwand in drei Schritten antworten. a) Glaube setzt voraus, daß ich weiß, worum es im Glauben geht. Glaube kommt vom Hören. Er bedient sich also notwendig der Sprache. Dann aber stellt sich die Frage, wovon hier die Rede ist. Nur eine Sprache, die verstanden werden kann, erfüllt ihre Funktion. Das setzt voraus, daß die Sprache des Glaubens zumindest von Erfahrungen *ausgeht*. Ramsey spricht deshalb von Modellen und „qualifiers“. Damit greift er das Anliegen der scholastischen Analogielehre auf: Wir sprechen über Gott in der Weise, daß wir Eigenschaften von ihm aussagen, die wir auch im Bereich unserer Erfahrung präzisieren. Wir fügen jedoch hinzu, daß diese Eigenschaften bei Gott in einer anderen Weise als im Bereich unserer Erfahrung verwirklicht sind.

b) Der Begriff des Glaubens impliziert den des Zeugen. Wie aber wird ein Mensch zum Zeugen? Die Theologie antwortet mit dem Begriff der Offenbarung. Die Tatsache des religiösen Zeugnisses setzt also voraus, daß ein Mensch eine Mitteilung Gottes als solche erfahren hat.

c) Man kann fragen, ob der Glaube durch die Vernunft begründbar ist. Diese Frage bedeutet: Kann ich Gründe dafür nennen, daß ich glaube? Kann ich zeigen, daß kein Widerspruch zwischen Glaube und Vernunft besteht? Sie bedeutet nicht: Läßt der Glaube sich beweisen, d. h. auf anderweitig feststehende Wahrheiten zurückführen? Wenn die Entscheidung für den Glauben sittlich gerechtfertigt, d. h. verantwortbar sein soll, muß der Glaube in diesem Sinn begründbar sein. Dem versucht Ramsey durch seinen Begriff des „discernment“ gerecht zu werden. Aber ist das „discernment“ nicht eine rein subjektive Erfahrung? Kann der Verweis auf eine solche Erfahrung die Entscheidung für den Glauben rechtfertigen? Die Antwort hängt davon ab, wie Ramseys „discernment“ zu verstehen ist. Die beiden behandelten Beispiele (die Aussagen der negativen Theologie und der Begriff der ersten Ursache) und die Tatsache, daß Ramsey wiederholt auf das Selbstbewußtsein als Zugang zum Gottesbegriff verweist, legen die Interpretation nahe, daß Ramsey unter „discernment“ eine metaphysische Einsicht versteht: Im „discernment“ erkenne ich, daß das veränderliche Seiende auch nicht sein kann; ich sehe ein, daß es ein notwendiges Seiendes als Ursache voraussetzt.

Interpretiert man Ramsey in dieser Weise, so ist sein Anliegen dasselbe wie das der scholastischen Gottesbeweise. Ramseys Theorie veranlaßt jedoch zu fragen, was diese Lehre von den Gottesbeweisen eigentlich besagt. Das Wort „Beweis“ ist aus zwei Gründen irreführend: 1. Der entscheidende Schritt der Gottes-„Beweise“ liegt in dem Satz, daß das erfahrbare Seiende in seiner Gesamtheit seinen Grund nicht in sich selbst haben

kann. Dieser Schritt kann selbst nicht mehr bewiesen, d. h. aus anderen Sätzen deduziert werden. Er kann auch nicht Gegenstand einer transzendentalen Deduktion in dem Sinn sein, wie Kant sie für das Kausalitätsprinzip, das innerhalb der Grenzen der Erfahrung gilt, versucht hat. Er kann vielmehr nur Gegenstand einer Einsicht sein. Dann aber ist zu fragen, an welche Voraussetzungen eine solche Einsicht gebunden ist und wie ein Mensch zu einer solchen Einsicht geführt werden kann. 2. In dem Wort „Beweis“ kommt nicht genügend zum Ausdruck, daß es sich bei der Gotteserkenntnis um einen *freien* Akt des Menschen handelt. Ein mathematischer oder naturwissenschaftlicher Beweis nötigt dem Menschen die Zustimmung zu dem bewiesenen Satz ab; es unterliegt nicht oder doch nur in geringem Maß seiner freien Entscheidung, ob er dem Ergebnis zustimmt oder nicht. Es verdient an Ramseys Ansatz hervorgehoben zu werden, daß er durch seinen Begriff des „commitment“ die Bedeutung der Freiheit im religiösen Akt betont. Dadurch wird der religiöse Akt jedoch nicht der Willkür ausgeliefert, denn das „commitment“ ist Antwort auf den objektiven Anspruch des „discernment“. Hier ist Ramseys Vergleich des religiösen mit dem sittlichen Akt erhellend: Daß eine sittliche Forderung nur in Freiheit übernommen werden kann, schließt ihre Begründbarkeit nicht aus.

2. Ramseys Analyse der religiösen Sprache ist unvollständig, denn sie analysiert die religiöse Sprache nur als lokutionären, jedoch nicht als illokutionären Akt¹⁰. Was besagt dieser Einwand? Wenn ich bei einer sprachlichen Äußerung frage, was sie bedeutet, so betrachte ich sie als lokutionären Akt. Frage ich, was der Sprecher mit ihr beabsichtigt und tut, so betrachte ich sie als illokutionären Akt. Welchen illokutionären Akt ich z. B. mit „Es regnet“ vornehme, ist nur aus dem Zusammenhang erkennbar. Es kann sich z. B. um die Aufforderung handeln, einen Regenschirm mitzunehmen, oder um eine Information über das Wetter. Die Unterscheidung zwischen lokutionärem und illokutionärem Akt findet sich bei Ramsey nicht. Das bedeutet jedoch nicht, daß Ramsey nicht imstande wäre, auf die Frage nach dem religiösen Sprechen als illokutionärer Handlung eine Antwort zu geben. Auf die Frage „Was beabsichtige und tue ich, wenn ich Sätze der religiösen Sprache ausspreche?“, würde er antworten: „Ich versuche, in anderen das religiöse discernment hervorzurufen, um sie zum religiösen commitment zu führen.“ Nach dieser Analyse besteht die Funktion der religiösen Sprache in der Verkündigung. Ramseys Theorie ist insofern unvollständig, als die Verkündigung nur eine illokutionäre Handlung unter anderen ist, zu der die religiöse Sprache dienen kann. Das wird deutlich, wenn man z. B. an die vielfältigen liturgischen Verwendungsmöglichkeiten der religiösen Sprache etwa in Bekenntnis, Lob, Dank, Bitte usw. denkt. Der Gebrauch der religiösen Sprache zur illokutionären Handlung der Verkündigung ist jedoch gegenüber den anderen Verwendungsweisen grundlegend. Denn die illokutionären Handlungen der Liturgie und des persönlichen Gebets setzen Glauben und Verkündigung voraus.

¹⁰ Vgl. de Pater 160–177.