

Zur Logik der Rede von Gott*

Neuere sprachlogische Untersuchungen stellen den Theologen manchmal vor Fragen, die ihm ungewohnt sind. Und doch entspringen diese Fragen oft nicht bloß einer positivistischen Kritiksucht, sondern der Vertrautheit mit Maßstäben, die sich im Fortschritt wissenschaftlichen Denkens bewährt haben. Würde sich der Theologe diesen Fragen entziehen, so käme er leicht in Verdacht, daß er sich mit etwas beschäftige, das heute überholt ist. Da sich die Aussagen des Theologen auf etwas beziehen, das auch für unser heutiges Denken und für unsere wissenschaftlich geprägte Welterfahrung von Bedeutung ist, ist es wohl auch für ihn von Interesse, das Verhältnis theologischer Aussagen zu den Maßstäben erfahrungswissenschaftlichen Denkens und Sprechens abzuklären.

Die folgende Untersuchung möchte – wenn auch nicht mit dem Anspruch auf Vollständigkeit – über den sachlichen Gehalt von Diskussionsbeiträgen berichten, welche die Eigenart der Rede von Gott herausstellen wollen. Den Hintergrund für diese Diskussion bildet die logische Analyse der Sprache, wie sie einerseits im *Wiener Kreis* und ähnlichen Richtungen des *Logischen Empirismus*, andererseits in der *Analytischen Philosophie der Oxford-Schule* vertreten wurde¹. Die in der Diskussion zutage getretenen Gesichtspunkte werden dabei mehr hinsichtlich ihrer sachlichen Verkettung als ihrer chronologischen Reihenfolge nach geordnet.

Glaube und Logik

Die Frage, ob logische Erwägungen hinsichtlich der Rede von Gott, vor allem in der Sprache des Glaubens, überhaupt angebracht sind, ist keineswegs neu. Im elften Jahrhundert war dies eine zwischen *Dialektikern* und *Antidialektikern* heiß umstrittene Frage. Ihre Klärung bei

* Erstveröffentlichung in: Zeitschrift für Katholische Theologie 89 (1967), 1–28. Originalpaginierung in ^[Hochzahlen].

¹ Einen Überblick über diese Richtungen bietet *V. Kraft*, *Der Wiener Kreis – Die Sprachanalyse: Wissenschaft und Weltbild* 18 (1965) 14–25. Eingehender: *V. Kraft*, *Der Wiener Kreis*, Wien 1950 und *M. J. Charlesworth*, *Philosophy and Linguistic Analysis*, Löwen ²1961. Einen kritischen Überblick über die Diskussion der Folgerungen für die theologische Sprache, von dem wir hier weitgehend Gebrauch machen werden, bietet *F. Ferré*, *Language, Logic and God*, New York 1961. Ebenso werden wir auf die Untersuchungen von *I. M. Bocheński*, *The Logic of Religion*, New York 1965 Bezug nehmen, in denen die logische Struktur der Sprache der wichtigsten Religionen untersucht wird.

Anselm von Canterbury hat wesentlich zur Ausformung der Scholastik beigetragen².

Dialektiker, wie Anselm von Besate, waren berauscht von den durch Boëthius überlieferten Teilen der aristotelischen Logik. Den Sophisten des Altertums vergleichbar durchzogen sie die Lande und glänzten mit ihrer Disputierkunst. Bedenklich wurde die Lage, als im Namen der Logik Glaubenslehren angegriffen wurden, etwa die jungfräuliche Geburt Christi aus Maria, die Eucha^[2]ristie und die Trinität. Kein Wunder, daß viele auftraten, die die Anwendbarkeit der Logik auf Glaubensaussagen bestritten.

Unter diesen *Antidialektikern* ragte Petrus Damiani hervor. Er verweist darauf, daß es zwar logisch stimmen mag: Wenn Holz brennt, dann verbrennt es; nun ist aber ein Busch aus Holz; also verbrennt ein Busch, wenn er brennt. Dennoch sah Moses einen brennenden Dornbusch, der nicht verbrannte (Exod 3, 2).

Anselm von Canterbury steht, wie die Antidialektiker, bewußt auf dem Boden des Glaubens. Die Worte der Schrift sind nicht Ausgangspunkt für zügellose Spekulationen. Vielmehr ist der Glaube der Kirche das ständige Korrektiv. Darum verlangt er Unterwürfigkeit nicht nur gegenüber der Schrift, sondern auch gegenüber dem Glaubenszeugnis der Kirchenväter.

Dennoch begnügt sich Anselm von Canterbury nicht mit einer bloßen blinden Hinnahme der überlieferten Glaubenslehren. Er will die Dialektik – wie die Logik damals genannt wurde – anwenden zur Darstellung, zur Entwicklung der Zusammenhänge und, wenn möglich, auch zum Beweis der Glaubenslehren. Ihn bewegt nicht eine Freude an logischem Geplänkel, das für die Eigenart des Glaubens blind ist. Ihn bewegt die Liebe zum Glauben, das Verlangen, ihn besser zu verstehen. Die Anwendung der Dialektik soll den Glauben nicht auflösen, sondern ihn in seiner erhellenden Kraft besser aufstrahlen lassen. Damit weist Anselm der scholastischen Theologie den Weg, den Glauben verstandesmäßig aufzuarbeiten, ohne ihn rationalistisch auszuhöhlen.

Für die Aussagen über Gott hat dies zur Folge, daß es als legitim angesehen wird, sie einer logischen Analyse zu unterwerfen. Dabei geht es um das Herausstellen der Eigenart dieser Aussagen, wie es in der Hochscholastik tatsächlich unternommen wurde. So diskutiert *Thomas von Aquin* im ersten Teil der *Summa theologica* in den zwölf Teilfragen der 13. Quaestio, ob und wie Gott benannt werden könne, und in den dreizehn Teilfragen der vorausgehenden Quaestio, wie Gott von uns erkannt werden könne.

So wird etwa untersucht³, wie Sätze von der Form „Gott ist gut“ oder „Gott ist die Güte“ zu verstehen seien. Der Sinn der Prädikate dieser Aussagen ist uns aus dem Endlichen bekannt. Demgemäß bringt auch die Bezeichnungsweise (*modus significandi*) die endliche Verwirklichungsweise zum Ausdruck: als konkreter Ausdruck repräsentiert „gut“ etwas, das – in endlichem Ausmaß – teilhat an der Güte, also an der Gesamtheit dessen, was gut ist. Als abstrakter Ausdruck repräsentiert „Güte“ diese Gesamtheit, ohne daß jedoch auf eine konkrete Realisierung ausdrücklich Bezug genommen wird. Werden diese Ausdrücke nun für Aussagen über Gott verwendet, dann muß beachtet werden, daß die durch die Ausdrucksweise nahegelegten Unvollkommenheiten auszuschließen sind. Darum ist sowohl die im konkre-

² M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode I, Freiburg i. Br. 1909, 216–234, 265–272 und *Überweg – Geyer*, Geschichte der Philosophie II, Berlin

¹¹ 1928, 181–203.

³ S. th. 1 q. 13 a. 3.

ten Ausdruck „gut“ nahegelegte endliche Verwirklichungsweise als die im abstrakten Ausdruck „Güte“ nahegelegte Losgelöstheit von einem realen Subjekt auszuschließen⁴.

Im 5. Artikel derselben Quaestio wird verglichen, wie beispielsweise das Prädikat *sapiens* von einem Menschen und von Gott ausgesagt wird. Dies geschieht weder univok noch äquivok, sondern analog. Denn Gott können wir nur Gehalte zuschreiben, die uns vom Endlichen her bekannt sind. Diese aber verweisen auf Gott als ihren Ursprung, in dem sie vollkommener enthalten sind, als dies in unseren Begriffen zum Ausdruck gebracht werden kann⁵.^[3]

So wurde also in der Theologie der Hochscholastik eine Anwendung logischer Gesichtspunkte zur Klärung der Eigenart von Aussagen über Gott nicht für abwegig gehalten, sondern sogar für nützlich. Eine solche Klärung unserer Rede von Gott ist auch von seiten der Logik und Erkenntnistheorie wünschenswert. Denn viele scheinbare Schwierigkeiten entstehen erfahrungsgemäß aus einem Mißverständnis der Sprache. Nicht umsonst wurde in der Scholastik versucht, durch Unterscheidungen den Sinn einander entgegengesetzter Auffassungen so zu präzisieren, daß sich der Gegensatz löste, unter Beibehaltung des Berechtigten. Nun ist es aber auch ein Hauptanliegen der neueren sprachanalytischen Methoden, den Sinn von Aussagen genauer zu bestimmen. Darum werden wir uns nicht wundern, wenn es sich herausstellen sollte, daß sich beim Versuch, diese Methoden auf theologische Aussagen anzuwenden, ähnliche Stellungnahmen ergeben wie im Mittelalter, daß aber andererseits eine Klärung dieser Stellungnahmen einen fruchtbaren Beitrag zum Verständnis der Rede von Gott leisten kann.

Die neue Logik

Der Auskunft, welche die Hochscholastik über die Eigenart von Aussagen über Gott gibt, liegt hauptsächlich die aristotelische Logik zugrunde. Vorwiegend in den letzten hundert Jahren hat sich aber eine Form der Logik entfaltet, die manchmal „Moderne Logik“, „Symboli-

⁴ S. c. gent. 1,30 wird dies so ausgedrückt: *Et sic in omni nomine a nobis dicto quantum ad modum significandi imperfectio invenitur, quae Deo non competit, quamvis res significata aliquo eminenti modo Deo conveniat, ut patet in nomine bonitatis et boni; nam bonitas significat ut non subsistens, bonum autem ut concretum; et quantum ad hoc nullum nomen Deo convenienter aptatur, sed solum quantum ad id ad quod significandum nomen imponitur.*

⁵ *Et hoc modo aliqua dicuntur de Deo et creaturis analogice, et non aequivoce pure, neque pure univoce. ... quidquid dicitur de Deo et creaturis, dicitur secundum quod est aliquis ordo creaturae ad Deum, ut ad principium et causam, in qua praeexistunt excellenter omnes rerum perfectiones. Et sic, cum hoc nomen, sapiens, de homine dicitur, quodammodo circumscibit et comprehendit rem significatam; non autem^[3] cum dicitur de Deo; sed relinquit rem significatam ut incomprehensam et excedentem nominis significationem (S. th. 1 q. 13 a. 5).*

sche Logik“ oder „Logistik“ genannt wird. Sie will die logische Struktur unserer folgernden Rede mit algorithmischen Mitteln fassen⁶.

Auch die aristotelische Logik war *formal*. Sie untersuchte vor allem die Schlüssigkeit von Syllogismen und abstrahierte dabei von der besonderen Bedeutung der darin vorkommenden Begriffswörter und von der Wahrheit der verwendeten Aussagen. Mittels bestimmter logischer Regeln wurden die Bedingungen für die Schlüssigkeit solcher Syllogismen ausgedrückt.

Die Logistik will die Angabe dieser Bedingungen vervollkommen. Die Bedingungen sollen so formuliert werden, daß man sich grundsätzlich nicht mehr auf den Bedeutungsgehalt der verwendeten Ausdrücke zu besinnen braucht, sondern nur mehr auf die Struktur des sprachlichen Ausdrucks, um die Regeln anwenden und die Schlüssigkeit bestimmen zu können. Diese *Formalisierung* führt zum Algorithmus der Logik und ermöglicht die Kalkülisierung, also die Angabe von Regeln, nach denen unter bloßer Beachtung der sprachlichen Ausdrücke und ihrer sprachlichen Eigenart diese so umgeformt werden können, daß die logische Richtigkeit gewährleistet bleibt.

Zur Erleichterung dieser Aufgabe werden die logisch relevanten Sprachelemente durch eigene Symbole wiedergegeben. Außerdem wird erstrebt, von einigen Grundzeichen und Grundsätzen aus alle übrigen verwendeten Zeichen zu definieren und alle übrigen einschlägigen logischen Gesetze oder Regeln abzuleiten. Dieses Verfahren der Symbolisierung und Axiomatisierung bereitet den Weg zur Konstruktion künstlicher Sprachen, deren Logik formalisiert⁽⁴⁾ ist, während bei der gewöhnlichen Sprache der Versuch einer adäquaten Formalisierung scheitert.

Die Logistik kann man als Weiterführung des Anliegens der aristotelischen Logik deuten, die Bedingungen der logischen Richtigkeit ausdrücklich zu formulieren. Durch Formalisierung und Kalkülisierung ist man gezwungen, selbstverständlich mitverstandene Voraussetzungen des Sprachgebrauchs ausdrücklich werden zu lassen. Dadurch werden Differenzierungen sichtbar, die man sonst nicht beachten würde, deren Vernachlässigung aber Grund für Mißverständnisse und Fehlschlüsse sein kann. Zunächst bewährte sich die Logistik bei der Klärung der Grundlagenfragen der Mathematik, dann aber auch ganz allgemein in wissenschaftstheoretischen Fragen.

Bei derartigen Untersuchungen sind einige *Forderungen* sichtbar geworden, von denen man meint, daß sie für die logische Korrektheit wissenschaftlicher Sätze erforderlich seien. Für unsere Fragestellung sind sie deshalb von Bedeutung, weil man diese Forderungen auch auf Sätze über Gott angewendet hat.

Eine dieser Forderungen soll etwa verhindern, daß unter Berufung auf die Sinnhaftigkeit eines Satzes wie „Cäsar ist ein Feldherr“ ein Satz wie „Cäsar ist eine Primzahl“ gebildet wird. In diesem Fall ist der Unsinn des zweiten Satzes offensichtlich, obwohl der Satz grammatikalisch korrekt gebildet ist. Will man daher für weniger offensichtliche Fälle einen derartigen Leerlauf der Sprache ausschalten, dann muß

⁶ I. M. Bocheński – A. Menne, Grundriß der Logistik, Paderborn 1962; P. Lorenzen, Formale Logik, Berlin 1962. Zur Geschichte: I. M. Bocheński, Formale Logik, Freiburg 1956.

man den Grund für die logische Inkorrektheit angeben. Dieser besteht, kurz gesagt, darin, daß „Feldherr“ ein Prädikat ist, das von Individuen, einzelnen Menschen, sinnvoll ausgesagt werden kann, während „Primzahl“ als Zahlprädikat nicht von einzelnen empirischen Objekten ausgesagt werden kann, sondern nur von Zahlen, die man eventuell als Klassen gleichmächtiger Mengen auffaßt. Darin zeigt sich eine verschiedene logische Struktur der Sätze, in denen diese Prädikate vorkommen. Nur wenn man diese Verschiedenheit übersieht, kann man den einen Ausdruck durch den anderen ersetzen. Allerdings gelangt man dann zu sinnlosen Sätzen. Solche sinnlose Sätze bringen kein Urteil zum Ausdruck, sind keine Aussagen, sind darum weder wahr noch falsch.

Technisch wird dies so gefaßt, daß man Ausdrücke, die man in sinnvollen Sätzen füreinander einsetzen kann, so daß die daraus entstehenden Sätze wieder sinnvoll sind, zu einer *syntaktischen Kategorie* zusammenfaßt. In unserem Beispiel entstand der sinnlose Satz dadurch, daß „Feldherr“ durch „Primzahl“ ersetzt wurde, obwohl die Ausdrücke verschiedenen syntaktischen Kategorien angehören. Eine wichtige Aufgabe der sprachlogischen Analyse wird darum in der Aufdeckung der logischen Struktur der Sätze gesehen, durch Feststellung der syntaktischen Kategorien der vorkommenden Ausdrücke⁷.

Nun wird aber der Einwand erhoben⁸, eine solche Vernachlässigung der Verschiedenheit der syntaktischen Kategorien liege auch bei Sätzen vor wie „Gott existiert“, „Gott ist das notwendig Seiende“ und „Es gibt genau ein notwendig Seiendes“. Denn – so wird gefragt – wie kommen normalerweise Ausdrücke wie „existieren“ und „Seiendes“ vor? Vertraut ist die Verwendung als logische Kopula, etwa in „Franz ist krank“, oder die Verwendung als Existenzoperator, etwa „Es gibt (wenigstens) ein Seiendes, das Vater von Franz ist“, als explizitere Form von „Es gibt einen Vater von Franz“. Wenn es nur ein einziges derartiges Seiendes gibt, dann kann man die betreffende Eigenschaft zur Kennzeichnung^[5] dieser Person, allgemeiner, dieses Seienden verwenden und sagen „Der Vater von Franz ...“. So kann ich sagen „Der Vater von Franz existiert“ im Sinn von „Es gibt genau einen Menschen, der Vater von Franz ist“ und dann etwa fortsetzen mit „und er ist identisch mit Peter“. Nicht aber könne man sinnvoll sagen „Peter existiert“.

So kann man den Satz „Gott existiert“, unter der Voraussetzung, daß hier „Gott“ nicht als Eigenname, sondern als Name für einen Eigenschaftskomplex verwendet wird, so interpretieren: „Es gibt genau ein Seiendes, das die Eigenschaft hat, Gott zu sein“⁹. Auf dieser Grundlage wurde auch versucht, die logische Struktur einiger Gottesbeweise der Scholastik mit den Mitteln der Logistik zu bearbeiten¹⁰. Allerdings setzt dies voraus, daß angegeben werden kann, worin der Eigenschaftskomplex besteht, der zur Kennzeichnung Gottes verwendet wird. Meistens werden dazu Beziehungsbegriffe wie „letzte Ursache aller Dinge“ ver-

⁷ R. Freundlich, Ziele und Methoden sprachlogischer Forschung: Probleme der Wissenschaftstheorie (Festschrift für V. Kraft), Wien 1960, 1–33.

⁸ Z.B. B. Russell – F. C. Copleston, A Debate on the Existence of God: J. Hick, The Existence of God, New York 1964, 167–191.

⁹ I. M. Bochenski, The Logic of Religion, New York 1965, 65–68.

¹⁰ J. Bendiek, Zur logischen Struktur der Gottesbeweise: Franziskanische Studien 38 (1956) 1–38.

wendet. Werden andere, mehr formale Eigenschaften verwendet, um Gott zu kennzeichnen, etwa „Gott ist das notwendig Seiende“, um dann „Gott existiert“ im Sinn von „Es gibt genau ein notwendig Seiendes“ zu interpretieren, so setzt dies einen ontologischen, den Objekten selbst zuschreibbaren Begriff der Notwendigkeit voraus. Derartige Modalbegriffe werden jedoch von den Vertretern des Logischen Empirismus zu meist abgelehnt.

Unsere Aussagen beziehen sich nämlich, so wird argumentiert, entweder auf Objekte oder auf unsere Rede von Objekten. Im ersten Fall stellen wir schlicht die Tatsache fest, ohne modale Charakterisierung. Eine modale Bestimmung tritt erst auf, wenn wir die Tatsachenfeststellung weiter untersuchen und ihre logische Eigenart zum Ausdruck bringen. So kann etwa festgestellt werden, es handle sich um einen logisch wahren und darum notwendigen Satz oder um einen logisch falschen Satz, der darum unmöglich zutreffen kann, oder um einen logisch kontingenten Satz. Sollte sich dieser aus einer anerkannten Theorie ergeben, dann kann er hinsichtlich dieser Theorie als notwendig bezeichnet werden.

Modale Aussagen seien daher als logische beziehungsweise syntaktische Aussagen aufzufassen, nämlich als Aussagen über die Sprache und die logischen Beziehungen der Sprache. Werden die modalen Prädikate hingegen Sachverhalten zugesprochen, dann sei diese Redeweise *quasi-logisch* und müsse der Deutlichkeit halber von der entsprechenden logischen Redeweise her interpretiert werden¹¹. „Organismen sind möglicherweise unsterblich“ würde dann heißen: „Organismen sind unsterblich“ enthält keinen logischen Widerspruch“, „Alle Organismen müssen sterben“ erhält die Interpretation: „‘Alle Organismen sterben’ ist eine logische Folge der biologischen Gesetze.“

Läßt sich von dieser Interpretation der Modalbegriffe aus der Satz „Gott ist das notwendig Seiende“ deuten? Nach dieser Auffassung wäre es eigentlich überhaupt unzulässig, irgendwelches Seiende „notwendig“ oder „kontingent“ zu nennen¹². Man könnte^[6] aber versuchen, diesen Satz auf dem Hintergrund der bei der Formalisierung der Gottesbeweise verwendeten Ontologie des Relativen (Verursachten) und Absoluten (Unverursachten) zu deuten. Dann würde sich „das notwendig Seiende“ auf jenes einzige unverursachte Seiende beziehen, für das aus dieser Theorie ableitbar ist: „Wenn es irgendein verursachtes Seiendes gibt, dann gibt es auch ein Seiendes, das Ursache aller anderen Seienden ist.“

Man könnte auch versuchen, Modalprädikate direkt für Gegenstände einzuführen, indem man bestimmt, daß ein Seiendes dann und nur dann ontologisch notwendig ist, wenn es unverursacht ist. Unabhängig von einer solchen oder einer ähnlichen Theorie bleibt jedoch der Sinn von „notwendig Seiendes“ unbestimmt. Damit wurde aber die Frage ver-

¹¹ Vgl. V. Kraft, Der Wiener Kreis, Wien 1950, 61 f.

¹² B. Russell a.a.O. (Anm. 8) 170. J. N. Findlay, Can God's Existence be disproved?: New Essays in Philosophical Theology, London 1963, 47 – 75, 54: „... necessity in propositions merely reflects our use of words, the arbitrary conventions of our language.“

schoben auf die andere Frage, wie der Sinn metaphysischer Grundbegriffe wie „Ursache“ oder „ontologisch notwendig“ bestimmt werden kann. Vor allzu schnellen Folgerungen aus einer logischen Theorie der Modalaussagen muß jedoch auch deshalb gewarnt werden, weil es auf dem Gebiet der Logik der Modalitäten noch zu keiner entsprechenden Klärung gekommen¹³ und die Diskussion über die konkurrierenden Systeme noch in Fluß ist¹⁴.

Jedenfalls dürfte sich zeigen, daß die Aussagen über Gott durchaus einer logischen Analyse zugänglich sind, auch wenn diese Analyse mit den Mitteln der modernen Logik durchgeführt wird. Nur wird man sich dabei hüten müssen, die bei der Analyse mathematischer und naturwissenschaftlicher Satzsysteme gewonnenen Einsichten ohne weiteres zu einer absoluten Norm auch der theologischen Sprache zu erheben. Eher ist zu erwarten, daß diese Analyse Eigenheiten und Bedingungen der theologischen Sprache aufdeckt, die überhaupt erst eine zutreffende Formulierung der Frage nach Sinn und Berechtigung der theologischen Sprache stellen lassen. Dazu gehört aber die Frage nach dem Wirklichkeitsbezug und damit nach dem Erfahrungsbezug der Aussagen über Gott.

Verifizierbarkeit der Rede von Gott

Will man den Fallen vorbeugen, welche uns die Sprache stellt, dann ist es nach dem Urteil des Logischen Empirismus und verwandter Auffassungen nötig, nicht nur die syntaktische Korrektheit der Sätze durch logische Analyse zu überprüfen. Es braucht auch eine semantische Analyse, die feststellt, ob die für die inhaltliche Sinnhaftigkeit der Ausdrücke erforderlichen Bedingungen erfüllt sind, und wie von ihnen aus der Sinn der Ausdrücke zu bestimmen ist.

Eine derartige *Falle der Sprache* kann etwa darin bestehen, daß wir den „Durchschnittsmenschen“ unversehens für einen Menschen wie jeden anderen halten, der einen bestimmten Namen, ein Geburtsdatum und einen bestimmten Geburtsort hat. Dennoch folgt daraus, daß ich vom Alter des¹⁵ Durchschnittsmenschen sprechen kann – Durchschnittsalter der Menschen eines bestimmten Bereiches – noch lange nicht, daß es sich beim Durchschnittsmenschen um ein Individuum handelt, dem ich auf der Straße begegnen und mit dem ich sprechen kann.

Auch trägt uns manchmal die Erwartung, daß jeder Satz Ausdruck eines bestimmten Urteils sei. Wenn zwei über Demokratie und Freiheit diskutieren, so ist das noch keine Gewähr dafür, daß die beiden Gesprächspartner mit den verwendeten Worten einen bestimmten Sinn verbinden und noch weniger, daß beide Partner die Worte im wesentlichen im selben Sinn verstehen. Nicht selten wird eine Diskussion mehr von mitschwingenden Gefühlswerten als von sachorientierten Überzeu-

¹³ P. Lorenzen, *Formale Logik*, Berlin 1962, 7.

¹⁴ I. M. Bochenski – A. Menne, *Grundriß der Logistik*, Paderborn² 1962, 96.

gungen und Folgerungen bestimmt.

Für die Entwicklung der Naturwissenschaft war es von entscheidender Bedeutung, daß man sich darauf zu besinnen begann, welchen Sinn man mit selbstverständlich anmutenden Ausdrücken wie „absolute Gleichzeitigkeit“ oder „absolute Bewegung“ verbindet oder in welchem Sinn man den Gegenständen, von denen die Atomphysik spricht, also etwa den Elektronen, physikalische Zustandsgrößen zuordnen kann. So löste W. Heisenberg die Schwierigkeiten, die sich auf dem Weg zu einer Mechanik der Atome boten, durch das Prinzip, „daß Begriffe und Vorstellungen, die keinen physikalisch beobachtbaren Tatbeständen entsprechen, in der theoretischen Beschreibung nicht gebraucht werden sollten“¹⁵.

Von solchen Erfahrungen her liegt es nahe, daß man die Bedingungen aufzudecken suchte, unter denen sich die Ausdrücke auf Gegenstände beziehen, und in welchem Sinn diese Ausdrücke zu verstehen sind.

Zur Bestimmung des Sinnes und Wirklichkeitsbezuges von Sätzen muß zunächst unterschieden werden zwischen analytischen und synthetischen Aussagen. *Analytische* Aussagen, die logisch wahr sind, treffen zu, was immer in der Wirklichkeit auch der Fall sein mag. Dadurch sind sie unwiderleglich, geben dafür aber auch keine Information über die Wirklichkeit.

Aussagen, die für die Erkenntnis der Wirklichkeit direkt von Interesse sind, die also Information über die Wirklichkeit geben, sind *synthetisch*. Für solche Aussagen und für die in ihnen vorkommenden deskriptiven Ausdrücke wird nun das *empirische Verifikationsprinzip* in Anspruch genommen. Ihm zufolge sei der Sinn einer synthetischen Aussage äquivalent den elementaren Erlebnis- oder Erfahrungsaussagen, durch die diese Aussage logisch begründet werden kann. Ähnlich ergibt sich die Bedeutung deskriptiver Ausdrücke aus der Weise der Begründung von Aussagen, in denen diese Ausdrücke vorkommen. So könne man sinnvolle synthetische Aussagen mit *empirischen* Aussagen gleichsetzen.

Eine solche Auffassung scheint sich nicht bloß auf die Bewährung in der Physik stützen zu können, sondern auch aus anderen Gründen plausibel zu sein. Die Sprache soll ja der Verständigung dienen. Der bestimmte Sinn kommt den Sprachzeichen aber nicht von Natur aus zu, sondern letztlich durch eine Art Festsetzung. Handelt es sich um Festsetzungen über den formalen Bau der Sprache, dann erhalten wir aus den Folgerungen dieser Festsetzungen keine Information über die Wirklichkeit. Das sei der Grund dafür, daß die logischen Wahrheiten sicher sind, aber dafür nichts über die Wirklichkeit aussagen.

Sollen mit der Sprache Informationen über die Wirklichkeit ausgedrückt werden, dann seien dazu Festsetzungen nötig, durch welche Sprachzeichen auf Gegenstände bezogen werden. Diese Beziehung muß aber einer Mehrzahl von Sprachbenützern zugänglich sein. Sollen daher deskriptive Ausdrücke Bedeutung haben, dann muß eine Gegebenheit aufweisbar sein, die verschiedenen Subjekten zugänglich und auf welche das Wort anwendbar ist. Somit müsse letztlich jede begriffliche Bedeutung auf *intersubjektiv* aufweisbare Erlebnisgegebenheiten zurückgeführt werden können, von denen aus die Aussagbarkeit des betreffenden Prädikats beurteilt werden kann. Ihren sprachlichen Ausdruck findet diese Erlebnisgrundlage in einfachen Erfahrungsaussagen.^[8]

Durch rein logische Operationen der Folgerung und der Begriffsbildung kann nun aber der Wirklichkeitsbezug nicht vermehrt werden. Daher müssen alle Aussagen über die Wirklichkeit, soweit sie überhaupt sinnvoll sind und nicht bloß Ge-

¹⁵ M. Born, Die statistische Deutung der Quantenmechanik: Physikalische Blätter 11 (1955) 193–202.

fühlwert haben, logisch äquivalent sein mit einfachen Erfahrungsaussagen, durch welche der Sinn der betreffenden Ausdrücke erläutert werden kann und welche die betreffenden Aussagen begründen können. Das aber ist im wesentlichen der Gehalt des empirischen Verifikationsprinzips.

Vertritt man die Auffassung, daß Aussagen entweder analytisch oder synthetisch sind, analytische Aussagen aber nichts über die Wirklichkeit aussagen und synthetische Aussagen nur einen Sinn haben können, der jener Reihe von einfachen Erfahrungsaussagen äquivalent ist, die eine Verifikation ermöglichen, dann erscheinen Aussagen über Gott in einem sehr problematischen Licht¹⁶.

Sind Aussagen über Gott analytisch, dann sind sie Folge sprachlicher Festsetzung und unterliegen denselben Schwierigkeiten, die seit je dem ontologischen Gottesbeweis entgegengebracht werden. Sind Aussagen über Gott synthetisch, dann müßten sie einen Sinn haben, der äquivalent ist mit einer Anzahl von elementaren Erfahrungsaussagen über Erlebnisse des Menschen oder über bestimmte Züge der erfahrbaren Wirklichkeit. Dann beziehen sie sich aber gar nicht auf einen transzendenten Gott im theistischen Sinn. Sind Sätze über Gott aber weder analytisch noch synthetisch und damit empirisch, dann liegen gar keine Aussagen vor, die wahr oder falsch sein können. Dann haben sie keinen Erkenntniswert, sondern nur Gefühlswert. Diese Stellungnahme kann man als den Ausgangspunkt der ganzen Diskussion um den Sinn der Rede von Gott ansehen.

Darum werden in den einzelnen Beiträgen zu dieser Diskussion die verschiedensten Versuche unternommen, die Rede von Gott zu interpretieren. Einige suchen die theologische Rede in einer besonderen „religiösen Erfahrung“ zu begründen, die als Verifikationsgrundlage dienen soll. Andere verzichten auf einen Erkenntniswert der religiösen Aussage, suchen aber ihren „Gefühlswert“ genauer zu analysieren und die wichtige Funktion dieser Redeweise herauszustellen. Wieder andere wollen den eigentümlichen Erkenntnischarakter der Rede von Gott herausarbeiten, der von dem der einzelwissenschaftlichen Sprache verschieden ist. In dem Zutagetreten dieser verschiedenen Aspekte der theologischen Sprache in Abhebung von der Erkenntnissituation der Naturwissenschaft besteht nun wohl auch der Nutzen dieser Diskussion.

Gegenüber dieser Problemstellung wird vielleicht mancher sofort einwenden, daß gerade die Gottesbeweise einen Weg anzugeben suchen, der einen Zusammenhang zwischen der erfahrbaren Wirklichkeit und dem transzendenten Gott aufweist. Jedoch würde darauf gleich geantwortet, daß diese Gedankengänge von einer Beziehung Gebrauch machen müßten. Diese Beziehung kann nicht eine bloß logische sein. Denn eine solche kann nichts Neues über die Wirklichkeit aussagen und ist darum auch nicht fähig, über die aus der Erfahrung bekannte Wirklich-

¹⁶ A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic*, London ²1946, 114–120.

keit hinauszuführen. Handelt es sich aber nicht um eine logische Beziehung, dann muß sie aus der erfahrbaren Wirklichkeit bekannt sein.^[9]

Als solche Beziehungen werden gewöhnlich die Kausalbeziehung und die Beziehung zu einem persönlichen Du verwendet. Ihrer Verwendung gegenüber wird aber geltend gemacht, daß wir sie zwar aus der Erfahrung kennen, daß wir aber ebenso aus der Erfahrung wissen, daß wir das tatsächliche Vorliegen des Beziehungszieles, also der Ursache oder der anderen Person, noch durch weitere Erfahrung überprüfen müssen. Durch welche weiteren Erfahrungen ist aber das Dasein einer ersten Ursache und die Eigenart des im Gewissenserlebnis uns aufrufenden Du genauer zu überprüfen? Wenn das aber nicht möglich ist, wodurch unterscheidet sich dann die Bejahung Gottes von der Bejahung der entsprechenden Züge der Erfahrung, nämlich der Erlebnisse der Endlichkeit und der Verantwortlichkeit? Aus demselben Grunde genüge auch nicht ein Hinweis auf „religiöse Erfahrung“.

Somit scheint sich zu ergeben, daß Aussagen über Gott, wie sie in theistischen Religionen verstanden werden, nicht empirisch verifizierbar oder falsifizierbar sind. Sie besitzen also keine Erfahrungsrelevanz und können darum auch nicht den Anspruch auf Wirklichkeitserkenntnis erheben.

Wie man sieht, beruht diese Argumentation auf der Disjunktion zwischen analytischen Aussagen, die sich nicht auf die Wirklichkeit beziehen, und synthetischen Aussagen, die empirisch sind. Dadurch ist die Möglichkeit von allgemeinen Notwendigkeitsaussagen, synthetischen Urteilen apriori, die Wesenszusammenhänge ausdrücken und dadurch die Beziehung vom Gegebenen auf den nicht unmittelbar gegebenen Grund erschließen lassen könnten¹⁷, ausgeschaltet. Mit welchem Recht dies geschieht, macht einen der viel diskutierten Hauptpunkte einer Kritik dieser Form der Sprachanalyse aus.

So wird etwa darauf verwiesen, daß das empirische Verifikationsprinzip selbst, setzt man die oben genannte Disjunktion voraus, entweder analytisch oder empirisch sein müßte. Im ersten Fall wäre es eine unverbindliche Konvention, im zweiten Fall müßte man nach den es verifizierenden Erfahrungsaussagen Ausschau halten – was keinen befriedigenden Erfolg zeitigt¹⁸. Das deutet bereits auf die Grenze dieser Art von Sprachanalyse hin.

Gegenüber der Berechtigung dieser Interpretation der Rede von Gott könnte man auch darauf hinweisen, daß der religiöse Mensch, der diese Rede verwendet, in mehrfacher Weise eine *Bestätigung durch die Erfahrung* erwartet. Worin besteht diese Relevanz für die Erfahrung?

Manche räumen ein, daß zwar in diesem Leben keine *endgültige* Verifikation möglich sei. Wohl aber sei diese möglich im Endzustand des Menschen¹⁹. Allerdings ist gegenüber diesem Verweis auf eine eschato-

¹⁷ J. de Vries, Denken und Sein, Freiburg 1937, 100–107, 267–284.

¹⁸ Etwa F. Ferré a.a.O. (Anm. 1), 54.

¹⁹ J. Hick, Theology and Verification: The Existence of God, New York 1964,

logische Erfahrung die Frage zu erwarten, woher denn die Worte *jetzt* ihren Sinn nehmen, wenn sie sich auf eine Erfahrung beziehen, die sich von unserer gegenwärtigen unterscheidet und die uns jetzt grundsätzlich nicht zugänglich ist. Daraus ergäbe sich, daß wir vielleicht später einmal sinnvoll von Gott werden sprechen können, daß uns dies jetzt aber versagt sei.^[10]

Tatsächlich sind nicht sehr viele mit dieser Bezugnahme auf eine eschatologische Erfahrung zufrieden. Das braucht es jedoch nicht, da bereits die gegenwärtige Erfahrung relevant ist für die Aussagen über Gott. Wie könnte es sonst vorkommen, daß sich jemand gerade durch die Erfahrung seines Lebens auf Gott verwiesen sieht? Allerdings ist diese Erfahrung kein einzelnes Beobachtungsdatum, das sich in einem einfachen Erfahrungsurteil ausdrücken ließe. Es ist nicht eine Beobachtung, welche eine exakte Voraussage bestätigt. Hier handelt es sich nicht um Einzelerfahrung, sondern um die *totale Erfahrung* unseres Lebens. Daran liegt es wohl, daß sie nicht in der Weise physikalischer Erfahrungserkenntnis verarbeitet wird, und daß sie nicht mit einer an der physikalischen Erkenntnis entwickelten Methodologie erfaßt werden kann.

Diese totale Erfahrung ändert sich von Augenblick zu Augenblick und ist auch von Mensch zu Mensch verschieden. Sie umfaßt nicht bloß einige Erfahrungsaussagen, sondern berücksichtigt grundsätzlich alle – und nicht nur Tatsachen, sondern auch ästhetische und sittliche Werterfahrungen²⁰. Beschränkt man sich jedoch auf bestimmte Züge dieser Erfahrung, um sie abstraktiv zu erfassen und so den aus der Totalität resultierenden methodologischen Schwierigkeiten zu entgehen, so scheint dies wieder zur Einzelerfahrung zu führen, die nach Art der einzelnen Erfahrungswissenschaften verarbeitet wird und darum wieder nicht hinreicht für eine empirische Fundierung der Aussagen über Gott. Ist es also doch so, daß Aussagen über Gott durch intersubjektive Erfahrung nicht verifiziert, oder wenigstens falsifiziert werden können, also keine Erfahrungsrelevanz besitzen?

Diese Folgerung scheint auch dadurch bestätigt zu werden, daß religiöse Menschen eine Haltung einzunehmen scheinen, in der ihre Überzeugung von Gottes Existenz und Wirken durch keine Erfahrung falsifiziert werden kann. Nichts ist ihnen sicherer als ihr Glaube. Erfahrungen von Leid etwa, die der Güte Gottes zu widersprechen scheinen, können zwar Anfechtungen dieses Glaubens sein, aber keine entscheidende Widerlegung. Vielmehr werde dadurch, nach Ansicht des Gläubigen, bloß unsere allzu menschliche Vorstellung von Gott einer Korrektur unterzogen. Diese Korrektur ist aber nicht nur für unsere Auffas-

253–274.

²⁰ I. M. Bocheński, a.a.O. (Anm. 1), 148–154.

sung von Gott von Bedeutung, sondern auch für unsere konkrete Lebensführung. Davon hängt nämlich die Beantwortung der Frage ab, was unter einem für unsere Lebensgestaltung letztlich bestimmenden Gesichtspunkt als „gut“ oder „schlecht“ anzusehen ist.

Zeigt das nicht, daß unsere Aussagen von Gott doch Erfahrungsrelevanz besitzen? Andernfalls könnte es doch keine Kollision mit unserer tatsächlichen Erfahrung geben, etwa der Erfahrung von Leid. Wird diese Kollision dann aber zu einer Korrektur unserer Auffassung von Gott verwendet, so ist dies verbunden mit einer ^[11] Korrektur dessen, was wir in Verbindung mit „Gott“ bei einer Bewertung des Erfahrbaren unter „gut“ und „schlecht“ verstehen.

Eine derartige Korrektur ist nicht bloß eine logische Spielerei, sondern hat große praktische Bedeutung²¹. Das zeigt sich, wenn wir im Lichte dieser theologischen Klärung die grundlegenden Werte und Übel des menschlichen Lebens erwägen. Ferré fragt wohl mit Recht, ob es denn für das sittliche Empfinden und für unsere Lebensgestaltung irrelevant sei, wenn man erfaßt, daß Lust nicht in jedem Fall „gut“ oder Schmerz und Krankheit nicht in jeder Hinsicht „schlecht“ sind, wenn diese Bewertung in Hinblick auf den letzten Sinngrund unseres Lebens geschehen soll.

Aus diesen Erwägungen dürfte sich ergeben, daß Aussagen über Gott Relevanz besitzen können hinsichtlich einer uns jetzt nicht zugänglichen eschatologischen Erfahrung und auch bezüglich unserer gegenwärtigen Gesamterfahrung unseres Lebens, daß sie aber nicht wie Aussagen einer einzelwissenschaftlichen Theorie durch einzelne Erfahrungen entscheidend bestätigt oder falsifiziert werden können. Dennoch haben sie Relevanz für unsere Bewertung der einzelnen Erfahrungsgegebenheiten. Worauf aber stützt sich diese Bewertung?

Zur Diskussion dieser Frage müssen manche engen Grenzen der Frühform des Logischen Empirismus überschritten und ein Blick auf die Weiterentwicklung der Analyse der Sprache geworfen werden.

Grenzen der Forderung nach Verifikation

Eine zu enge Auffassung des empirischen Verifikationsprinzips führt nicht nur zu Schwierigkeiten bei der Analyse der theologischen Sprache, sondern zeigt bereits bei der Analyse der physikalischen Sprache Unzukömmlichkeiten.

Dem Verifikationsprinzip entsprechend wurde im Wiener Kreis durch R. Carnap²² ein beachtenswerter Versuch unternommen: Wenigstens für eine Reihe ent-

²¹ F. Ferré a.a.O. (Anm. 1), 47f.

²² R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt, Berlin 1928.

scheidender Beispiele sollte gezeigt werden, wie die Grundbegriffe der Erfahrungswissenschaften auf dem Boden des Erlebnisgegebenen konstituiert werden können²³. Allerdings machten gerade diese Bemühungen auch die Grenzen eines solchen Unternehmens deutlich. Carnap²⁴ selbst wies bald darauf hin, daß bestimmte Begriffe, die für die Wissenschaften unerlässlich sind, nicht auf diese Weise logisch konstituiert werden können. Das gilt vor allem für Begriffe, die eine *Disposition* meinen, wie „sichtbar“, „zerbrechlich“, „löslich“. Für sie wurde die Methode der Einführung durch „Reduktionssätze“ entwickelt.

Eine zu enge Auffassung des Verifikationsprinzips führte auch zu Schwierigkeiten bei der Interpretation allgemeiner empirischer Aussagen, die nicht durch vollständige Induktion begründet werden können. Von dieser Form sind etwa die Gesetzesaussagen der Naturwissenschaft. K. Popper²⁵ hat darauf hingewiesen, daß sich, derartige Aussagen nicht adäquat verifizieren, sondern nur *falsifizieren* lassen.^[12]

Solche Überlegungen führten dazu, die Forderung nach Rückführbarkeit naturwissenschaftlicher Theorien und ihrer Begriffe auf die Erfahrung wesentlich zu modifizieren. Die Begriffe einer Theorie bilden ein Gefüge, das nur teilweise mit dem direkt Beobachtbaren zusammenhängt. Darum unterscheidet man²⁶ die Sprache der Theorie und die empirische Beobachtungssprache. Beide sind miteinander durch Zuordnungen verknüpft. Durch diese erhält die Theorie *empirische Relevanz*. Allerdings wurde mit Recht darauf hingewiesen²⁷, daß selbst die Beobachtungssprache nicht rein empirisch in dem Sinn ist, als wäre sie frei von theoretischen Elementen.

Diese stärkere Berücksichtigung des *theoretischen Elements* in Sprache und Erkennen darf aber nicht dahin mißverstanden werden, als würde die Forderung nach Erfahrungsbezug der Theorien und ihrer Grundbegriffe aufgegeben. Nur die Art des Erfahrungsbezugs wurde modifiziert. Selbst rein theoretische Begriffe sind insofern erfahrungsbezogen, als sie erforderlich sind, um an der Erfahrung überprüfbare Voraussagen abzuleiten.

Durch diese Entwicklung nähert sich die Sprachanalyse des Logischen Empirismus einer anderen Art der Sprachanalyse, die nicht primär die wissenschaftliche Sprache untersucht, sondern die Alltagssprache und ihre verschiedenen Funktionen. Diese Funktionale Sprachanalyse ist heute vor allem in der „Oxforder Analytischen Schule“ ausgeprägt. Sie ließ sich stark von den späteren Schriften Wittgensteins inspirieren.

Der Gegensatz der beiden Richtungen der Sprachanalyse wird manchmal durch die Gegenüberstellung von künstlicher und natürlicher Sprache verdeutlicht. Der Logische Empirismus sehe die Sprache mehr nach dem Modell künstlich konstruierter Sprachsysteme. Eine derartige *Kunstsprache* hat zwar den Vorteil, daß an ihr die Sprachbeziehungen viel durchsichtiger und vollständig überblickbar sind. Außer-

²³ V. Kraft, *Der Wiener Kreis*, Wien 1950, 77–105.

²⁴ R. Carnap, *Testability and Meaning: Philosophy of Science* 3 (1936) und 4 (1937), wiedergegeben in *Classics of Analytic Philosophy* (Hrsg. R. R. Ammerman), New York 1965, 130–195.

²⁵ K. Popper, *Logik der Forschung*, Wien 1935, Tübingen 1966.

²⁶ W. Leinfellner, *Struktur und Aufbau wissenschaftlicher Theorien*, Wien 1965. Vgl. ders., *Einführung in die Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie*, Mannheim 1965, 105.

²⁷ P. Feyerabend, *Das Problem der Existenz theoretischer Entitäten: Probleme der Wissenschaftstheorie*, Wien 1960, 35–72.

dem bietet ein Vergleich vorliegender Sprachen mit solchen Kunstsprachen ein gutes Mittel, manche Züge der *natürlichen Sprache* herauszuheben und sie in ihrer Eigenart verständlich zu machen. Bedenklich wird es jedoch, wenn Maßstäbe, die für künstlich erstellte Sprachen am Platz sind, zu schnell auf andere Sprachen übertragen werden.

So sucht die sprachanalytische Richtung die Sprache eher als etwas natürlich Gewachsenes zu betrachten, nach dem Modell eines Organismus. Das hat zur Folge, daß die Sozial- und Lebensbezogenheit der Sprache viel mehr Beachtung findet. Denn nur hinsichtlich der Benützer der Sprache und ihrer Lebensformen, in denen die Sprache eine Rolle spielt, kann man sagen, daß die Sprache gewachsen ist. Im Kontext des Lebens mit seinen vielfältigen Situationen und Bedürfnissen kann die Sprache aber sehr viele verschiedene Funktionen ausüben. Eine Analyse der Sprache darf das nicht übersehen.

Wird das berücksichtigt, dann wird man sich hüten, apriori irgendeinen Gebrauch der Sprache auszuschließen oder abzuwerten. Man wird im Einzelfall eher zusehen, welche Funktionen die Sprache nun tatsächlich ausübt. So setzt man kein vorgefaßtes Kriterium der Sinnhaftigkeit an. Das empirische Verifikationsprinzip wird dann nicht mehr verstanden als absolutes *Sinnkriterium* für alle synthetischen Aussagen, sondern es übernimmt eher die Rolle eines *Abgrenzungskriteriums*, das die wenn auch sehr bedeutsame Klasse empirisch sinnvoller Aussagen von anderen ^[13] Aussagen unterscheiden läßt, die vielleicht aus anderen Gründen sinnvoll sein mögen.

Von einer solchen Analyse der Funktionen der Sprache wird eine Erhellung der Sprache erwartet durch Aufdecken ihres Gebrauches, ihrer Verwendung im Kontext, sei dieser nun sprachlich oder außersprachlich. Diese Erhellung mag dann vor allem dazu dienen, allenfalls auftretende sprachliche Mißbräuche und die daraus resultierende Verwirrung als solche zu erkennen und aufzuklären. Dies sei nach G. Ryle²⁸ deshalb erforderlich, weil die Fähigkeit, eine Sprache zu sprechen, nicht zugleich mit der Fähigkeit verbunden ist, die logischen Regeln anzugeben, welche ihren Gebrauch leiten. Manchmal ist es aber nötig, die logischen Wechselbezüge zwischen Begriffen herauszuarbeiten, die wir unproblematisch verwenden. Dadurch lassen sich dann Konflikte lösen und die Sprachanalyse erfüllt dabei eine therapeutische Funktion.

Dazu dienen vor allem zwei Mittel, die Beispielfalltechnik und der signifikante Vergleich. Soll ein Ausdruck, ein Wort, ein Satz geklärt werden, so sucht man ein anderes Beispiel, in dem derselbe Ausdruck vorkommt, in dem aber der Gebrauch des Wortes unproblematisch ist. Vom Studium dieses Beispiels erwartet man eine Klärung der problematischen Verwendung. Der andere Weg besteht darin, daß man den problematischen Ausdruck durch einen anderen ersetzt oder auch durch eine Tätigkeit, welche dieselbe Funktion erfüllt wie der zu analysierende Ausdruck.

Für diese mehr aposteriorische und empirische Art der Sprachanalyse ist es natürlich wichtig - und das wird auch anerkannt -, daß man auf Personen hört, die am besten mit dieser Sprache vertraut sind. Allerdings darf man nicht erwarten, daß sie deshalb auch ein adäquates reflexives Verständnis der logischen Regeln haben, die dem Gebrauch zugrundeliegen. Diese Regeln zu erheben, ist Aufgabe der Sprachanalyse.

²⁸ G. Ryle, *The Concept of Mind*, London 1949, 7f.

Bezüglich der Sprachen, die das Wort „Gott“ verwenden, hatte das die Konsequenz, daß eine lebhaftere Diskussion über die Funktionen der religiösen und theologischen Sprachen entstanden ist.

Aussagen von Gott als Ausdruck einer Haltung

Die meisten Teilnehmer an der Diskussion über den Sinn der Rede von Gott halten es für ausgemacht, daß diese Rede weder den Charakter logischer Aussagen noch den empirischer Aussagen im Sinne der empirischen Naturwissenschaft hat. Welchen Sinn hat aber dann diese Rede, wenn sie sich auf Wirklichkeit beziehen will, aber nicht durch einzelne Erfahrung entscheidend falsifiziert werden kann?

Als Antwort auf das von J. Wisdom²⁹ stammende Beispiel vom unsichtbaren Gärtner, das A. Flew³⁰ verwendet, um die Unfalsifizierbarkeit und damit die Leerheit theologischer Aussagen zu illustrieren, antwortet R. M. Hare³¹ durch ein anderes Beispiel, mit dem er den Terminus „*Blik*“ einführt. Der Sinn theologischer Aussagen lasse sich dann als Ausdruck eines solchen *Blik* kennzeichnen.

Im „Beispiel vom unsichtbaren Gärtner“ wird von zwei Forschern erzählt, die im Urwald auf eine Lichtung kommen, die mit schönen Blumen bewachsen ist. Der eine äußert die Ansicht, hier müsse ein Gärtner sein, der diese Blumen⁽¹⁴⁾ gepflanzt habe und pflege. Der andere bezweifelt dies. Zur Entscheidung ihrer Meinungsverschiedenheit beobachten sie längere Zeit die Lichtung, ohne aber das Kommen und Gehen eines Gärtners feststellen zu können. Daraufhin qualifiziert der eine Forscher seine Meinung dahingehend, daß der Gärtner eben unsichtbar sei. Aber auch die Sicherung der Lichtung mit Signaldraht und Wachhunden liefert kein Anzeichen für das Kommen eines, wenn auch unsichtbaren, Gärtners. So wird die Ansicht weiter dahin qualifiziert, daß der Gärtner auch nicht auf materielle Signalanlagen anspreche. Flew fragt daraufhin, welchen Sinn es dann noch haben könne, von einem Gärtner zu sprechen. Stirbt eine derartige nichtfalsifizierbare Aussage nicht den „Tod von tausend Qualifikationen“, so daß sie eine inhaltsleere und sinnlose Formel wird, die zwar durch die Erfahrung nicht widerlegt werden kann, bei der man aber auch nicht weiß, was durch sie behauptet werden soll?

Hare antwortet mit der Erzählung von einem Studenten, der an Verfolgungswahn leidet. Dieser Student meint, alle Mitglieder des Lehrkörpers hätten den geheimen Plan, ihn zu ermorden. Alle Beruhigungen und Erweise der Freundlichkeit und des Entgegenkommens deutet dieser Student nur als Versuche, ihn zu täuschen. Was immer er erfährt, es kann seine Ansicht nicht ändern.

Wir halten einen solchen armen Menschen für abnormal. Das, wodurch er und wir uns voneinander unterscheiden, nennt Hare den „*Blik*“, den dieser Student oder den wir haben. Hare kommt es dabei nicht darauf an, daß es sich bei diesem Beispiel um einen *Blik* handelt, den wir als nicht normal bezeichnen würden. Denn nach

²⁹ „Gods“ in den Proceedings of the Aristotelian Society, 1944. Wiedergegeben in J. Wisdom, *Philosophy and Psychoanalysis*, Oxford 1953, 154f.

³⁰ A. Flew, *Theology and Falsification: New Essays in Philosophical Theology*, London 1963, 96–130, 96f.

³¹ Ebd. 99–103.

Hare ist kein Mensch ohne *Bliks*, seien diese nun normal oder nicht normal.

Was Hare unter einem *Blik* versteht, dürfte eine Einstellung, Sichtweise, Blickrichtung sein, dergemäß jemand die Gegebenheiten auffaßt, spontan deutet und zugleich bewertet, so daß die Tendenz zu einer bestimmten Reaktion nahegelegt ist. Ein *Blik* wäre demnach eine Einstellung theoretischer und praktischer Art, unter der wir die Gegebenheiten sehen und bewerten und die darum auch unser Verhalten bestimmt³².

Für solche *Bliks* gilt, daß sie nicht einfach durch Erfahrung gelernt werden, sondern der einzelnen Erfahrung vorausgehen. Sie können darum weder verifiziert noch falsifiziert werden. Das Suchen nach Bestätigung durch Erfahrung setzt vielmehr selbst schon einen *Blik* voraus. Daraus wird auch verständlich, worauf Hare ausdrücklich hinweist, daß der *Blik* eines Menschen von großer Bedeutung für dessen Leben ist, wenn er auch nicht durch Erfahrung falsifizierbar ist³³.

Nach Hare ergibt sich so folgende Deutung des Beispiels vom unsichtbaren Gärtner. Dieses Beispiel zeigt eine verschiedene Einstellung der beiden Forscher, die sich bei gleichbleibenden Erfahrungsgegebenheiten in gegensätzlichen Aussagen äußert. Der negative Ausgang des Versuches einer Entscheidung der Frage macht deutlich, daß das Sprechen von einem Gärtner gar nichts über einen empirischen Gärtner aussagen wollte, sondern über eine Haltung, mit welcher⁽¹⁵⁾ der eine Forscher den Blumen in der Lichtung begegnet, etwa eine Haltung der Bewunderung und Ehrfurcht. Freilich könnte man darauf hinweisen, daß dies erst durch die vergleichlichen Versuche einer empirischen Entscheidung der Frage klar ist.

In ähnlicher Weise, nämlich als Ausdruck einer Einstellung, seien demnach auch die Sätze der Rede über Gott zu beurteilen, soweit sie nicht erfahrungsrelevant sind. Daraus werde verständlich, daß die religiösen Aussagen scheinbar Leerformeln sind, daß sie andererseits dennoch als äußerst wichtig von den Gläubigen angesehen werden, obwohl sie keine Erfahrungserkenntnis im Sinne einzelwissenschaftlicher Erfahrung ausdrücken. Man könnte hinzufügen, daß daraus auch verständlich werde, wie diese Eigenart der religiösen Aussage erst nach einer entsprechenden Entwicklung der Erfahrungserkenntnis deutlich gesehen werden konnte.

³² Die Erfahrungsrelevanz besteht hier zunächst nur in einer Beziehung zur Erfahrung, mittels welcher diese Erfahrung bewertet und gedeutet wird. Demnach könnte ein *Blik* nicht mit der Erfahrung, sondern nur mit einem anderen *Blik* in Gegensatz geraten.

³³ Man könnte hierin eine – zunächst entfernte – Ähnlichkeit mit dem erblicken, was in der Transzendentalphilosophie *Apriori* genannt wird. Ein solches Apriori ermöglicht überhaupt erst die Erfahrung. Von einer Kritik der apriorischen Elemente der Erfahrungserkenntnis wird eine Klärung der verschiedenen Weisen der Erfahrung und die Kritik einer naiven Verabsolutierung einer bestimmten Weise der Erfahrung erwartet.

Eine solche Interpretation der religiösen Aussage scheint jedoch die Konsequenz nahezulegen, den Sinn der Aussagen über Gott auf eine bestimmte Sichtweise des Gegebenen zu reduzieren. Oder soll hier doch vielleicht nur eine greifbare Grundlage aufgewiesen werden, die uns einen Zugang zum Sinn der Rede von Gott erschließt, der sich nicht in der Beschreibung oder im Ausdruck einer subjektiven Einstellung erschöpft?

Ähnlich wie Hare interpretiert auch *P. M. van Buren* die Rede von Gott: „Die Bevorzugung einer nicht erkenntnismäßigen *Blik*-Konzeption des Glaubens vor einer erkenntnismäßigen bildet die Grundlage unserer Untersuchung“³⁴. „Die Sprache des christlichen Glaubens ist die Sprache eines Gläubigen, eines Menschen, der vom Evangelium ‘erfaßt’ worden ist. Insofern sein *Blik* seinen Dienst tut, ist seine Sprache die Sprache des Glaubens, ob er nun von etwas allgemein anerkannt Religiösem wie ‘Gott’ redet oder von etwas sogenannt Säkularem, wie der Politik oder seiner Arbeit. Die Aufgabe seiner Ausdrucksweise kann sein, seinen Zuhörer seinen *Blik* verstehen zu lassen. Unter anderen Umständen kann sie zu einer Einladung werden, seinen *Blik* anzunehmen. Sie kann aber auch nur ein Wink sein, daß er – aus dem unausgesprochenen Grunde, daß er die Dinge in bestimmter Weise beurteilt – eine besondere Handlungsweise wählen muß“³⁵.

Gegenüber dieser *Blik*-Konzeption könnte man fragen, warum denn die Einstellung ihren Ausdruck in anscheinend objektiven Aussagen findet. In den Glaubensbekenntnissen der verschiedenen Religionen erhält man den Eindruck, als wollten sie zunächst nicht immer etwas über Haltungen aussagen, – sondern über eine vorgegebene Wirklichkeit, wenn diese auch nur dem Glauben zugänglich sein mag. Eine Antwort darauf versuchen Auffassungen, die die religiöse Rede als Ausdruck ethischer Einstellungen oder einer existentiellen Auslegung des menschlichen Selbstverständnisses verstehen.^[16]

*R. B. Braithwaite*³⁶ geht davon aus, daß die ethischen Aussagen mit den religiösen das Schicksal der Unfalsifizierbarkeit teilen. Dennoch kann man den ethischen Aussagen nicht jeden Sinn absprechen, da sie tatsächlich verstanden werden. Die entscheidende Funktion ethischer Sätze sieht Braithwaite darin, daß sie, wenn sie angenommen werden, Ausdruck sind für die Absicht, unter bestimmten Umständen eine bestimmte Handlungsweise zu wählen. Allerdings ist nicht jeder Aus-

³⁴ *P. M. van Buren*, Reden von Gott in der Sprache der Welt (Übers. von The Secular Meaning of the Gospel), Zürich 1965, 92.

³⁵ Ebd. 95.

³⁶ *R. B. Braithwaite*, An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief (1955): J. Hick, The Existence of God, New York 1964, 229–252.

druck für eine Absicht ein ethischer Satz. Dazu ist erforderlich, daß die Absicht eine allgemeine Maxime ausdrückt oder die Folgerung aus einer solchen. So ist der ethische Satz Ausdruck der Annahme der Verpflichtung einer bestimmten Lebensweise.

Was ist nun der Sinn oder die Funktion religiöser Sätze? Braithwaite weist darauf hin, daß etwa im Christentum die Lebensweise des Gläubigen äußerst relevant ist für die Echtheit seiner religiösen Überzeugung: „An ihren Früchten werdet ihr sie erkennen.“

Nun meint Braithwaite, daß die Absicht, die christliche Lebensweise zu befolgen, nicht nur Zeichen der Echtheit der religiösen Überzeugung sei, sondern auch das Kriterium der Sinnhaftigkeit der religiösen Aussage. So könne etwa der typische Sinn der christlichen Sprache im Aufrufen von Intentionen gefunden werden, eine Lebensweise der Liebe zu befolgen.

Nun unterscheiden sich aber religiöse Sätze von ethischen darin, daß sie meist nicht in imperativer, sondern in indikativer Form auftreten. Sie haben die Form eines Berichtes über bestimmte Tatbestände oder der Erzählung von Begebenheiten. Die Funktion dieser Erzählungen bestehe aber nun nicht einfach darin zu beschreiben. Vielmehr werde durch die Vergegenwärtigung des Beschriebenen eine psychologisch äußerst wichtige Hilfe für die Ausführung der intendierten Lebensweise geboten. Der reine Erkenntniswert dieser Erzählungen sei dabei nicht von Bedeutung. Dennoch bleibe dabei eine Mitteilung und Diskussion solcher Erzählungen durchaus sinnvoll. Was nämlich dem einen hilft zur Durchführung des Lebensweges, zu dem er sich entschlossen hat, kann auch einem anderen, der einen ähnlichen Lebensweg beschreiten will, von Nutzen sein. Dabei habe sich bei den moralisch-theistischen Religionen für die Ausdauer in der Ausführung der religiösen Lebensweise eine Erzählung von großem psychologischem Wert erwiesen, nämlich die, daß man dabei Gottes Willen tue.

Den Aussagegehalt religiöser Sätze, der auf den ersten Blick objektiv anmutet, verstehen andere als Auslegung des Selbstverständnisses des Menschen oder seiner Überzeugung im Gewande objektiver Kategorien. So verweist D. M. MacKinnon³⁷ mit Recht darauf, daß man bei der Interpretation von Aussagen auf die Frage zurückgehen müsse, auf welche die Aussage eine Antwort geben wolle. MacKinnon verfolgt dies für Aussagen über den Tod und sucht die Anlässe in unserem Leben auf, die uns Antworten auf die Frage nach dem Tod suchen lassen. Allerdings meint er dann folgern zu müssen, daß etwa Aussagen über ein Leben nach dem Tod nicht dem beschreibenden Sinngehalt der dabei verwendeten Wörter gemäß aufzufassen seien, sondern als ein Weg, wie wir^[17] das klinische Ende des Menschen so ansehen, daß daraus nicht eine Relativierung der Bedeutung der menschlichen Person erfließe.

Nach P. Leon³⁸ besteht die Logik der religiösen Aussage darin, nicht,

³⁷ D. M. MacKinnon, *Death: New Essays in Philosophical Theology*, London 1963, 261–266.

³⁸ P. Leon, *The Meaning of Religious Propositions: The Hibbert Journal* 53 (1955). (Bericht nach F. Ferré).

wie die wissenschaftliche Aussage, ihren Sinn von der Beziehung zu Dingen und Vorgängen zu beziehen, sondern von ihrer Funktion für eine theozentrische Lebensweise. Die theozentrische Lebensweise bestehe im wesentlichen darin, daß der Mensch, der sich als endlich weiß, die Zusammenhänge seiner Existenz in der Welt mit „Staunen und Ehrfurcht“ annimmt. Die Funktion der Rede von Gott bestehe darin, dies zum Ausdruck zu bringen. Von da aus seien auch die Gottesbeweise zu interpretieren.

Bei *W. F. Zuurdeeg*³⁹ wird die religiöse Aussage noch enger mit der persönlichen Überzeugung des Glaubenden verknüpft. Grundlegend für seine Ansicht ist, daß religiöse Sätze einer Sprache der Überzeugung angehören, einer *convictional language*.

Aussagen der Überzeugung sind weder logisch-tautologisch noch philosophisch-analytisch noch empirisch-indikativ. Darum können sie auch nicht wissenschaftlich oder philosophisch begründet oder widerlegt werden. Dennoch beziehen sie sich auf die „Realität“, und zwar auf eine alles umfassende Realität.

Wenn jemand von etwas überzeugt ist – das Überzeugende wird *convictor* genannt und als Beispiele dafür wird auf Christus oder auf die Sache des Kommunismus verwiesen –, dann „sieht er das Leben in einer besonderen Weise, das heißt er sieht die Welt in einer Weise, die alles auf diesen Konviktor bezieht“⁴⁰. In der Sprache der Überzeugung kommt daher der oberste Wert, den jemand annimmt und von dem her er alles bewertet, zum Ausdruck.

Darum ist diese Sprache auch enger mit der Person verbunden, gründet tiefer in ihr als die wissenschaftliche Sprache. In der Sprache der Überzeugung drückt sich die Person aus, ja sie ist gewissermaßen die Person. Denn „die Sprache ist nicht nur die Einheit von Wort und Gedanken; sie ist die Einheit von Wort, Gedanken und Person. Sprache ist: der Mensch-der-spricht“⁴¹. Das ist auch der Grund, der verständlich macht, warum sich ein Mensch gegen Angriffe auf seine Sprache der Überzeugung zur Wehr setzt, als wäre es ein Angriff auf seine Person selbst.

Die religiöse Sprache ist eine derartige Sprache der Überzeugung. Aber nicht sie allein, auch die Sprache der Ethik. Während aber die ethische Sprache zuerst auf das menschliche Verhalten geht, bezieht sich die religiöse Sprache zunächst auf den Sinn des Ganzen. Von der religiösen Sprache wird weiter die theologische unterschieden. Auch sie bewegt sich im Bereich der Rede der Überzeugung, ist aber selbst nicht religiöse Sprache. Ihre Aufgabe ist es vielmehr, die religiöse Sprache einer bestimmten Gemeinschaft zu verbessern.

In allen diesen Versuchen der Deutung der Rede von Gott wird das existentielle Moment unserer Aussagen über Gott herausgestellt. Bei der gläubigen Annahme solcher Aussagen geht es nicht einfach ^[18] um eine

³⁹ *W. F. Zuurdeeg*, The Nature of Theological Language: The Journal of Religion 40 (1960) 1–8.

⁴⁰ Ebd. 2 (übers. v. Verf.).

⁴¹ Ebd. 2.

rein theoretische Schlußfolgerung. Der Weg zum Glauben ist eine Bekehrung. Ein volles Verständnis der religiösen Aussage könne daher nur in Hinblick auf diese gläubige Haltung erwartet werden. Eine von der Glaubensdimension des Menschen und von der Beantwortung der Sinnfrage des menschlichen Daseins absehbende Betrachtungsweise hat daher wenig Aussicht, ein rechtes Verständnis dieser Sätze zu gewinnen. Weiterhin trat hervor, daß nicht nur der Christ oder der Gläubige einer theistischen Religion eine solche letzte Überzeugung und Einstellung zum Sinn seines Lebens besitzt.

Auf diesem Punkt besteht vor allem auch *T. F. Torrance*⁴², der in einer an die dialektische Theologie erinnernden Sichtweise herauszustellen sucht, daß nur mittels des Glaubens die Philosophie sich selbst treu erhalten werden könne. Die Philosophie sei von ihrer eigenen Natur her immer auf dem Weg zu einer *dogmatischen Philosophie*, die darauf bestehe, eine einheitliche Interpretation der Wirklichkeit zu vollbringen, was unausweichlich Tatsachen übergehe oder verfälsche. Auf diese Weise kann sich die Philosophie selbst betrügen. „Hier ist es, wo der christliche Glaube eine wichtige Rolle spielen kann, der Philosophie zu helfen, sich selbst gegenüber kritischer zu sein. Andererseits kann eine wahrhaft kritische Philosophie einen großen Teil beitragen, indem sie dem Glauben hilft, reflexiver zu sein, und einem reflektierenden Glauben hilft, gläubiger zu sein“⁴³. Da es zur Natur des Menschen gehört, daß er sich je schon eine grundlegende Weltanschauung zu eigen gemacht hat, von der er sich nicht frei machen kann und welche sein Denken beherrscht, gibt es keine reine Neutralität. Nur wenn sich der Philosoph dessen bewußt wird, kann er wahrhaft kritisch sein. Damit wird herausgestellt, daß die Dimension der weltanschaulichen Frage, ohne welche die Rede von Gott nicht verständlich ist, nicht etwas erst neu zu Gewinnendes ist, sondern daß der Mensch sich immer bereits in diesem Bereich bewegt, wenn er dies auch nicht immer mit der nötigen Kritik tut.

In anderen Arbeiten, über die Ferré⁴⁴ berichtet, weist Torrance auf die Verwobenheit der Rede von Gott mit dem Leben der Gemeinschaft der Glaubenden hin. Ihren vollen Sinn erhalte unsere Rede von Gott aus der Selbstbezeugung Gottes. Dieses Wort Gottes über sich selbst sei jedoch nicht primär literarisches Wort, sondern die Person Jesu Christi. Das literarische Wort, auch das biblische, sei davon abgeleitet, als Ausdruck Christi, und könne in seiner Eigenart nur von der Inkarnation her verstanden werden. Dabei zeige die göttliche Natur Christi den Grund des Gehorsams, der diesem Wort geschuldet wird, und die menschliche Natur, wie dieses Wort bestimmt ist, vom Menschen aufgenommen zu werden. Dabei ist der Ruf zur gemeinschaftlichen Nachfolge in der Kirche integraler Teil dieses Wortes. So werde die Wechselbeziehung zwischen persönlichem Wort Gottes, geschriebenem Wort und gesprochener Verlautbarung in der Kirche sichtbar. Ohne kirchliche Gemeinschaft und ihre Sprache könne das Wort von uns gar nicht erfaßt werden.

So ist auch systematische Theologie in Abtrennung von der Gemeinde der Gläubigen unmöglich. Die Aufgabe der Theologie ist selbst eine Funktion der Kirche, insofern nämlich der Kirche die „Kritik und Revision ihrer Sprache über Gott“ aufgegeben ist. So kann nur die Kirche die wahre Objektivität ihrer Sprache prüfen.

⁴² *T. F. Torrance*, Faith and Philosophy: The Hibbert Journal 47 (1948) 237–246.

⁴³ Ebd. 237 (übers. v. Verf.).

⁴⁴ *F. Ferré*, a.a.O. (Anm. 1), 80–85.

Diese Stellungnahmen haben wohl auf einige sehr interessante und wichtige Aspekte der religiösen Sprache verwiesen: Auf die Funktion von Glaubensüberzeugung, Glaubensquelle und Kirche ^[19] für die religiöse Sprache und damit auch für deren Verständnis. Ebenso auf die Bedenklichkeit vorschneller philosophischer Schlüsse, vor allem wenn sie eine negative Glaubenshaltung rationalisieren sollen.

Unzureichend scheint jedoch die Antwort auf die Frage zu sein, warum Aussagen über Gott indikative Form haben und den Anspruch erheben, sich auf Wirklichkeit zu beziehen und von dieser etwas zu behaupten. Wenn diese Behauptungen auch nur in Zusammenhang mit einer bestimmten Einstellung möglich und verständlich sein sollen, so faßt man diese Einstellung doch eher als Grund denn als Folge der in den Aussagen behaupteten Wirklichkeit auf. Darum kann man den Sinn der Rede von Gott nicht auf eine objektivierende Projektion subjektiver Haltungen reduzieren, ohne dabei den Sinn der religiösen Sprache, wie sie von den Gläubigen verstanden wird, zu verfälschen.

Damit hängt die Klärung einer stillschweigenden Voraussetzung zusammen, die bei einer weltanschaulichen oder religiösen Auseinandersetzung gemacht wird: daß es nämlich sinnvoll sei, sich über die Angemessenheit dieser oder jener letzten Einstellung kritisch Gedanken zu machen. Soll aber diese Voraussetzung geklärt und diese Klärung für die Verwendung der Rede von Gott fruchtbar gemacht werden, dann braucht es eine weiterführende Aufklärung der rationalen Eigenart dieser letzten Haltungen und ihres sprachlichen Ausdrucks.

Der Erkenntnischarakter der Rede von Gott

Wenn Sätze über Gott nicht als Ausdruck von Erkenntnis, sondern als Ausdruck einer Haltung oder Überzeugung angesehen werden, so wird dabei unter Erkenntnis wohl eine vom Typ der empirischen Naturwissenschaft verstanden. Heißt das aber, daß Aussagen über Gott überhaupt kein Erkenntnischarakter zukommt? Könnten die „Erzählungen“, von denen Braithwaite spricht, ihre psychologische Funktion ausüben, einen sittlichen Anspruch zu motivieren, wenn es sich dabei grundsätzlich nur um Fiktionen handelt?

Um den eigenartigen Erkenntnischarakter der Aussagen über Gott herauszustellen, wird nun versucht, die Funktionen der Rede von Gott in dieser Hinsicht noch genauer herauszuarbeiten, um dadurch zu einer Bestimmung ihres Sinnes und der Kriterien ihrer Beurteilung zu gelangen.

Weniger weit scheinen uns hier Versuche zu führen, die eine *besondere Erfahrung* postulieren. Allerdings leisten auch diese Versuche einen interessanten Beitrag. So

stellt sich H. H. Farmer⁴⁵ in seiner Analyse der Sätze über die Trinität von vornherein bewußt auf den Boden einer christlichen religiösen Erfahrung. Aussagen über Gott haben nach ihm nur von der lebendigen christlichen Gott-Begegnung Sinn. Aufgabe der Aussagen sei es, diese Erfahrung zu symbolisieren und dadurch die religiöse Erfahrung selbst zu stützen und zu nähren. Die Erfüllung dieser Funktion sei zugleich das Kriterium der Richtigkeit der ^[20]gewählten Symbole. Eine Beziehung zur gewöhnlichen Rede bestehe darin, daß „Liebe“ Gott nicht nur symbolisch, sondern im eigentlichen Sinn zukomme. Syntaktische Eigenheiten der Rede über Gott, wie etwa Paradoxien, seien von der Funktion dieser Rede her zu verstehen, Hörer und Sprecher auf die religiöse Erfahrungsquelle zu verweisen.

Nach E. L. Allen und J. J. C. Smart sei auch scheinbar argumentierende Rede, wie sie in Gottesbeweisen vorliegt, von dieser Funktion her zu verstehen. So liege der Sinn des oft abgelehnten ontologischen Arguments darin, die Einzigkeit des in der Gottesverehrung erfaßten Objektes herauszustellen. Der teleologische Beweis solle das religiöse Gefühl stärken und das kosmologische Argument dieses Gefühl verteidigen. Denn die Leugnung der Notwendigkeit Gottes würde das religiöse Verhalten auf den Kopf stellen.

Vielleicht kann man diese Auffassung in dem Sinn interpretieren, daß nach Meinung dieser Autoren die Gottesbeweise nicht Argumente seien, die beweisend zur Annahme Gottes führen sollen, sondern die vielmehr die Konsequenzen, welche sich aus der dem religiösen Verhalten innewohnenden Überzeugung für unsere Sicht der Welt ergeben, weiter entfalten.

Dadurch ist aber die „religiöse Erfahrung“ – die oft für sehr problematisch gehalten wird – noch nicht analysiert und damit auch noch nicht ihr Zusammenhang mit der gewöhnlichen Erfahrung geklärt. P. M. van Buren⁴⁶ weist wohl nicht ganz ohne Recht darauf hin, daß eine solche Trennung von religiöser und weltlicher Erfahrung besonders dem Verständnis der Bedeutung des Religiösen für das Leben des Gläubigen in der Welt unzutraglich sei. Daß aber eine solche Trennung nicht nötig sei, um die logische Eigenart der Sätze über Gott zu verstehen, dürfte sich aus den Untersuchungen von I. Ramsey, F. Ferré und G. D. Kaufman ergeben. Wenn das gelingt, dann ist es nicht mehr nötig, um den Zusammenhang zu wahren, wie van Buren nur die weltliche Erfahrung gelten zu lassen und die religiöse Aussage auf eine bestimmte Sicht dieser Erfahrungsgegebenheiten zu reduzieren, wobei diese Sicht durch die Begegnung mit Christus ausgelöst wird.

I. Ramsey⁴⁷ verbindet die Anliegen des Verweises auf religiöse Erfahrung, Bezug zur gewöhnlichen Sprache und Bedeutung der Einstellung, indem er auf ein Phänomen verweist, das er *cosmic disclosure* oder *religious disclosure* nennt.

Ramsey geht aus von bestimmten Situationen, in denen wir etwas plötzlich personal auffassen, während ein anderer, oder wir selbst zu anderer Zeit, diese Situation

⁴⁵ H. H. Farmer, *Revelation and Religion*, London 1954 (Bericht nach F. Ferré).

⁴⁶ A.a.O. (Anm. 34), 93f.

⁴⁷ I. T. Ramsey, *Christian Discourse*, London 1963.

als einen unpersönlichen Zusammenhang beschreiben. Wo sonst nur eine unpersönliche „Ich-Es-Beziehung“ gesehen wird, offenbart ein anderer Gedankenzusammenhang die neue Gestalt einer „Ich-Du-Gegenüberstellung“. Eine solche Situation ist daher ihrem empirischen Gehalt nach – im Sinne einzelwissenschaftlicher Empirie verstanden – nicht verschieden von der gewöhnlichen, weltlichen Erfahrung. Insofern aber ein neuer Gedankenzusammenhang zum Tragen kommt, durch den diese Situation in einem neuen Sinn verstanden wird, liegt hier der Bezug auf eine bestimmte Einstellung, Haltung, einen *Blik* vor, wenn man will.

Für diese Haltung, in der sich das Gegebene plötzlich in einer neuen und persönlichen Weise erschließt, gibt Ramsey weitere Kennzeichen an. Zunächst ist hier wichtig das Moment der Spontaneität der Einsicht. Diese Einsicht wird empfunden als etwas, das über einen hereinbricht. Es fallen einem gleichsam ^[21] die Schuppen von den Augen und man versteht neue Zusammenhänge. Darum wohl wird dies von Ramsey eine *disclosure*, Enthüllung, Eröffnung, ein Sich-Erschließen genannt.

Weiters ist es kennzeichnend, daß der Bezugspunkt der Zusammenhänge, die einem da aufgegangen sind, nicht eingeschränkt ist auf eine bestimmte Gestalt raumzeitlicher Vorgänge, sondern alles umfaßt. Das legt die Bezeichnung *cosmic disclosure* nahe, kosmische Erschließung.

Schließlich ist die Haltung, in deren Zusammenhang diese Einsicht aufbricht, so, daß sie verglichen werden kann mit dem Angesprochenwerden durch eine Person, die einen zu einer persönlichen Stellungnahme aufruft. Dabei erfaßt diese Stellungnahme die Tiefe der Person, sie betrifft ihre letzten Wertungen und erhebt den Anspruch, daß wir diesen Wertungen gegenüber Verantwortung übernehmen, uns dieser Verantwortung bewußt werden und in diesem Sinne neu zu uns selbst kommen. Wegen dieses nicht nur allumfassenden, sondern auch personalen Zuges meint Ramsey, daß man sagen kann, hier erschließe sich Gott. Darum nennt er dies auch *religious disclosure*, religiöse Erschließung.

Die religiöse Sprache ist nun dadurch gekennzeichnet, daß sie in solchen Erschließungen gründet und sie zum Ausdruck bringt. Mit wissenschaftlicher Sprache oder mit der Sprache der gewöhnlichen Erfahrung sei dies nicht möglich. Wie aber kann die religiöse Sprache diese Funktion erfüllen?

Der Zusammenhang mit der gewöhnlichen Sprache und ihrem Sinn wird dadurch gewahrt, daß man das in der gewöhnlichen Sprache Ausgedrückte als „Modell“ verwendet. Darum kommen auch in der religiösen Sprache Worte vor, die aus dem Alltag vertraut sind. Sie sind jedoch nur von ihrer Beziehung zur religiösen Erschließung her als Ausdrücke der religiösen Sprache zu verstehen.

Damit die gewöhnlichen Ausdrücke, wenn sie in Sätzen über Gott verwendet werden, nicht mißverstanden werden, müssen sie als Modelle gekennzeichnet werden. Das geschieht durch Ausdrücke, die Ramsey *qualifiers*, Qualifikatoren nennt. Als Beispiele führt er an „unendlich“, „vollkommen“, „All-“, oder auch „jenseits“, „zuinnerst“.

Diese Ausdrücke haben von sich aus keinen bestimmten Inhalt. Ihre Aufgabe ist es, sich als Operatoren auf die Modelle auszuwirken und dadurch auf jenen Sinn hinzudeuten, der durch die entsprechende kosmische Erschließung zugänglich wird. So nimmt die Rede über Gott ihre „Modelle von Kontexten, welche die Qualifikatoren bearbeitet haben, um Erschließungen zu gewinnen. Aber man muß immer

bedenken, daß die Theologie nicht auf ihre Modelle begrenzt und eingeschränkt werden kann, ohne irreligiös und unzutreffend zu sein⁴⁸. „Der verlässlichste Kontext für Gott wird der sein, der Reibungen mit anderen wohlbegründeten Redeweisen über das Universum meidet, der zu Äußerungen führt, die nachträglich verifiziert werden und der ein solcher Kontext ist, der in seiner Gesamtheit der einfachste, widerspruchsfreieste und am meisten umfassendste und zusammenhängendste Ordnungsplan des Universums ist“⁴⁹.

In dieser Auffassung sieht Ramsey eine Verallgemeinerung der Analogielehre von Thomas von Aquin – nur meint Ramsey, daß seine Auffassung weniger von einer Hintergrund-Metaphysik abhängt.

Dieser Versuch, den Erkenntnischarakter der Rede von Gott zu deuten, wurde unter verschiedenen Aspekten weitergeführt. Während der Logische Empirismus, der an der Analyse der mathe^[22] matischen und empirischen Naturwissenschaften interessiert war⁵⁰, alle Sätze, die nicht entweder rein logisch oder empirisch verifizierbar sind, einfach als „emotional“ abtun und für irrelevant erklären konnte, weist F. Ferré⁵¹ darauf hin, daß diese grobe Einteilung nicht genügt, wenn man andere Sprechweisen untersuchen will. Dann müssen die Funktionen jener Sprache, die nicht vom Typ einzelwissenschaftlicher Erkenntnis ist, genauer differenziert werden. Durch diese genauere Analyse soll jenes Element berücksichtigt werden, das in der Diskussion immer wieder aufgetreten ist und das für die Funktion der Rede von Gott wesentlich zu sein scheint, nämlich eine Sinndeutung des Ganzen zu geben und eine personal entscheidende Einstellung zu fordern. Ferré entwickelt dazu den Begriff des *responsiven Symbols*⁵².

Nach Ferré kann die sonst einfach „emotional“ genannte Bedeutung eines Wortes oder Ausdrucks eine reaktive oder eine responsive sein. Die *reaktive* Bedeutung eines Ausdrucks ist durch relativ oberflächliche Erfahrungen bedingt, durch sprachliche Gewohnheiten und Assoziationen, die sich im Laufe der Zeit bilden und auch wandeln können und die eine emotionale Färbung der Sprache zur Folge haben. Diese emotionale Komponente der Sprache ist übrigens keineswegs ausschaltbar. Jedoch ist sie manchmal irreführend, oft wiederum durchaus berechtigt. Daher erfordert sie eine besondere Kritik⁵³, die prüft, ob die durch den emotionalen Gehalt geweckten Vorstellungen und Tendenzen dem Aussagegehalt entsprechen oder ihn verdunkeln.

Ausdrücke mit *responsiver* Bedeutung sind hingegen Symbole, die nicht bloß mittels bedingter Reflexe bestimmte Reaktionen auslösen, sondern die eine personale Antwort erfordern. Sie sind in einer tieferen Dimension der Erfahrung begründet, die aber wesentlich zum Menschen gehört. Sie mag verbunden sein mit Nah-

⁴⁸ Ebd. 80 (übers. v. Verf.).

⁴⁹ Ebd. 82.

⁵⁰ I. M. Bocheński, a.a.O. (Anm. 9), 100.

⁵¹ F. Ferré, Is Language about God fraudulent?: The Scottish Journal of Theology 12 (1959) 337–360 353.

⁵² F. Ferré, a.a.O. (Anm. 51), 354–358.

⁵³ M. Black, Critical Thinking, New York 1955, 177.

rung, Sexualität, Geburt, Tod, Einsamkeit, Freude, Unerfülltheit, Ehrfurcht und ähnlichem. Die responsiven Symbole haben direkte Relevanz für tiefe und allgemeine Triebfedern unserer Motivation und Lebensgestaltung. Bei der Konfrontierung mit diesen Symbolen wird darum die Stellungnahme der Person zu diesen allgemeinen Lebensfragen aufgerufen. Darin liegt die Kraft dieser Symbole.

Diese responsiven Symbole werden nicht einfach willkürlich erzeugt, sondern eher „geschaffen“, gewöhnlich in einem schweren Ringen des menschlichen Geistes. Ihr Auftreten in der Geschichte ist darum nach Ferré nicht einfach rational ableitbar.

Weil die responsive Bedeutung nicht eine äußere, durch Konditionierung gegebene ist, sondern eine innere, welche direkt die gemeinsame menschliche Erfahrung berührt, darum kann eine positive Antwort des Menschen auf diese Symbole die Gesamthaltung des Menschen zur Welt prägen. In diesem Sinne ist in diesen Symbolen eine implizite Wertordnung verkörpert, welche die Einstellung des Menschen sowohl zum normalen Fluß des Lebens als auch zu Krisen des Lebens bestimmt. Darum könne man solche Symbole mit responsiver Bedeutung auch *organisierende Bilder* nennen.

Wichtig scheint uns nun, daß Ferré diese responsiven Symbole nicht einfach in einem irrationalen Bereich ansiedelt, sondern daß er eine rationale Kritik dieser Symbole für möglich und angebracht hält. Maßstab für die Beurteilung und verantwortliche Übernahme^[23] solcher Symbole ist die Funktion, die sie im menschlichen Leben ausüben. Aus dieser Funktion ergeben sich Forderungen an diese Symbole. Der Grad der Erfüllung dieser Forderungen dient als Kriterium der Beurteilung der Symbole. Diese Forderungen sind:

1. Angemessenheit (*appropriateness*). Einige organisierende Bilder haben größere inklusive Relevanz, das heißt sie betreffen einfacher und ungezwungener mehr Fragen, die das Leben stellt.

2. *Responsive Wahrheit* (die nicht tautologische oder empirische Wahrheit ist). Sie wird verglichen mit jener „Wahrheit“, die man intuitiv in Kunstwerken erfassen kann und die man ihnen zuschreibt. Sie kann erläutert werden als Grad der Fähigkeit, unsere Erfahrung der Welt, des Lebens und seiner Probleme zu erhellen.

3. Unausweichlichkeit (*inevitability*). Darunter wird die Notwendigkeit verstanden, daß wir bestimmte Symbole annehmen, wobei allerdings betont wird, daß ein organisierendes Symbol nie eine „sichere Sache“ sein kann. Ferré weist noch darauf hin, daß man bei der Beurteilung von Symbolen nach ihrer Wirkung auf das Leben von jenen Momenten ausgehen muß, in denen diese Wirksamkeit möglichst vollkommen war.

Diese Kriterien erinnern an die Forderungen, die Ramsey an den Kontext der Rede von Gott gestellt hat. Ferré³⁴ hatte dabei vor Augen, einen Gedanken von I. Crombie weiter zu entfalten, wonach die Funktion der Glaubensvorstellungen, die Welt im Licht dieser Vorstellungen

³⁴ F. Ferré, *Language, Logic and God*, New York 1961, 145, 159f.

besser verstehen zu können, eine rationale Rechtfertigung für sie abgeben kann.

In dieser Richtung suchte erst vor kurzem *G. D. Kaufman*⁵⁵ den Sinn der Sätze über Gott zu klären. Auch er geht zunächst von der Frage aus, welche Funktion diese Rede zu erfüllen beabsichtigt und untersucht dann die Weise, wie diese Funktion erfüllt werden kann.

Die Rede von Gott „erscheint einerseits im Kontext des menschlichen Spürens von Begrenzung, Endlichkeit, Schuld und Sünde und andererseits seiner Frage nach Sinn und Wert oder Bedeutung seiner selbst, seines Lebens und seiner Welt“⁵⁶. „Als ein Seiendes, das in einer Welt symbolischer Bedeutungen (das heißt, das ein sprechendes Seiendes ist) und Werte (das heißt, das ein sich entscheidendes und handelndes Seiendes ist, das eine Wahl zwischen Alternativen trifft) lebt, fragt der Mensch nach Sinn und Wert seiner eigenen Existenz“⁵⁷. Wird dieser Frage nicht ausgewichen, so führt sie dazu, das letztlich Begrenzende zu vergegenwärtigen. Das geschieht in Anschluß an eine oder mehrere der typischen Erfahrungen der Grenze, die als Modelle verwendet werden für die Vergegenwärtigungen des Begrenzenden. Spielt dabei die Erfahrung der Begrenzung durch andere Personen eine entscheidende Rolle, wird also das Begrenzende nach dem Modell personaler Beziehungen gedacht, dann gelangt man zu einem Gottesbegriff. „Rede über Gott erscheint, wenn die letzte Grenze ver⁽²⁴⁾standen wird in Analogie zu der Erfahrung persönlichen Begrenztwerdens, wie es im Umgang und Zusammenwirken mit anderen persönlichen Willen bekannt ist“⁵⁸. „Wenn ein persönlich Begrenzender die analoge Grundlage für das Verständnis der letzten Grenze ist, resultiert eine Lehre von Gott. Die letzte Grenze wird dann in quasi-personalen Ausdrücken aufgefaßt, die sehr entscheidend mittels Begriffen verstanden werden, die ursprünglich einer Sprache entstammen, die verwendet wird, wenn man sich mit interpersonaler Erfahrung beschäftigt“⁵⁹. Wird Gott so aufgefaßt, dann „kann Gott nicht identifiziert werden mit dem, was für unsere Erfahrung oder in ihr zugänglich ist, nicht einmal mit der letzten Grenze unserer Erfahrung; eher muß diese Grenze aufgefaßt werden als Mittel, durch welches uns Gott begegnet (wie Geräusche und Gesten Mittel sind für endliche Personen), wobei Gott selbst aufgefaßt wird als die dynamisch wirkende Realität jenseits der Grenze“⁶⁰.

Auf diese Weise distanziert sich Kaufman von jenen reduktionistischen Versuchen, die den Sinn der Rede von Gott einschränken wollen auf jene Erfahrungsgrundlagen oder menschlichen Haltungen, die wir in einer Reflexion auf unsere Rede von Gott als mit dieser verbunden feststellen können – einer Versuchung, der das reflektierende Denken leicht erliegt.

⁵⁵ *G. D. Kaufman*, On the meaning of „God“: The Harvard Theological Review 59 (1966) 105–132.

⁵⁶ Ebd. 109 (übers. v. Verf.).

⁵⁷ Ebd. 111.

⁵⁸ Ebd. 122.

⁵⁹ Ebd. 124.

⁶⁰ Ebd. 126f.

Die ontologische Relevanz der Rede von Gott

Häufig wird eine „eigentliche“ Repräsentation von einer nur „symbolischen“ Ausdrucksweise unterschieden. Dadurch wird die in den Symbolen vollzogene Erkenntnis abgewertet. Von da aus könnte der Eindruck entstehen, eine Interpretation der Rede von Gott, welche die Aufmerksamkeit auf die Modelle lenkt, von denen her diese Rede ihr Vokabular bezieht, oder welche Aussagen von Gott im Sinn responsiver Symbole deutet, die eine Stellungnahme des Menschen herausfordern, betrachte die Rede von Gott nicht als erkenntnishaltig und darum auch nicht als ontologisch relevant.

F. Ferré⁶¹ macht es sich zu einem besonderen Anliegen, diesem Mißverständnis vorzubeugen. Er sucht zu zeigen, daß die responsiven Symbole und die in diesem Sinn interpretierte Rede von Gott nicht als symbolistisch in einem abwertenden Sinn aufgefaßt werden dürfen.* Die Verwendung von Symbolen ist nicht ein Hindernis, sondern gerade der Weg, auf dem wir Wirklichkeit erkennen. Und wenn es auch in der Reflexion möglich sein mag, das mittels dieser Symbole Erkannte begrifflich weiter zu entfalten, so beziehen die dabei verwendeten Begriffe ihren Sinngehalt vom Symbolverständnis.

Bei der Erklärung der responsiven Symbole als organisierender Bilder hatte Ferré vor allem die Funktion dieser Symbole für den Benutzer dieser Symbole vor Augen, also einen pragmatischen Aspekt⁶². Das besage aber keineswegs, daß die Wirklichkeit von dem verschieden sein müsse, was diese Symbole suggerieren. Vielmehr seien diese Symbole gerade das Medium, in dem wir die Wirklichkeit erfassen.^[25]

Man kann zwar verschiedene Klassen von Tatsachen unterscheiden. Für alle diese gelte jedoch, daß sie als erkannte und sprachlich gefaßte nicht einfach „gegeben“ sind, ohne Beziehung zum Geist. Hier ist zu bedenken, was Hare über die Bedeutung des *Blik* sagt. Ohne *Blik* gibt es auch keine naturwissenschaftlichen Tatsachen. Es darf eben nicht übersehen werden, daß gerade durch den menschlichen Geist das Mittel geschaffen wird, in dem wir die Wirklichkeit sprachlich fassen und erkennen können. Hier wird mit dem theoretischen Element unserer Wirklichkeitskenntnis Ernst gemacht.

Zur Verdeutlichung diskutiert Ferré, wie im Alltagsleben, in der Wissenschaft und in der Metaphysik von „Tatsachen“ gesprochen werden kann. Bedeutsam ist dabei, daß Ferré auch für metaphysische Gedankensysteme, in denen die metaphysischen Tatsachen ihren Platz haben, bestimmte Kriterien zur Beurteilung angibt. Auch hier werden die Kriterien wieder von der Funktion dieser Systeme her gewonnen. Metaphysische Systeme werden dabei als Begriffsgefüge aufgefaßt, deren

⁶¹ F. Ferré, a.a.O. (Anm. 54), 159–166.

* [Im Original: 'dürfe', Anm. d. Hg.]

⁶² „Pragmatisch“ wird hier verstanden gemäß der Gliederung der Semiotik als abstrakter Zeichentheorie in Syntax, Semantik und Pragmatik. Die Syntax untersucht die strukturellen Beziehungen der Zeichen untereinander, die Semantik berücksichtigt die Beziehung der Zeichen auf das Bezeichnete und die Pragmatik schließt auch die Beziehung auf die Benutzer der Zeichen in die Untersuchung mit ein.

Grundbegriffe aus dem dem Menschen Begegnenden herausgearbeitet wurden, um von solchen Modellen aus alle Gegebenheiten in Zusammenhang zu bringen. Funktion der Metaphysik ist dann wesentlich die begriffliche Synthese des Vielfältigen. Die Art, wie die Metaphysik vereinheitlicht und erklärt, ist allerdings verschieden von der Art, in der die Naturwissenschaft dies erstrebt. Während die Naturwissenschaft Theorien aufstellt, die präzise Voraussagen gestatten, geht es in der metaphysischen Erklärung um eine Vereinheitlichung des Gegebenen, die eine Orientierung für letzte Stellungnahmen des Menschen geben soll.

Zur Beurteilung metaphysischer Systeme werden folgende *Kriterien* vorgeschlagen⁶³: Als innere Kriterien: 1. Widerspruchsfreiheit (*consistency*), da logische Widersprüche ein begriffliches System zerstören würden. 2. Einheitlichkeit (*coherence*) des begrifflichen Schemas, so daß es zwischen den Grundprinzipien des Systems keine Zusammenhanglosigkeit gibt. Diese Forderung ergibt sich aus der Eigenart der gesuchten metaphysischen Erklärung. Dagegen verstoße etwa der kartesianische Dualismus von Geist und Körper. Als äußere Kriterien: 3. Anwendbarkeit auf die Erfahrung. Wie jedes begriffliche Schema (theoretische Sprache), so muß auch ein metaphysisches System in seiner Weise *relevant für die Erfahrung* sein, die natürlich und ohne Verzerrung metaphysisch erklärt werden soll. 4. Umfassendheit, das heißt: Anwendbarkeit auf *alle Erfahrung*. Auch das ergibt sich aus dem Ziel der metaphysischen Erklärung: das metaphysische Begriffsschema muß alle Erfahrung mit seinen Schlüsselbegriffen zu interpretieren gestatten, ohne Gegebenheiten auszuschalten oder „wegzuerklären“.

Diese Kriterien erinnern zunächst an die oben angeführten Kriterien zur rationalen Beurteilung organisierender Bilder und auch an die von Ramsey erwähnten Forderungen für den passenden Kontext der Rede von Gott. Die Unterschiede dürften sich daraus ergeben, daß diese Kriterien auf eine Beurteilung von begrifflichen Systemen zugeschnitten sind.

Formal kann man die begriffliche Synthese wohl als eine theoretische Sprache betrachten. Sie ist in mehrfacher Weise auf die Erfahrung bezogen und von ihr aus überprüfbar. Bezüglich der Bildung der Begriffe wird von der menschlichen Erfahrung ausgegangen. Diese Erfahrung läßt nach einer metaphysischen Erklärung suchen. Für die Begriffe, in denen diese Erklärung formuliert wird, dient aus der Erfahrung Bekanntes als Modell. Die Eigenart der Begriffe der theoretischen Sprache, in der von Gott gesprochen wird, ist gekennzeichnet^[26] durch die Regeln der Analogie, die verhindern sollen, daß der durch die Aufnahme der Worte in den Kontext der theoretischen Sprache geschehene Sinnwandel übersehen wird, der sich aus der Forderung ergibt, daß diese Sprache und ihre Begriffe eine metaphysische Erklärung bieten sollen. Ihre Rechtfertigung erhalten die Aussagen der theoretischen Sprache durch ihre Funktion, eine adäquate metaphysische Erklärung des Erfahrbaren im Sinne der obigen Kriterien zu bieten. Die inneren Kriterien betreffen Forderungen für diese theoretische Sprache, die äußeren Kriterien für ihre empirische Relevanz, für ihre Fähigkeit, die totale Erfahrung tatsächlich metaphysisch zu erklären.

⁶³ F. Ferré, a.a.O. (Anm. 54), 162f.

Dieses Schema paßt zu der von *I. M. Bocheński*⁶⁴ vorgeschlagenen Auffassung von der Weise der Rechtfertigung religiöser Aussagen. Nach ihm wird der wesentliche Gehalt einer Religion in Form einer *religiösen Hypothese* als Erklärungsansatz für die konkrete menschliche Erfahrung angenommen. Durch den Grad, in dem diese Hypothese sich als fähig erweist, eine metaphysische Erklärung zu geben, wird sie rational bestätigt. Dadurch sieht sich der Mensch berechtigt, diese metaphysische Erklärung anzunehmen und sich deshalb auf den Boden des Glaubens zu stellen. Allerdings erhält durch diese tatsächliche Annahme des Glaubens der Glaube für den Glaubenden eine wesentlich höhere Gewißheit. Auch in unserem direkten Bezug zu anderen menschlichen Personen nehmen wir manches mit Recht für gewiß an, obwohl man in einer Reflexion über diese zwischenmenschliche Beziehung nicht eine so hohe Sicherheit oder Wahrscheinlichkeit begründen kann, wohl aber die Vernünftigkeit, dem anderen Glauben zu schenken. Indem man aber dem anderen Glauben schenkt, wird für den Glaubenden die Wahrscheinlichkeit des Geglaubten größer.

Vergleicht man die Auffassung mit einer in der *Scholastik* gängigen, dann ergeben sich interessante Parallelen. Wir wollen dabei von naheliegenden Parallelen zur *Ana-lysis fidei* absehen und uns auf die *natürliche Gotteserkenntnis* beschränken.

So wird etwa vertreten, Gott könne zunächst nur als letzter Grund der dem Menschen erfahrenden Wirklichkeit erkannt werden. Die ontologischen Zusammenhänge, in denen „letzter Grund“ expliziert wird, werden durch Reflexion über das gegebene Seiende und Einsicht in notwendige Zusammenhänge der dabei erarbeiteten Momente am Seienden aufgewiesen. Es wird auch betont, daß eine solche Untersuchung ein anderes Formalobjekt, einen anderen Gesichtspunkt der Betrachtung und damit eine andere Einstellung erfordert, als etwa eine naturwissenschaftliche Erklärung der erfahrenden Wirklichkeit. Dieses Formalobjekt gestattet auch, einen Zusammenhang zwischen Sein und Wert im Sinn der scholastischen Transzendentalienlehre aufzuweisen. So ist es verständlich, daß sich aus einer solchen Erkenntnis Gottes auch Verpflichtungen für den Erkennenden ergeben, die seine Person zutiefst betreffen. Weitere Prädikate, die diesem „letzten Grund“ zugesprochen werden, sind genommen aus der menschlichen Erfahrung, erhalten aber bei der Übertragung auf den „letzten Grund“ eine Sinnverschiebung, die sich aus ontologischen Zusammenhängen folgern läßt: Begrenzung und Unvollkommenheit sind zu negieren, Bestimmungen, die keine seinsmäßige Begrenzung zur Folge haben, sind zu affirmieren.

So übernimmt die theoretische Sprache mit ihrer metaphysisch erklärenden Funktion die Aufgabe, die in der Scholastik die Ontologie ausübt. Will man die Parallele weitertreiben, dann müßte man annehmen, daß die Funktion, welche die synthetischen Urteile apriori erfüllen, also die Aussagen, die notwendige Zusammenhänge von Momenten am Seienden ausdrücken, nun von der theoretischen Sprache übernommen wird, in welcher sich die letzte Sinnfrage des Menschen ausdrückt und ausdrücken muß, soll sie einer kritischen Klärung zugänglich gemacht werden. Damit ist man aber einer Auffassung sehr nahe gekommen, die Vertretern einer transzendentalen Methode⁶⁵ vertraut ist, daß nämlich die Ontologie und Metaphysik in ihren wesentlichen Teilen eine Ent-^[27]faltung des Verständnisses ist, das der Mensch hat, wenn er fragt, urteilt, spricht, handelt.

Woraus ergibt sich nun die ontologische Relevanz von solchen Sym-

⁶⁴ *I. M. Bocheński*, a.a.O. (Anm. 1), 148–155.

⁶⁵ Vgl. dazu *O. Muck*, Die transzendentalen Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart, Innsbruck 1964.

bol- und Begriffssystemen? Wahrheit und ontologische Relevanz der Rede von Gott in religiöser, theologischer und metaphysischer Sprache sind als notwendiger Grund dafür anzusehen, daß die betreffenden Symbol- oder Begriffssysteme ihre Funktion erfüllen, den angegebenen Kriterien genügen. Weil eben in dem einen Modell und Symbolsystem die Wirklichkeit adäquater erfaßt wird, darum genügt dieses Modell den Kriterien besser als ein anderes Modell.

Wir können das vielleicht so deuten: Damit eine Aussage ontologisch relevant ist, muß sie in einem System, das sich auf die totale Erfahrung bezieht, einer metaphysischen Erklärung dienen. Was wir mit den ontologischen Ausdrücken und damit wohl auch mit der Frage nach der ontologischen Relevanz meinen, hat nur in solchen Systemen einen Sinn. Denn der Begriff der ontologischen Relevanz ist selbst ontologisch. Dazu kommt die Unausweichlichkeit, daß wir derartige metaphysische Erklärungsversuche anstellen müssen, Versuche der Vereinheitlichung der Mannigfaltigkeit des uns Begegnenden, mit dem Ziel einer theoretischen und wertmäßigen Orientierung. Die Frage ist nur die, ob wir dies genügend kritisch tun. Bei dieser Kritik sind jedoch die bereits angegebenen Kriterien von entscheidender Bedeutung. Insofern darum eine Auffassung diesen Kriterien genügt, manifestiert sich darin die Wirklichkeit, ist diese Auffassung ontologisch relevant.

Die Ansicht, es handle sich dabei nur um Symbole im abwertenden Sinn – die also keine ontologische Relevanz haben –, würde nichts anderes bedeuten, als daß diese Symbole keine adäquate metaphysische Klärung bieten. Das würde aber gegen die Voraussetzung verstoßen, daß die Adäquatheit der Erklärung durch die Kriterien erwiesen sei. Mit anderen Worten: Wir könnten gar nicht sinnvoll die Frage nach ontologischer Relevanz stellen, wenn es nicht zuträfe, daß Symbole oder Systeme, welche eine adäquate metaphysische Erklärung der totalen Erfahrung im oben angegebenen Sinn bieten, ontologisch relevant wären⁶⁶.

Ein Rückblick auf die Diskussion, in die wir einen Einblick vermitteln wollten, dürfte folgendes zeigen: Unsere menschliche Rede von Gott, sei diese nun religiös, theologisch oder metaphysisch, ist nicht von der Art einzelwissenschaftlicher Sprache. Es wäre aber ein Mißverständnis, wollte man daraus folgern, sie verkörpere keine Erkenntnis. Nur ist diese Erkenntnis wesentlich verknüpft mit Stellungnahmen des Sprechenden⁶⁷, von denen nicht abgesehen werden kann, soll die Rede von Gott nicht ihren Sinn verlieren. Diese Stellungnahmen sind aber auch nicht willkürlich. Denn einerseits kann der Mensch eine diesbezügliche Stellungnahme nicht umgehen, andererseits lassen sich Kriterien für eine rationale Kritik einander konkurrierender derartiger^[28] Stel-

⁶⁶ Dieses Problem ist ähnlich einem in der Auseinandersetzung um die transzendente Methode diskutierten: ob nämlich eine transzendente Deduktion ontologische Relevanz habe oder nur eine subjektive Notwendigkeit aufweise. Vgl. dazu O. Mack, a.a.O. (Anm. 65) und *ders.*, Apriori, Evidenz und Erfahrung: Gott in Welt I (Festgabe für Karl Rahner), Freiburg 1964, 85–96. [hier: 213–224]

⁶⁷ Dies steht parallel mit der in der christlichen Philosophie und katholischen Theologie vertretenen Freiheit der Gewißheit der Gotteserkenntnis und des Glaubens.

lungnahmen angeben. Der Sinn der Rede von Gott ist dabei nicht zu reduzieren auf einzelne Momente, die bei der Analyse dieser Sprache aufgedeckt werden und von Bedeutung sind: eine persönliche Einstellung (*Blik*); Ausdruck des Selbstverständnisses der Person und ihrer Überzeugung; Bezug auf die in einer religiösen Gemeinschaft anerkannten Autoritäten; Ausdruck und Weckung des religiösen Erlebnisses; Erfahrungen, die für diese Rede relevant sind; die Funktion, bestimmte Lebensprobleme zu meistern oder eine metaphysische Erklärung der totalen Erfahrung zu geben.

Der Weg zum Verständnis der menschlichen Rede von Gott muß alle diese Momente mitberücksichtigen. Durch sie wird auch die Lebensform gekennzeichnet, in der diese Rede ihren Sitz hat. Und zur ausdrücklichen Klärung von auftretenden Problemen mag das Verweisen auf einige oder alle dieser Momente und die Analyse des Problems unter diesen Gesichtspunkten hinreichend sein. Insofern eine derartige reflexive Klärung Aufgabe von Theologie, Metaphysik und Sprachanalyse ist, kann man sich dort für eine Klärung des Sinnes der Rede von Gott auf diese Momente beschränken. Dennoch ist damit nicht voll erfaßt, worüber man reflektiert, was man versteht, wenn man von Gott spricht. Darum strebt dieses Verständnis immer wieder danach, durch weitere sprachliche Formulierungen zu verdeutlichen, was gemeint ist, wobei diese Formulierungen nicht der Reflexion über die Rede von Gott angehören, sondern selbst Rede von Gott sind. Dies dürfte ein Grund des Gegensatzes zwischen einer *direkten* Verwendung der Rede von Gott sein, die als solche nicht auf das in der kritischen Reflexion intersubjektiv Nachweisbare beschränkt ist und meint, durch diese Reflexion mißverstanden und nicht voll genug erfaßt zu werden, und der kritischen *Reflexion* auf diese Rede. Diese Reflexion, wie sie etwa in der Sprachanalyse verkörpert ist, ist zwar fähig, Probleme aufzuklären, die sich bei der direkten Verwendung der Rede von Gott ergeben, und dazu wohl auch notwendig. Sie ist aber nicht fähig, diese Rede zu ersetzen.