Gott und die Rede von Gott Edmund Runggaldier

Einleitung

In seinem letzten Buch "Philosophie als Kulturpolitik" plädiert R. Rorty für die Ersetzung der Frage nach der Existenz Gottes durch die Frage nach der kulturellen Erwünschtheit des Redens über Gott. (Rorty 2008, 52) Rorty beruft sich dabei auf einen Wandel der Einstellungen der Menschen seit der Aufklärung: "Anstatt zu fragen, ob Gott existiert, haben die Menschen in den letzten Jahrhunderten zu fragen begonnen, ob es eine gute Idee ist, weiter über ihn zu reden, und welchen menschlichen Zwecken dieses Reden dienen könne. Kurz, sie haben zu fragen begonnen, welchen Nutzen der Gottesbegriff für die Menschen haben könne." (Ibid. 37)

Rortys Plädoyer folgt aus seinem kulturpolitischen Desiderat: Gute Kulturpolitik solle darin bestehen, Veränderungen im Gebrauch unserer Wörter und entsprechender Forschungsarbeiten vorzuschlagen, um Toleranz zu fördern und das Gespräch unter den Bürgern fruchtbarer zu machen. Um beispielsweise rassistische Tendenzen zu überwinden, solle man die Rassenterminologie vermeiden: "Wenn wir sagen, … die Weißen sollten aufhören, Schwarze 'Nigger' zu nennen, praktizieren wir Kulturpolitik. Denn wenn diese Sprachgewohnheiten aufgegeben werden, nützt das unserem gesellschaftspolitischen Ziel, den Grad der Toleranz bestimmter Menschengruppen gegenüber anderen zu steigern." (Ibid. 15)

Dasselbe gelte für die Rede von Gott: "Mit 'Gott' verhält es sich ebenso wie mit 'Rasse'. […] Anstatt über den Schöpfergott können wir (wie die Physiker) über den Urknall reden." (Ibid. 24) Wir können – so Rorty – "…über Konsens unter idealen Kommunikationsbedingungen reden anstatt über den göttlichen Willen. Wenn wir über die Zukunft der Menschheit reden, können wir (wie Marx) über eine weltlich verstandene Sozialutopie reden anstatt über das Jüngste Gericht." (Ibid.)

Was ist von einem derartigen kulturpolitischen Standpunkt zur Rede von Gott zu halten? Nehmen wir um der Argumentation willen an, die Gott und die Rede von Gott

153

von Rorty vorgeschlagenen Ersetzungen der Redewendungen, die direkt oder indirekt Gott erwähnen, würden uns in unserer sozialpolitischen Kompetenz weiterführen und einen größeren Beitrag für unsere individuelle sowie gesellschaftliche Entfaltung leisten. Die religiös Gläubigen sowie die überzeugten Theisten würden sich dennoch dagegen sträuben, denn die Ersetzungen entsprächen ganz und gar nicht ihren Redeintentionen. Die Rede vom Schöpfergott setzt in ihren Augen voraus, dass es Gott gibt und dass sie von Ihm reden, wenn sie die Entstehung des Kosmos auf Seine Schöpfertat zurückführen. Wenn religiöse Menschen von Gott sprechen, so haben sie die Absicht, über Gott und nicht über etwas anderes zu sprechen. Der religiös Praktizierende und der an Gott Gläubige kann sich somit mit den erwähnten Vorschlägen nicht anfreunden.

Rorty's kulturpolitischer Standpunkt ist aber heute weit verbreitet. Sein Vorschlag der Ersetzung des Ausdrucks "Gott" ist Symptom weit verbreiteter Einstellungen zur Religion und zur religiösen Frage. Rorty gilt als Sprachrohr vieler zeitgenössischer Kulturphilosophen und Intellektueller. Die sprachphilosophischen Voraussetzungen seiner kulturpolitischen Vorschläge finden stets besonderen Anklang und werden oft unhinterfragt und selbstverständlich angenommen. In diesem Beitrag thematisiere ich einige dieser Voraussetzungen, vornehmlich die einschlägigen bedeutungstheoretischen Positionen.

Ich werde Thesen aus der Sprechakttheorie anschneiden. Die Sprechakttheorie betont nämlich den Reichtum der Funktionen menschlicher Rede. Mit ein und derselben Äußerung oder *Lokution* kann man je nach Umständen unterschiedliche Redehandlungen vollziehen. Was man durch eine konkrete Äußerung tut, ist von den Umständen, also von äußeren sowie inneren oder mentalen Bedingungen abhängig, und zu diesen Bedingungen gehört auch die referentielle Absicht, d.h. der intendierte Bezug auf etwas.

Das Woraufhin des intendierten Bezugs wird "intentionaler Gegenstand" genannt. Als intentionale Gegenstände können sowohl real existierende als auch rein fiktive Gegenstände gelten. Die referentielle Absicht ist unabhängig von der tatsächlichen Existenz des referentiellen Gegenstandes. Wenn der Adressat oder Hörer vermutet oder unter Umständen weiß, dass es den vom Sprecher intendierten referentiellen Gegenstand nicht gibt, wird er zwar die Rede anders zu verstehen versuchen, er wird aber dem Sprecher nicht gerecht, wenn er ihm einen anderen Redetyp unterstellt, der keine derartige Referenz hat. Auch der Kulturphilosoph wird ihm nicht gerecht, wenn er vorschlägt, den referentiellen Redetyp durch einen anderen zu ersetzen. Der Redner hat die Intention, auf einen existierenden Gegenstand zu referieren, und diese Intention bestimmt seinen Redetyp.

Zunächst habe ich vor, die größeren Zusammenhänge einer rein funktionalistischen, non-kognitivistischen Deutung der Rede von Gott sowie die Debatte im logischen Positivismus zu erwähnen. Ich fokussiere dabei die Differenz zwischen einer rein funktionalistischen Deutung der Rede von Gott und einer, die die Frage nach der Referenz, d.h. nach dem Bezug, des Ausdrucks "Gott" weder ausklammert noch vorschnell durch eine andere von den religiösen Sprechern nicht intendierte Referenz ersetzen will.

Bedeutungstheoretischer Hintergrund

Rortys Plädoyer für die Ersetzung eines Redetyps durch einen anderen ist nicht neu. In der Rekonstruktion von weltanschaulich relevanten Entwicklungen der menschlichen Gesellschaft ist von derartigen Ersetzungen oder Verschiebungen immer wieder die Rede. Die Säkularisationsthese kann beispielsweise als These über Verschiebungen von Redetypen rekonstruiert werden. Thomas Rentsch bemüht sich, einige solcher Verschiebungen bzw. faktischer Surrogate in der Philosophie für die Rede von Gott nachzuzeichnen, so z. B. das "Mystische" bei Wittgenstein, das "Sein" bei Heidegger, das "Nicht-Identische" bei Adorno, die "ideale Kommunikation" bei Habermas, die "Differenz" bei Derrida. (Rentsch 2005, 179-186)

Rorty sieht seinen Ersetzungsvorschlag allerdings auch als Ergebnis einer "Wende" von ontologischen Fragen zu kulturell-pragmatischen. Wie sonstige ontologische Fragestellungen solle auch die ontologische Frage nach Gott durch die Frage nach etwaigen Funktionen der Rede von Gott und ihren Folgen in der Gesellschaft ersetzt werden: Religionen sollen nach dem Beitrag, den sie für die Gesellschaft leisten, beurteilt werden; danach, wie gut es ihnen beispielsweise gelingt, Einigkeit und friedliche Konvivenz zwischen unterschiedlichen Gruppierungen und Personen herbeizuführen.

Pragmatistische und rein funktionalistische Deutungen der Religion sind in der Regel mit einer non-kognitivistischen Auffassung der Rede von Gott gekoppelt und werden nicht nur von säkular eingestellten Denkern, sondern auch Religionsphilosophen, die vom positiven Wert der Religion und der religiösen Rede überzeugt sind, vertreten. Christian Weidemann zeichnet Varianten des Non-Kognitivismus in der Religionsphilosophie nach, die sich als Anwälte der Religion verstehen, so z. B. Richard B. Braithwaites Verständnis der Religion als moralische Lebensform (bei religiösen Aussagen handle es sich um einen besonderen Typ moralischer Äußerungen) und Hermann Lübbes Funktionalismus (Religion bewährt

sich als Praxis der Kontingenzbewältigung). Weidemann hält als wichtiges Ergebnis der Analyse Lübbes fest: "Religion ist lebendig, obwohl man von ihr unter dem Eindruck der Revolution unseres wissenschaftlichen Weltbildes nicht länger vernünftigerweise Auskunft über das erwarten kann, "was der Fall ist", sie uns nichts über die Wirklichkeit sagt. Religiöse Lehren [...] liefern uns keine theoretische Weltanschauung oder Ähnliches." (Weidemann 2007, 69)

Was sind die bedeutungstheoretischen Voraussetzungen besagter pragmatistisch-funktionalistischen Einstellungen in der Deutung der religiösen Rede? Eine Voraussetzung gründet auf die Wittgensteinsche Intuition, dass die Bedeutung eines Ausdrucks mit den Regeln seiner Verwendung zusammenhängt: Dass man die Bedeutung eines Ausdrucks erfasst hat, besagt, dass man den Ausdruck richtig zu verwenden versteht. Lässt man sich von der Intuition leiten, dass die Regeln der Verwendung die Bedeutung bzw. den Sinn eines Ausdrucks ausmachen, so wird man verständlicherweise auch zu einem funktionalistischen Verständnis der Rede von Gott tendieren. Die Frage nach der Referenz, d.h. dem Bezug zwischen einem Ausdruck und dem Gegenstand oder der Menge der Gegenstände, die unter ihn fallen, rückt folglich in den Hintergrund. Die ersten Paragraphen der Philosophischen Untersuchungen von Wittgenstein weisen in diese Richtung. Worauf es ankomme, sei zu verstehen, wie man mit dem Ausdruck "Gott" umgeht, was man mit ihm alles tun kann. Die Frage, worauf er sich beziehe, sei müßig.

Eine weitere bedeutungstheoretische Voraussetzung gründet auf die logisch positivistische Intuition, dass wir durch Sprache zum Ausdruck bringen, wie wir die Daten – seien es Sinnesdaten oder grundlegende physikalische Daten - einordnen. Welche Gegenstände wir dabei "konstituieren", das hänge lediglich von praktisch-pragmatischen Gesichtpunkten ab. Toleranz sei besonders in der Wahl von Bezugs- oder Sprachsystemen gefragt. Welches System wir wählen, sei lediglich von pragmatischen Kriterien wie z. B. Leistungsfähigkeit, Fruchtbarkeit, Einfachheit etc. abhängig. "... the introduction of the new ways of speaking does not need any theoretical justification because it does not imply any assertion of reality" (Carnap 1999, 18) Für die Klärung von Existenzfragen innerhalb eines Systems gebe es zwar Strategien und entsprechende Entscheidungskriterien, nicht aber für Fragen, die die Systeme als Ganze betreffen. Antworten auf Fragen zur Wirklichkeit von Entitäten innerhalb bestimmter Arten oder Kategorien seien relativ leicht zu finden, insofern es dafür besondere Methoden gibt - so z. B. innerhalb der Geschichtswissenschaften oder innerhalb naturwissenschaftlicher Bezugssysteme. Unbeantwortbar seien aber Fragen, die sich auf ganze Gruppen oder Kategorien von Entitäten

157

beziehen, denn für diese kennen wir in der Regel keine eingespielten Lösungsverfahren.

Verallgemeinern wir die genannten bedeutungstheoretischen Positionen, folgt, dass man sich durch Aussagen letztlich nur auf Daten bezieht, sie lediglich unterschiedlich einordnet – was besonders im Kontext von Erklärungen ins Gewicht fällt. Nehmen wir beispielsweise an, die Sprecher eines Volksstammes im Urwald würden immer dann, wenn es regnet, sagen, dass der große Gott Mumbo Jumbo weine, und immer dann, wenn die Sonne scheint, sagen, dass er strahle und glücklich sei. Auch in diesem Fall müssten wir tolerant sein. Die Mitglieder dieses Stammes ordneten die Regen-Daten und die Sonnenschein-Daten lediglich anders ein und würden mit ihren Verwendungsregeln in der Vorhersage von Regen und Sonnenschein vermutlich nicht so effizient sein wie wir. Sie würden aber nichts Falsches sagen.

Was ist aber die Intention unserer fiktiven Sprecher? Beanspruchen sie nicht doch, mit "Mambo Jumbo" auf einen Gott und auf seine Traurigkeit als Erklärung für die vielen Tränen, die vom Himmel fallen, Bezug zu nehmen? Lägen sie aber nicht gerade darin falsch? Sie beabsichtigten zwar, einen Erklärungsgrund für den Regen anzugeben, verfehlten ihn aber. Wir wissen nämlich, dass der Grund für Regen und Sonnenschein nicht mit Mambo Jumbo zusammenhängt! So dürfte man aber – vorausgesetzt, man wendet den logisch empiristischen bedeutungstheoretischen sowie Wittgensteinschen Standpunkt konsequent an – nicht denken. Die Verankerung zwischen Sprache und Wirklichkeit sei allein durch Beobachtungstermini und die ihnen entsprechenden Daten gegeben. Durch unterschiedliche Theorien ordne man diese Daten lediglich unterschiedlich ein.

Rortys kulturpolitische Vorschläge setzen derartige instrumentalistische bedeutungstheoretische Positionen voraus: Worauf es ankommt, sei nicht die referentielle Intention der religiösen Sprecher, sondern die Rolle ihrer Aussagen für die Bewältigung von praktisch-pragmatischen Aufgaben.

Die Errungenschaften der Analyse der Grammatik von Sprache aufgrund des funktionalistischen und instrumentalistischen Verständnisses sowohl der logischen Positivisten als auch der Sprachanalyse sind zweifelsohne beachtlich. Auffälligerweise haben sich aber gerade Naturwissenschaftler nicht mit den vorgeschlagenen Deutungen, insbesondere der theoretischen Termini, d.h. jener Ausdrücke, die sich nicht direkt auf Sinnes- oder Beobachtungsdaten beziehen, anfreunden können. Gerade Wissenschaftler beanstandeten vorschnelle, undifferenzierte, rein instrumentalistische Umdeutungen dieser Termini. Erkenntnistheoretisch und

ontologisch realistische Intuitionen lassen sich offensichtlich nicht so leicht weginterpretieren.

Frage nach der Referenz des Ausdrucks "Gott"

Worauf beziehen sich die Sprecher religiöser Sprechakte durch den Ausdruck "Gott"? Die referentielle Intention des jeweiligen Sprechers dürfte in der Regel klar sein: Wenn jemand "Gott" in religiösen Aussagesätzen sagt, so hat er oder sie die Absicht, sich auf Gott zu beziehen. Wendet man aber eine Version der genannten instrumentalistischen Bedeutungstheorien an, wird man diese als selbstverständlich erscheinende Antwort hinterfragen müssen. Letztlich bezögen sich auch die religiösen Sprecher doch nur auf Daten oder Erfahrungen, die sie auf bestimmte Weise einordnen und einordnend deuten.

Ich meine, dass uns eine Parallele mit der sinnlichen Wahrnehmung weiterhelfen kann: Was ist das Objekt meines Wahrnehmungsaktes oder was nehme ich wahr, wenn ich einen anderen Menschen sehe? Ich habe dabei zweifelsohne bestimmte Sinneseindrücke, Farbeindrücke, Konturen und vielleicht auch Lauteindrücke, aber folgt daraus, dass ich nur Sinnesdaten wahrnehme? Logische Empiristen neigen zu dieser Antwort und deuten den "wahrgenommenen" Menschen als Ergebnis der "Konstitution" aus diesen Daten, wohingegen ihre Opponenten, die Realisten, die gegenteiligen Auffassung vertreten: Ich habe zwar Sinnesdaten, sehe aber einen real vor mir stehenden Menschen. Es stimmt zwar, dass ich keinen Menschen sehen könnte, wenn ich keine entsprechenden Sinneseindrücke hätte. Daraus folgt aber nicht, dass ich Sinnesdaten statt eines Menschen sähe! Mit den Augen und den durch sie vermittelten Sinnesdaten sehe ich meine Umwelt – das ist die realistische Intuition, die im Übrigen im Alltag selbstverständlich gilt. Die Realisten können zwar nicht beweisen, dass wir durch unsere Sinne Dinge in unserer Umwelt tatsächlich wahrnehmen. Selbst der Nachweis der Existenz der Außenwelt ist nicht leicht zu erbringen. Wie sollte man zudem beweisen können, dass der Solipsismus falsch ist? Es ist aber dennoch durchaus plausibel und rational, den realistischen Standpunkt zu teilen. Faktisch tut es letztlich jeder, um sein Leben überhaupt fristen zu können.

Die Frage, ob ich halluziniere und somit nur vermeintlich in der Außenwelt reale Dinge wahrnehme, kann zwar auftauchen, dafür braucht es aber einen Anlass. Einen derartigen Anlass kann es beispielsweise dann geben, wenn ich in meinen Wahrnehmungen von denen anderer radikal abweiche, wenn der berechtigte Verdacht auftaucht, dass meine Sinnesorgane gestört seien oder gar, dass ich unter Drogeneinfluss stehe.

Warum sollte entsprechendes nicht auch für die referentielle Intention in der Verwendung von Ausdrücken gelten? Der intendierte Bezug soll, wie erwähnt, dann in Frage gestellt werden, wenn es einen berechtigten Anlass dafür gibt. Für bestimmte Ausdrücke dürfte das selten der Fall sein, für andere häufig. Für den Ausdruck "nichts" ist dieser Anlass sogar immer gegeben, weil das referentielle Verständnis von "nichts" notgedrungen zu Paradoxien führt. Was soll dieses Nichts sein, auf das man sich vermeintlich durch den Ausdruck "nichts" bezieht? Ist es etwas, so ist es nicht nichts.

Kehren wir zur Frage nach der Verwendung des Ausdrucks "Gott" zurück: Der Theist und der religiöse Sprecher verwenden den Ausdruck "Gott" referentiell. Bevor man den gegenteiligen Standpunkt, dass dem Ausdruck "Gott" im Grunde keine referentielle Rolle zukommt, teilt, sollte man sich vergewissern, ob es dafür genügend Gründe gibt. Ein ganz banaler Grund für die These, dass "Gott" keine Referenz hat, besteht nun darin, dass man nicht glaubt oder nicht glauben kann, dass es eine wie auch immer geartete Realität gibt, auf die man sich sinnvoll mit dem Ausdruck "Gott" beziehen könnte, dass es m.a.W. Gott gibt.

Bestreitet man, dass der Ausdruck "Gott" eine referentielle Rolle hat, so besagt das zunächst noch nicht, dass man seinen Sinn bestreitet, dass er auf sinnvolle Weise verwendet werden kann. Der Ausdruck "Gott" kann nämlich auch andere Funktionen erfüllen. Im Rahmen eines instrumentalistischen Zugangs und einer funktionalistischen Bedeutungstheorie wird man insbesondere diese Rollen herausarbeiten.

Fühlt sich aber der religiöse theistisch eingestellte Mensch durch solche Deutungen verstanden und in seinen Ansprüchen oder Intentionen geachtet? Wie sollte er auf die Bekundungen kontern: Du meinst dich durch "Gott" auf Gott zu beziehen, aber im Grunde sprichst du nur über deine Erfahrungen? Ziehen wir nochmals die Parallele mit der Wahrnehmung: Wie würde ein Naturliebhaber, der eine ihm unbekannte neue Vogelart beobachtet, auf das Bemühen eines Philosophen reagieren, der ihm beizubringen versuchte, er beobachte letztlich nur seine eigenen Eindrücke, die neue Vogelart sei lediglich das Ergebnis einer neuen Einordnung von Eindrücken?

Der Vergleich des intendierten Bezugs eines Sprechers auf einen intentionalen Gegenstand mit der Wahrnehmungsbeziehung hinkt zwar. In beiden Fällen haben die beteiligten Subjekte aber eine intentionale Ausrichtung, die über das hinausgeht, was ihnen unmittelbar gegeben ist. In beiden Fällen ist der intentionale Gegenstand nicht identisch mit sinnlich oder bewusstseinsmäßig Gegebenem. Im ersten Fall ist es im Unterschied zum zweiten allerdings umstritten, ob es diesen Gegenstand realiter gibt.

Fragen wir ferner: Was ist die Grammatik des Ausdrucks "Gott"? In den großen theistischen Religionen wird "Gott" als singulärer und nicht als allgemeiner Terminus verwendet: Es gibt nur einen Gott! Wird folglich "Gott" wie ein Eigenname verwendet? Damit ein singulärer Terminus als Eigenname fungieren kann, braucht es von Seiten zumindest einiger Sprecher der Sprechergemeinschaft eine besondere Beziehung zum Träger: Zumindest einige müssen ihn kennen bzw. fähig sein, ihn zu identifizieren. Die anderen Sprecher, die den Träger nicht kennen, können den Eigennamen insofern referentiell verwenden, als sie ihn von den anderen übernommen haben und auf jenes Individuum zu referieren beabsichtigen, auf das auch die anderen Bezug nehmen. Im Fall von "Gott" ist es allerdings problematisch, derartige Annahmen zu machen. Von wem sollten wir sagen, er oder sie hätte eine unmittelbare Beziehung zu Gott – eine solche, die Garant der Referenz des Eigennamens "Gott" sein könnte?

Die Referenz von Eigennamen kann aber auch durch Kennzeichnungen garantiert oder expliziert werden, auch die Referenz des Ausdrucks "Gott". Die philosophischen Gotteslehren des Abendlandes kennen verschiedene Vorschläge für derartige Kennzeichnungen. Denken wir an die vielen kennzeichnenden Umschreibungen in der Neu-Platonischen Tradition oder an die Konklusionen der fünf Wege in der Theologischen Summe des Aquinaten. Die berühmteste definite Kennzeichnung für Gott dürfte wahrscheinlich Anselms "Dasjenige, worüber hinaus man nichts Vollkommeneres/Größeres denken kann" (*Id quo maius cogitari nequit*) sein.

Eigennamen funktionieren zwar nicht allgemein wie Kennzeichnungen, auch nicht wie Bündel solcher Kennzeichnungen. Kennzeichnungen sind aber dennoch hilfreich, die Referenz eines Eigennamens zu explizieren. Im Fall des Terminus "Gott" können wir davon ausgehen, dass es für seine Referenz keine Kenntnis des Trägers sowie keine direkte Beziehung auf ihn gibt. Das kann man aber durch eine attributive Verwendung von Kennzeichnungen bzw. Bündeln solcher Kennzeichnungen wettmachen: Kennzeichnungen verwendet man immer dann in einem attributiven Sinn, wenn man auf etwas noch Unbekanntes und noch nicht Spezifiziertes zu referieren beabsichtigt, das aber die in der Kennzeichnung angeführten Bedingungen erfüllt. Man kann beispielsweise auf den längsten Fluss Europas referieren, auch dann wenn man nicht weiß, welcher es ist.

Dass sich Gott unserem Zugriff entzieht, dass er nicht verfügbar ist, dass er nicht wie ein spezifizierbarer Gegenstand gedacht werden kann, impliziert also nicht, dass dem Ausdruck "Gott" keine referentielle Rolle zukäme. Man muss allein deshalb den intentionalen Bezug der Sprecher noch nicht bestreiten. Man kann "Gott" auch als singulären Terminus

161

verstehen, der wie ein Bündel von Kennzeichnungen in einem attributiven Sinn verwendet wird.

Sprechakttheorie

Um die These zu untermauern, dass der Ausdruck "Gott" sowie verschiedene Schlüsselausdrücke der religiösen Rede keine Referenz haben, wird zuweilen auf die Sprechakttheorie zurückgegriffen. Ich meine allerdings, dass gerade die Sprechakttheorie – wie eingangs erwähnt – den gegenteiligen Standpunkt stützt.

Bereits der Titel des bahnbrechenden Werks von Austin, How to do things with words (Austin 1962), gibt zu verstehen, dass es in der Sprechakttheorie um die Untersuchung dessen geht, wie man durch Verwendung von Wörtern Verschiedenes tun kann. Viel sagend ist Wittgensteins Vergleich der sprachlichen Ausdrücke mit Werkzeugen. Es gibt unzählige Arten der Verwendung alles dessen, was als Zeichen, Worte oder Sätze gilt. Das Sprechen einer Sprache ist als Tätigkeit Teil einer Lebensform. Wittgenstein zählt beispielhaft folgende Redearten auf: Befehlen, Beschreiben eines Gegenstandes, Berichten eines Hergangs, eine Hypothese Aufstellen, Theater spielen, einen Witz machen, Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten. (PU §23)

Man soll nicht meinen, die Intuitionen der Sprechakttheorie seien eine Errungenschaft des 20. Jahrhunderts. Dass man mit Sprache unterschiedliches tun kann, und dass es unterschiedliche Arten der menschlichen Rede gibt, war bereits den griechischen Philosophen klar. Denken wir an die Analyse der drei grundlegenden Sprechakttypen in der Rhetorik von Aristoteles: die Lobrede, die forensische Rede und die politische Rede.

Die Funktionen der Redetypen sind verschieden: In der Lobrede sind Übertreibungen bis zu einem bestimmten Ausmaß durchaus angebracht. Wichtig ist die Funktion des Überzeugens, dafür brauche es die richtige Beeinflussung der Adressaten. Im einen Fall sind es die Richter, im anderen Fall die Bürger oder die für den Staat Verantwortlichen. Sie sollen von der Notwendigkeit, sich zu entscheiden und zu handeln bzw. sich zu enthalten, überzeugt werden. Die Aristotelische Rhetorik geht daher auf die Rolle der Emotionen ein. Ob nämlich die Adressaten sich überzeugen lassen, das hängt auch von ihren emotionalen Einstellungen, von Sympathie und Antipathie ab. Aber auch die sachlichen Argumente können unterschiedlich präsentiert werden. So konfrontieren uns die Griechen mit unterschiedlichen Begründungsstrategien.

Angesichts der Vielfalt der sinnvollen Verwendungsweisen von Sprache ist es nahe liegend, auch die religiöse Rede und speziell die Rede von

Gott unter dieser Vielfalt zu verstehen. In der Anwendung der Ergebnisse der modernen Sprechakttheorie wird aber häufig - wie im genannten Fall Rortys - die These vertreten, die deskriptive Funktion religiöser Rede sei durch eine praktisch-pragmatische "überwunden". Die Rede von Gott habe keine Aussagefunktion, sondern eine vielfältige pragmatische Funktion. Die Sprechakttheorie bietet zweifelsohne ein hervorragendes Instrumentarium, um den Reichtum der religiösen Rede genauer zu bestimmen. Man missbraucht aber die Theorie, wenn man in ihrem Namen von "Überwindungen" spricht. Mein Anliegen ist daher, gerade aufgrund der These, dass Sprechakte Redehandlungen sind, die Intention oder referentielle Absicht der religiösen Sprecher in ihrem Recht zu verteidigen. Als Unterscheidungskriterium zwischen einem Sprechakt und einer reinen Äußerung im Sinne eines bloßen Wortgeschehens, das dem Menschen lediglich widerfährt, gilt nämlich die Absicht bzw. Absichtlichkeit: Nur ein Sprechen bzw. Schweigen, welches unter mindestens einer bestimmten Rücksicht absichtlich ist, kann eine Redehandlung sein.

Sprechakte als absichtliche Handlungen

Indem ein Sprecher Ausdrücke seiner Sprache in einer konkreten Situation auf bestimmte Weise verwendet, tut er etwas. Für die Lebenspraxis von Relevanz ist nun die Klärung dessen, was er dabei tut, d.h. welche Redehandlung er setzt. Indem jemand etwas behauptet, kann er beispielsweise Falsches sagen oder aber dabei auch Lügen. Ob er, indem er Falsches sagt, auch lügt, hängt von seiner Absicht ab. Die Redehandlung ist nur dann ein Akt des Lügens, wenn der jeweilige Sprecher Falsches absichtlich behauptet.

Viele Konflikte und Streitgespräche werden durch unterschiedliche Beschreibungen dessen, was man tut, indem man spricht, ausgelöst. Fragen wie: "Was hast du gesagt?", beschäftigen Menschen in ihrem Privatleben sowie vor Gerichten und in der breiten Öffentlichkeit. Vorwürfe wie "Du hast es absichtlich gesagt und bist verantwortlich für das, was du dadurch ausgelöst hast", sind uns nicht gleichgültig. Das Bestreben, den gesamten Bereich der Wiedergaben von Redehandlungen sowie der Handlungsbeschreibungen ganz allgemein in den Bereich der subjektiven Meinungen oder des rein Praktischen zu verbannen, überzeugt uns nicht. Im Alltag setzen wir selbstverständlich voraus, dass Beschreibungen dessen, was Menschen absichtlich sagen, tun bzw. nicht tun, indem sie es sagen, wahr oder falsch sind.

Im Allgemeinen scheinen wir nicht so sehr daran interessiert zu sein zu klären, durch welche Worte jemand etwas absichtlich sagt bzw. nicht sagt,

163

sondern was er dabei zu verstehen gibt bzw. tatsächlich tut. Die Beschreibungen, die sich auf die *Lokution*, die Artikulation der Ausdrücke beziehen, sind geeignet, das Mittel des Vollzugs der Redehandlung anzugeben, reichen aber nicht die Redehandlung selbst. Für die Bestimmung oder Beschreibung der Redehandlungen muss man die Umstände des konkreten Vollzugs berücksichtigen: Mit ein und derselben *Lokution*, mit ein und derselben sprachlichen Äußerung, kann man je nach Umstand ganz unterschiedliche Dinge tun. Indem man jemandem sagt, "du bist gut", kann man ihn je nach Umstand trösten, ermuntern, aber auch entrüsten oder beleidigen. Zu den Umständen gehören aber auch innere Bedingungen, vornehmlich die Absicht des jeweiligen Sprechers.

Auch Erklärungen von Sprechakten spielen in unserer Lebenswelt eine unersetzliche Rolle. Indem wir erklären, was geredet wird, greifen wir selbstverständlich auch auf absichtlich handelnde Menschen zurück, die die Rede absichtlich hervorrufen. Alltägliche Erklärungen, warum Menschen etwas Bestimmtes gesagt haben, nehmen auf Absichten und Ziele Bezug. Für welche Redehandlungen sich Menschen entscheiden, hängt nämlich auch von dem ab, was sie damit intendieren. In der Beschreibung und Erklärung von Naturereignissen brauchen wir zwar keine Ziele. Absichtliches Reden und Handeln meinen wir hingegen nur dann adäquat beschreiben und erklären zu können, wenn wir es auch im Kontext der auf Ziele ausgerichteten Intentionalität sehen.

Sowohl für die Beschreibung als auch für die Erklärung der religiösen Rede, der Rede von Gott inbegriffen, sollte man somit die Intentionen der Sprecher mitberücksichtigen. Was religiöse Menschen durch die Rede von Gott sagen und, indem sie es sagen, tatsächlich tun, ist nämlich von ihren Redebedingungen und -umständen, zu denen zuallererst die Absicht zählt, abhängig.

Handlungsbäume

Auf die Frage, was Menschen absichtlich tun bzw. sagen, können wir mit Beschreibungen antworten, die untereinander mit "indem" verknüpfbar sind. Diese geordneten Verknüpfungen heißen wegen der möglichen Verästelungen aufgrund unterschiedlicher Umstände auch "Handlungsbäume": John beispielsweise hat den Einbrecher gewarnt, *indem* er das Zimmer beleuchtete, und er beleuchtete das Zimmer, *indem* er das Licht einschaltete, und er schaltete das Licht ein, *indem* er den Schalter anknipste, und er knipste den Schalter an, *indem* er den Finger an der entsprechenden Stelle krümmte. Die Ordnung der möglichen Antworten auf die Frage, was jemand tut, die in der "*indem*"-Relation zueinander stehen,

kann absteigend oder aufsteigend betrachtet werden, die Richtung hängt mit den Fragen zusammen, wie bzw. warum jemand die jeweilige Handlung vollzieht. (Siehe Runggaldier 1996, 42-68)

Empiristen und Naturalisten neigen dazu, die eigentlichen Handlungen mit denjenigen gleichzusetzen, die durch die untersten Beschreibungen eines Handlungsbaumes wiedergegeben werden. Insofern sie an der Basis vorkommen und den Endpunkt des Abstiegs von oben nach unten darstellen, werden sie "basic actions" genannt. In der Rede sind die basic actions die Lokutionen, mit denen man verschiedene Redehandlungen vollziehen kann. Demzufolge tut der jeweils Handelnde oder Sprecher das, was durch die oberen Beschreibungen angegeben wird, nur indem er seinen Körper auf entsprechende Weise bewegt bzw. entsprechende Laute äußert. Wenn John das Licht anmacht, so krümmt er letztlich nur den Finger. Alles, was John den Beschreibungen des Baumes entsprechend sonst noch tut, ergibt sich aus der konkreten Konstellation, in der er seinen Finger krümmt. Für Davidson beispielweise sind die "basicl primtive actions" die eigentlichen bzw. einzigen Handlungen, die es gibt.

Einwände gegen die Theorie der basic actions ergeben sich aus der Feststellung, dass sie verschiedene Aspekte, die wir im Alltag als konstitutiv für Handlungen ansehen und die wir durch die oberen Beschreibungen eines Handlungsbaumes angeben, unterschlägt. Die meisten Handlungen können wir z. B. erst dann vollziehen, wenn wir gelernt haben, sie zu vollziehen. Für Handlungen, wie sie durch höhere Beschreibungen angegeben werden, brauchen wir viel Training und Erfahrung. Die spontanen Körperbewegungen sind lediglich eine notwendige Voraussetzung für die genannten Lernprozesse. Diese Beobachtungen gelten umso mehr für komplexe Redehandlungen.

Typische Handlungen sowie Sprechakte sind zudem zeitlich 'inklusiv', d.h. ihre zeitlichen Teile, ihre Teilhandlungen, sind nicht von derselben Art wie sie. Das Ganze, das sie darstellen, ist von ihrer zeitlichen Dauer abhängig – eine Tötung ohne Tod des Opfers wäre nur der Versuch einer Tötung – und die zeitliche Dauer des Ganzen bestimmt ihrerseits seine zeitlichen Teile. Was diese sind, ist nicht nur von ihrer eigenen Zeit abhängig, sondern wesentlich vom End- oder Höhepunkt der Handlung als Ganzer.

Den Beschreibungen eines Handlungsbaumes kommen verschiedene referentielle Rollen zu: Durch die höheren Beschreibungen wird auch auf Zwecke, Absichten, Regelsysteme, Zeichensysteme, gelegentlich sogar auf andere Personen Bezug genommen und somit mehr Information über die Umstände dessen vermittelt, was jemand tut. Die höheren Beschreibungen sind daher insofern adäquater als die unteren, als sie mehr darüber aussagen, was der Handelnde tatsächlich tut.

165

Kommen wir auf unser Beispiel der Deutung der Rolle religiöser Rede R. Rortys zurück. Ob die eine Rede durch die andere ersetzt werden kann, hängt mit der Frage zusammen, welcher Art die Reden sind. Welcher Art religiöse Redehandlungen sind, hängt aber nicht nur von ihrer Funktion oder von den faktischen Auswirkungen der Rede ab, sondern von vielen anderen Faktoren, vornehmlich aber von der Intention des jeweiligen Sprechers. Dass es nicht beliebig ist, wie sie beschrieben werden, d.h. wie man die Frage beantwortet, was jemand tatsächlich sagt und, indem er oder sie es sagt, tatsächlich tut, wird dadurch bekräftigt, dass Menschen gerade darüber – wie angedeutet – streiten. Dass die Intention, speziell die referentielle Intention der Sprecher für die Bestimmung der Art des Sprechakts wichtig ist, wird im Fall von Zeichenhandlungen besonders greifbar.

Zeichenhandlungen, d.h. Handlungen, durch die etwas ausgedrückt und anderen mitgeteilt wird, sind mit keinen bestimmten Körperbewegungen notwendig gekoppelt. Freunde grüßen können wir z. B. durch verschiedenartige Bewegungen. Die dafür ausschlaggebenden Konventionen können variieren. Was eine Wette, eine Vorlesung oder ein Gruß sind, ergibt sich nicht aus den Körperbewegungen, die die Handelnden machen, sondern aus Gegebenheiten, auf die die höheren Beschreibungen eines Handlungsbaumes Bezug nehmen.

Zu den Erfüllungsbedingungen dafür, dass zu Recht gesagt werden kann, Zeichenhandlungen seien vollzogen, gehört, dass sich die Handelnden durch ihren Vollzug auf etwas festlegen. Zeichenhandlungen sind gekoppelt mit Verpflichtungen, die die Handelnden durch ihren Vollzug eingehen. Jemand, dem diese Verpflichtungen nicht bekannt sind, versteht die entsprechenden Handlungen nicht und kann sie nicht vollziehen.

Sprechakte wie Behauptungen, Urteile oder Versprechungen sind typische Zeichenhandlungen. Als solche unterliegen sie Erfüllungsbedingungen, die Verpflichtungen für die Zukunft mit sich bringen. Wir können nämlich nicht behaupten, dass p, und unmittelbar darauf hinzufügen, dass wir nicht glauben, dass p. Damit ein bestimmter Sprechakt als Behauptung gelten kann, muss der Behauptende auch den Inhalt der Behauptung bejahen. Wenn er es nicht tut, so ist es nur eine Scheinbehauptung. Es kann auch nicht jemand einen Befehl erteilen und unmittelbar darauf hinzufügen, er wolle nicht, dass der Befehl ausgeführt wird. Wenn der Befehl echt ist, ist er gekoppelt mit dem Wunsch des Befehlenden, dass der Befehl auch ausgeführt wird.

Damit eine Zeichenhandlung ausgeführt werden kann, braucht sie zwar in der Regel irgendeine Körperbewegung oder Lautäußerung; die Intention, ein Zeichen zu geben, die Rolle des Aktes und die Verpflichtung des Handelnden, dem Zeichen entsprechend zu handeln, sind aber vorrangig. Die Körperbewegung oder Wortäußerung ist lediglich das Vehikel oder das Instrument der Ausführung.

Wollen wir also wissen, welche Handlung jemand vollzieht, so genügt dafür die *basic action* nicht, und wollen wir wissen, was jemand sagt, so genügt seine *Lokution* nicht. Wir müssen auch seine Absicht und die Umstände der Äußerung berücksichtigen. Das gilt umso mehr für religiöse Sprechakte und die Rede von Gott im Besonderen.

Schluss

Gerade die Sprechakttheorie macht uns auf die Intention der Sprecher aufmerksam. Welcher Art ein konkreter Sprechakt ist, das ergibt sich – so sahen wir – auch aus der Absicht des jeweiligen Sprechers. Sprechakte sind nämlich Handlungen, und Handlungen müssen, um überhaupt Handlungen sein zu können, unter mindestens einer Beschreibung absichtlich sein.

Für die Rekonstruktion der Bedeutung der Rede von Gott genügt nicht die Untersuchung ihrer Funktionen. Will man eine adäquate Rekonstruktion der Bedeutung der religiösen Redehandlungen, kann man nicht umhin, auch den von den Sprechern intendierten Bezug auf das jeweilige intentionale Objekt mit zu berücksichtigen. Diese Berücksichtigung muss auch unabhängig davon gegeben sein, ob man glaubt, dass das intentionale Objekt real oder fiktiv ist. Berücksichtigt man das, kann man nicht mehr annehmen, die eine Redeweise sei durch die andere lediglich wegen einer äußerlich feststellbaren Entsprechung oder einer besseren Erfüllung bestimmter Funktionen ersetzbar.

Spricht der Theist von Gott, so beabsichtigt er, auf ein Wesen Bezug zu nehmen, das nicht identisch mit seinen Erfahrungen ist, auch nicht mit seinen religiösen Erfahrungen. Ohne bestimmte Erfahrungen wäre der Theist zwar nicht religiös und würde somit auch nicht von Gott reden – aus dem folgt allerdings nicht, dass er nur über diese seine Erfahrungen bzw. über ihre Deutungen sprechen könnte, wenn er religiöse Sprechakte vollzieht.

Auch andere religiöse Sprechakte, in denen der Ausdruck "Gott" nicht vorkommt, setzen zumindest indirekt einen intentionalen Bezug auf Gott voraus. Denken wir beispielsweise an das Trösten. Wenn religiöses Trösten Beistehen über die eigenen Möglichkeiten hinaus besagt, wenn es Standhalten angesichts der Unerklärbarkeit des Leids impliziert, so ist es wesentlich von der Überzeugung abhängig, dass Gott wirklich ist.

Gewisse Sprach- und Religionswissenschaftler setzen in ihren Deutungen und Einschätzungen religiöser Sprechakte voraus, dass es Gott nicht gibt. Für eine adäquate Einschätzung oder -ordnung der Sprechakte ist es

aber erforderlich, den von Seiten der Sprecher intendierten Referenzgegenstand zu berücksichtigen. Dass man überzeugt ist, dass es ihn nicht gibt, berechtigt nicht dazu, so zu tun, als ob die Sprecher nicht die Absicht hätten, sich auf diesen Gegenstand zu beziehen. Wenn diese Absicht zu den inneren Erfüllungsbedingungen der religiösen Sprechakte gehört, so ist sie für diese Akte als religiöse Akte konstitutiv.

Für die Gläubigen der großen abendländischen Religionen hat der Ausdruck "Gott" eine referentielle Rolle. Der Atheist unterscheidet sich vom Theisten nicht durch die Leugnung dieser referentiellen Rolle, sondern durch die ontologische Deutung des Referenzobjekts des Ausdrucks "Gott": Für den einen ist das intendierte Gegenüber real, für den anderen hingegen fiktiv. Selbst wenn die Leugnung der referentiellen Rolle des Ausdrucks "Gott" und seine Umdeutung in eine rein praktischpragmatische durch das Bemühen motiviert sein sollte, die religiösen Rede zu vindizieren oder zu rechtfertigen, verfehlt sie ihre genauere Bestimmung. Der Gläubige wird eine derartige Umdeutung als Bevormundung empfinden, die ihm nicht gerecht wird.

Literatur

Austin, John L. 1962 How to do things with words, Oxford: Clarendon.

Carnap, Rudolf 1999 "Empiricism, Semantics, and Ontology", in: J. Kim & E. Sosa (eds.): *Metaphysics. An Ontology*. Oxford: Blackwell, 13-22.

Rentsch, Thomas 2005 Gott, Berlin/New York: De Gruyter.

Rorty, Richard 2008 Philosophie als Kulturpolitik, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Runggaldier, Edmund 1996 Was sind Handlungen? Eine philosophische Auseinandersetzung mit dem Naturalismus Stuttgart: Kohlhammer.

Weidemann, Christian 2007 Die Unverzichtbarkeit natürlicher Theologie, Freiburg i. B.: Alber.

Wittgenstein, Ludwig 2003 [= PU] Philosophische Untersuchungen, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.