

John Macquarrie

Die religiöse Sprache und die neuere analytische Philosophie

I. KRITERIEN DER FRÜHEN ANALYTISCHEN PHILOSOPHIE

Was ist das Wesen der religiösen Sprache, und was bedeutet eine solche Sprache? Vor 25 Jahren würde der typische Vertreter der analytischen Philosophie auf diese Fragen eine scharfe Antwort gegeben haben. Eine solche Sprache, hätte er uns gesagt, ist vollkommener Unsinn. Sie vermittelt keine Information über die Welt oder irgendeine Wirklichkeit.

1. *Information und Emotion*

Nicht allein der religiösen Sprache, sondern auch der Sprache der Moral und der Metaphysik wird jeglicher kognitiver Charakter abgesprochen; ihre Funktion bestand darin, einfach Emotionen wiederzugeben. Wenn man sagt: «Gott ist Liebe», so bedeutet dies nicht – nach Auffassung dieser Theorie – irgendeine Information über irgendeine geheimnisvolle Wesenheit, die «Gott» genannt wird, geben; es ist vielmehr eine komplizierte Form, einem Gefühl der Sicherheit oder des Glückes Ausdruck zu geben. Ebenso gut könnte man «hurra» rufen. Ebenso wenig bedeutet die Aussage: «Gewalttat ist unrecht», gewalttätigen Handlungen irgendeine geheimnisvolle Eigenschaft des Unrechtseins beilegen; sie ist nur Ausdruck eines Gefühls der Mißbilligung solcher Handlungen, so daß man ebenso gut sagen könnte: «Gewalttätigkeit – pfui!»

Sehr schnell fanden sich Kritiker, die darauf aufmerksam machten, daß die Einteilung in informative und emotive Sprache eine übertriebene Vereinfachung bedeutet. Unsere Gefühle sind keine freischwebenden, rein subjektiven Regungen. Habe ich ein Gefühl des Wohlbefindens, dann steht dahinter der Gedanke, daß es Gründe gibt, dieses Gefühl zu nähren. Habe ich ein Gefühl der Mißbilligung Gewalttätigkeiten gegenüber, dann weil ich solche Handlungen als ablehnenswert beurteile. Vermutlich gibt es zwischen diesen zwei Kategorien der Sprache einen beträchtlichen Bereich von

Mischformen, das heißt von Sprache, die sowohl Information mitteilt als auch Gefühle des Sprechenden wiedergibt.

2. *Das Verifikationsprinzip*

Doch die Gründe für die Kritik des Analytikers an der religiösen Sprache läßt sich sehr deutlich feststellen und verlangt eine eingehende Beachtung. Der Philosoph weist darauf hin, daß Aussagen über das, was Gott tut, oder über die Verkehrtheit gewisser Verhaltensweisen einer empirischen Grundlage zu entbehren scheinen. Geistliche sprechen häufig über die Frage: «Was wirkt Gott in der Welt?» Kann man ihren Worten irgendeinen Sinn, irgendeine wirkliche Bedeutung zuerkennen? Wenn jemand darüber spricht, was Präsident Nixon in der Welt tut, so kann ich dies verstehen und mir auch ein Urteil darüber bilden, ob seine Aussage richtig oder falsch ist. Präsident Nixon ist eine identifizierbare Person. Er läßt Dinge ausführen über eine identifizierbare Kette von Anordnungen, die in Washington ihren Ausgangspunkt hat; durch Presse, Rundfunk und Fernsehen und bisweilen auch durch direkten Augenschein kann ich feststellen, was er in einem bestimmten Augenblick tut. Ganz anders aber liegen die Dinge bei Gott. Weder er selbst, noch seine Wirkkräfte, noch seine Handlungen sind direkt zu beobachten, und mein Argwohn ist kaum zum Schweigen zu bringen, wenn ich feststelle, daß, was er angeblich in der Welt tut, für gewöhnlich weitgehend den Wünschen der Menschen entspricht, die davon sprechen.

Der Analytiker, der einer positivistischen Geisteshaltung huldigt (dem sogenannten «logischen Positivismus»), sieht, daß es klare Methoden zur Feststellung des Sinnes und des Wahrheitswertes von Aussagen über den Präsidenten Nixon gibt, da diese für jede Art von empirischer Verifikation offenstehen. Doch keinerlei empirische Verifikation scheint relevant für den Satz «Gott ist Liebe» oder «Gewalttat ist Unrecht», und so muß man sie zumindest von den Tatsachenfeststellungen ausschließen, obwohl der Positivist zweifellos zu weit gegangen ist, wenn er daraus den Schluß zog, sie müßten folglich ohne Sinn sein.

Doch in welche Übertreibungen der Positivist auch geraten sein mag, zumindest hat er klar Rechenschaft zu geben versucht von der Logik des vom Empirischen ausgehenden sprachlichen Ausdruckes, sowie von der Sprache der empirischen Wissenschaften, und gezeigt, daß weder moralische Urteile noch theologische Aussagen in die Kate-

gorie der empirischen Sprache gehören. Uns wird heutzutage so oft gesagt, der logische Positivismus sei tot, doch James Alfred Martin hat recht, wenn er immer wieder erklärt, die wesentliche Herausforderung des Positivismus bleibe bestehen. Der Positivist hat Ziele und Methoden der wissenschaftlichen Sprache gezeigt und dargelegt, wie diese Sprache sich von anderen Sprachformen unterscheidet. «Kann der Theologe vergleichbare Ziele benennen?» fragt Martin. «In welcher Beziehung steht der Gott, von dem er spricht, zu einer Welt, in der die «Freude der Erkenntnis» herrschen kann? Wenn er behauptet, eine Kenntnis von Gott zu haben, ist diese der wissenschaftlichen Erkenntnis ähnlich, ihr widersprechend oder mit ihr vereinbar? Der Anhänger des logischen Positivismus richtet an den Theologen eine moralische Aufforderung: daß er versucht, sich über das, was er sagt und was er nicht sagt, und darüber, wie er seine Aussagen rechtfertigt, ebenso klar zu werden wie der Wissenschaftler und seine positivistischen Interpreten. Dieser Aufforderung kann kein verantwortlich Denkender sich entziehen. Doch haben viele Theologen sich ihr zu entziehen gesucht, indem sie allzu leichtfertig und schnell über die «verkleidete Metaphysik» des Positivismus oder die «ganz anderen Ziele und Formen» des sprachlichen Ausdruckes des Theologischen geredet haben.¹

3. Das Falsifikationsprinzip

Karl Popper war es², der darauf aufmerksam machte, daß der eigentliche Prüfstein für eine wissenschaftliche Theorie nicht ihre Verifizierbarkeit, sondern die Möglichkeit ihrer Falsifizierung ist. Denn um was für eine Theorie es sich auch handeln mag: irgendeine Verifikation wird sich vermutlich ergeben, wenn man sorgfältig genug danach sucht. Der wahre Wissenschaftler aber achtet darauf, ob seine Theorie falsifizierbar ist. Unwiderleglichkeit ist im Falle eines Glaubens keine Stärke, sondern eine Schwäche. Denn wenn es keinen Sachverhalt, keine Tatsache gibt, die gegen diesen Glauben ins Gewicht fallen oder auch nur als gegen ihn ins Gewicht fallend vorzustellen sind, dann muß der Glaube nahezu völlig inhaltsleer sein. Popper hat speziell die Freudsche Theorie von der menschlichen Psyche und die marxistische Geschichtstheorie als anschauliche Beispiele pseudowissenschaftlicher Theorien kritisiert, die an ihrer Unwiderleglichkeit leiden. Denn was immer geschehen mag: diese Theorien finden einen Weg, es mit ihren Prinzipien in Einklang zu bringen. Nichts,

was überhaupt geschehen kann, wird als gegen die Theorie ins Gewicht fallend anerkannt. Das zeigt ganz einfach die Formlosigkeit und Leere solcher Theorien. Ein Glaube, der sich mit allem vereinbaren läßt, ist gleich einer Amöbe, die ständig ihre Gestalt wandelt, wenn sie ein Teilchen ihrer Nahrung nach dem anderen zu sich nimmt. Ganz offensichtlich kann diese Kritik unschwer auf die christlichen Glaubensinhalte ausgedehnt werden. Ist der Satz «Gott ist Liebe» mit jedem und jederlei Sachverhalt und Ereignis vereinbar – mit dem Erdbeben in Lissabon, mit Auschwitz, mit Hiroshima, mit Biafra...? Kann man sich tatsächlich kein Ereignis vorstellen, dessen Eintritt uns gleichsam zwingen würde zu sagen: «Gott ist nicht Liebe!» Und wenn man sich etwas Derartiges wirklich nicht vorstellen kann – was bedeutet dann die Behauptung, daß Gott Liebe ist, überhaupt noch? Wenn sie mit jedem und jederlei Sachverhalt und Ereignis vereinbar ist – wird sie dann nicht zur völlig leeren Behauptung?

Die «Liebe Gottes» ist ein sehr notorisches Beispiel für einen Ausdruck, der in der Hand der Theologen – um es mit Anthony Flews Worten zu sagen – «den Tod von tausend Einschränkungen und Modifizierungen» leidet. Der Gedanke wird derart verschwommen, breitgetreten und verallgemeinert, daß er in Wahrheit aufhört, überhaupt noch etwas auszusagen; und Sätze, in denen ein solcher Gedanke ausgesprochen ist, werden zu vollkommen leeren Feststellungen. Diese spezielle Form des Sprachmißbrauches scheint eine besondere Gefahr für die heutigen ökumenischen Theologen zu bilden. Sie möchten derart umfassende Begriffe einführen, daß sie schließlich diese Begriffe zu reinen Chiffren machen, die sich in einer vernünftigen Diskussion nicht mehr sinnvoll verwenden lassen. Ein Beispiel für eine solche übermäßige Ausweitung von Begriffen findet sich in dem jüngsten Buch von Hans Küng, *Die Kirche*. Ausdrücke, wie «Apostolische Sukzession» und «Unfehlbarkeit», werden so verbreitert und verallgemeinert, daß sie eher dazu beitragen, die ökumenische Diskussion lächerlich zu machen, als ihr zu dienen. Zu sagen, daß die ganze Kirche Nachfolgerin der Apostel ist, heißt etwas sagen, was so offenkundig ist, daß es bedeutungslos wird und uns nicht helfen kann – zum Beispiel die Bedeutung der Wahl des Matthias, Paulus' Anspruch, Apostel zu sein, und seine Ausführungen über die apostolischen Gaben oder das Problem der kirchlichen Ämter heutzutage, zu verstehen. Die Unfehlbarkeit in der Beständigkeit (indefectibilitas) aufgehen lassen, bedeutet Problemen

ausweichen, die man in aller Ehrlichkeit und Redlichkeit sehen muß, wenn ein wirklicher ökumenischer Fortschritt gemacht werden soll. Wo alles jedes Beliebige bedeuten kann, bedeutet es für gewöhnlich nichts.

II. NEUE ENTWICKLUNGEN IN DER ANALYTISCHEN PHILOSOPHIE

Die grundlegenden Herausforderungen von seiten der Vertreter der logischen Analyse bleiben bestehen und verlangen von seiten des Theologen große Sorgfalt, damit seine Sprache so klar und logisch wie möglich ist und daß er der Versuchung widersteht, sich ins Unverständliche, Mehrdeutige und Verschwommene leerer Verallgemeinerungen zu flüchten. Doch innere Entwicklungen der analytischen Philosophie selbst haben den Theologen günstige Ansatzpunkte beschert zur Ausarbeitung der Logik der religiösen Sprache. Ich möchte einige dieser Entwicklungen darstellen.

1. Das Prinzip des Sprachgebrauchs

Der erste Punkt war der schrittweise Abbau des Verifikationsprinzips, des eigentlichen Ecksteines des Positivismus. Dieses Prinzip scheiterte an zwei Schwierigkeiten. Die eine ist die Schwierigkeit, eine befriedigende Formulierung zu finden. Im Falle eines einfachen Satzes wie: «Auf der Matte sitzt eine Katze», ist das Problem der empirischen Verifikation ebenfalls einfach: Man geht hin und schaut. Ein anderer Satz wie: «Napoleon wurde bei Waterloo geschlagen», bietet schon bedeutend mehr Schwierigkeiten. Niemand kann hingehen und nachschauen, doch kann man von vornherein voraussagen, daß, wenn diese Behauptung zutreffend ist, in alten Berichten ein Niederschlag der betreffenden Erfahrungen zu finden sein muß. Weitere Probleme wirft die sprachliche Formulierung eines allgemeingültigen wissenschaftlichen Gesetzes auf. Und wenn man wissen möchte, was manche dieser Probleme für den Positivisten bedeuten, braucht man nur die erste Auflage von Alfred Ayers *Language, Truth and Logic* mit der zweiten Auflage zu vergleichen, in der er versucht, das Verifikationsprinzip neu zu formulieren. Hier unterscheidet er «starke» und «schwache» Formen der Verifikation. Doch ungeachtet all dieser Versuche, die unternommen worden sind, um zu einer adäquaten Fassung des Prinzips zu gelangen, muß man, glaube ich, der Feststellung zustimmen, die vor nicht langer Zeit Donald Hudson ausgesprochen hat: «Tat-

sächlich glaube ich nicht, daß jemals eine die Vertreter des logischen Positivismus völlig zufriedenstellende Formulierung ihres Verifikationsgesetzes gefunden worden ist.»³ Die andere Schwierigkeit bestand darin, die Stellung des Verifikationsprinzips selbst als sinnvoller Satz fest zu begründen. Offenbar ist es nicht selbstverständlich oder eine Tautologie gleich den Grundprinzipien der Mathematik und Logik. Doch ist es nicht selbst ein verifizierbarer Satz. Aber was ist es dann? John Wisdom hatte zweifellos recht, wenn er schrieb: «Tatsache ist, daß das Verifikationsprinzip ein metaphysischer Satz ist – ein «schwerer Schlag», wenn ich so sagen darf.»⁴

Das Verifikationsprinzip ist für alle Absichten und Zwecke durch das Prinzip des Sprachgebrauchs abgelöst worden. Die Bedeutung einer «Sprache» läßt sich an der Art und Weise erkennen, wie sie in der Praxis gebraucht wird. Das aber schafft eine neue Situation für den Analytiker der religiösen Sprache. Er hätte niemals nachweisen können, daß eine solche Sprache eine empirische Verifikation gestattet, da sie ganz anderer Art ist als die Sprache der empirischen Abhandlung. Doch die Einführung des Gebrauchsprinzips bedeutet, daß die religiöse Sprache, weil sie anders geartet ist, deshalb nicht sinnlos zu sein braucht, ja daß sie vielleicht nicht einmal nur eine «emotive» Sprache ist. Doch nun ist es Sache des Theologen oder der Religionsphilosophen, zu zeigen, wie dieser Gebrauch ist und wie wichtig es ist, daß wir eine solche Sprache gebrauchen.

2. Die vielen Arten der Sprache

Eine weitere Entwicklung, die eng mit der ersten zusammenhängt, erwuchs aus der Erkenntnis, daß es eine große Vielfalt von Spracharten gibt. Es gibt vielerlei Gebrauch der Sprache und folglich auch vielerlei Sprachen. Ludwig Wittgenstein prägte den Ausdruck «*language-games*» (Sprachspiele). Der Gedanke dabei ist der, daß jede Art von Sprache ihre eigenen Gesetze, das heißt ihre eigene Logik hat, ebenso wie jedes Spiel seine eigenen Regeln hat. Natürlich gibt es in der religiösen Sprache ganz deutlich eine innere Logik, eine Reihe von Regeln, welche die Arten und Weisen bestimmen, in denen diese Art Sprache verwendet werden kann, und wir erkennen ohne weiteres zumindest die gröberen Verletzungen dieser Gesetze. So ist es zum Beispiel nach den Regeln des religiösen «Sprachspieles» durchaus sinnvoll zu sagen: «Gott ist Liebe», doch ist es ein Verstoß gegen die gleichen Regeln und

ein Unsinn, wenn man sagen wollte: «Gott wiegt fünf Milliarden Tonnen.» Das bedeutete in der besonderen Logik dieser Sprache eine Verwechslung der Kategorien. (Ich vermute sehr, daß die Aussage «Gott ist tot» ebenfalls eine Verwechslung der Kategorien ist.) Doch kann man sich auf die Dauer nicht mit einer inneren Logik zufriedengeben. Man muß auch fragen, ob dieses besondere Spiel des Spielens wert ist, ob und wie es zu den anderen Sprachspielen in Beziehung steht. Der Analytiker kann einwenden: Auch wenn die religiöse Sprache ihre eigene innere Logik hat, steht sie doch in keinem Zusammenhang mit der Familie der sinnvollen Sprachen. Auf der anderen Seite hat William Hordern den Gedanken vertreten, unter allen Sprachspielen, die gespielt werden, stelle die religiöse Sprache die Olympischen Spiele dar – die Spiele, bei denen die letzten und den höchsten Einsatz erfordernden Fragen entschieden werden.⁵

Wittgenstein hat auch von Sprachen als «Lebensformen» gesprochen; darüber werde ich an anderer Stelle noch mehr sagen. Auf jeden Fall aber liegt der springende Punkt darin, daß die Benutzer aller Arten von Sprachen aufgefordert sind zu sagen, wie die Logik jeder einzelnen beschaffen ist. Dieses Verfahren ist zweifellos empirischer als das derjenigen Theorien, die versucht haben, im voraus festzulegen, welche Sprachen als sinnvoll zu betrachten sind und welche als sinnlos.

3. «Analoge Modelle» der Sprache

Ebenfalls wichtig für das Problem der religiösen Sprache ist das neue Interesse an der indirekten Verwendung von Sprachen. Die älteren Analytiker vertraten für die Sprache die sogenannte «picture-theory» (Abbildtheorie). Wir finden sie zum Beispiel bei Bertrand Russell und in den frühen Schriften von Wittgenstein. Nach dieser Konzeption besteht die Welt aus einer unbestimmten Anzahl von Fakten; jedem Faktum entspricht ein Satz, so daß die Struktur der Sätze die Struktur der Fakten kopiert oder abbildet. Das bleibt zweifellos eine einleuchtende Theorie für einfache Sätze der Art wie: «Die Katze sitzt auf der Matte.» Doch ist sie heute allgemein aufgegeben.

Ein Faktor, der zur Aufgabe der «picture-theory» führte, war der Entwicklungsverlauf der Physik. Die Sprache der Physik wurde seit langem als Paradigma der empirischen Sprache schlechthin betrachtet, ja es gab sogar einmal eine als «Physikalismus» bezeichnete Theorie, die von Rudolf Carnap und anderen verfochten wurde. Nach dieser Theo-

rie läßt sich jede sinnvolle Sprache im Prinzip auf die Sprache der Physik zurückführen. Doch die Sprache der Physik wurde immer geheimnisvoller. So ist heute anerkannt, daß das Atom und seine konstituierenden Partikel überhaupt nicht «abgebildet» (pictured) werden können. Wir verwenden in der Praxis eine Vielzahl verschiedener Modelle, um atomare und subatomare Phänomene zu erhellen, doch das sind nichtabbildende (non-picturing) Modelle, ja wir können es sogar als notwendig betrachten, eine Vielzahl von Modellen zu verwenden, die sich untereinander nicht leicht harmonisieren lassen. Diese Modelle der heutigen Physiker sind keine abbildhaften Modelle, sondern, wie Max Planck sie genannt hat, «analoge Modelle». Ian Ramsey möchte sie lieber «disclosure models» (Erschließungsmodelle) nennen, denn sie bilden nicht im buchstäblichen Sinne das Atom (oder worum es sich sonst handeln mag) ab, sondern erschließen es auf diese oder jene Weise für unser Verständnis.

Indem er anerkennt, daß es einen Sprachgebrauch geben kann, der nicht abbildhaft ist, aber dennoch auf einem indirekten Weg ein Verständnis erschließt, hat der Vertreter der modernen logischen Analyse erneut seine Auffassung von der Sprache geweitet, und diesmal auf eine Weise, die für die Probleme der religiösen Sprache höchst bedeutsam ist. Denn die Gläubigen haben längst erkannt, daß ihre Sprache keine direkte, buchstäblich zu verstehende, abbildende Sprache ist, sondern eine Sprache von Symbolen und Analogien. Natürlich wäre es vollkommen falsch anzunehmen, daß die Symbole und Analogien der Religion in gleicher Weise fungieren wie die der Physik. Das Elektron ist trotz allem, wenn wir es auch nicht abbildhaft darstellen können, immer noch eine physikalische Wesenheit. Die Gott-Sprache ist grundlegend verschieden von der Elektron-Sprache. Doch das neuerwachte Interesse an der Entwicklung einer Logik «analoger Modelle» hat unausweichlich weit reichende Implikationen für eine Logik der religiösen Sprache.

Es ist weiter bemerkenswert, daß einige Vertreter der logischen Analyse, welche die Ansprüche der Religion bestritten haben, ihrerseits selbst eine Reihe sehr anregender Gleichnisse in die Diskussion gebracht haben. Eine der bestbekanntesten ist John Wisdoms Gleichnis von den beiden Männern, die darüber diskutieren, ob ein Gärtner kommt oder nicht kommt, um nach einem Stückchen Land zu sehen, und die Art der Argumente, die jeder von beiden zugunsten seiner Auffassung vorbringt. Dieses Gleichnis bringt Licht in das Wesen der

Auseinandersetzung zwischen Theist und Atheist und scheint anzudeuten, daß am Ende der Entwurf verschiedener Muster in der Welt und in der Erfahrung steht.⁶ Basil Mitchell verwendet in eindrucksvoller Weise das Gleichnis von einem Untergrundkämpfer, der einen Fremden trifft, der behauptet, das Oberhaupt der Widerstandsbewegung zu sein; und der Untergrundkämpfer ist von der Begegnung mit dem Fremden so sehr beeindruckt, daß er ihm, trotz aller Unklarheiten der Situation, unbeschränkten Gehorsam verspricht. Dieses Gleichnis hilft uns verstehen, was «Glaube an Gott» in einer mehrdeutigen Welt bedeutet.⁷ Doch auf die Beispiele selbst kommt es nicht an. Wichtig ist, daß die logische Analyse bereit ist, diese Form der indirekten Sprache zu verwenden, um von den Angelegenheiten des Glaubens zu sprechen.

4. Die «selbst-adskriptive» Sprache

Ich möchte nun auf die besondere Aufmerksamkeit kommen, die man gegenwärtig der sogenannten «self-ascriptive» (selbst-adskriptiven oder auto-adskriptiven) Sprache entgegenbringt. Ich habe bereits die alte Lehre des Physikalismus erwähnt, der zufolge sich jede sinnvolle Sprache grundsätzlich auf die Sprache der Physik reduzieren läßt. Wenn man die Dinge so sieht, wird selbst das menschliche Verhalten nach den Kategorien der behavioristischen Psychologie betrachtet, die sich ihrerseits in die Sprache der Physiologie und letztlich in eine rein physikalische Sprache übersetzen lassen. Doch auch wenn man nicht so weit geht, wie der Physikalismus, wird eine empirische Methode immer mehr oder weniger auszuklammern suchen, was für die Sinneserfahrung nicht zugänglich ist. Vor allem herrscht ein starker Argwohn Worten wie «Sinn», «Geist», «Bewußtsein» gegenüber, sowie allem, das nach inneren Zuständen oder einer Innenwendung aussieht. Den Empiriker interessieren offenbare, der Beobachtung zugängliche Fakten. Er muß daher, um das menschliche Verhalten in den Bereich der Wissenschaft hineinzubringen, radikal alles ausklammern, was nicht der wissenschaftlichen Beobachtung zugänglich ist, wenn manche Leute auch zu der Überzeugung neigen, ein solches Verfahren klammere gerade das aus, was am spezifischsten menschlich und personal ist.

Doch die jüngste Entwicklung in der analytischen Philosophie ist der reduktionistischen Methode im Studium des menschlichen Verhaltens gar nicht günstig. Ein wichtiges Buch, das die Unab-

hängigkeit und Unreduzierbarkeit dessen studiert, was wir «Logik der Person» nennen möchten, ist Peter Strawsons *Individuals*. Betrachten wir ein Verbum wie etwa «lieben»: Verwenden wir es in der dritten Person – «er liebt» – dann bezeichnet es vermutlich ein der Beobachtung zugängliches Verhaltensmuster, das sich in empirischen Begriffen beschreiben und kennzeichnen läßt. So können wir etwa sagen, daß Hans seine Schwester liebt, weil wir sein konkretes liebendes Verhalten beobachtet haben. Doch wenn wir das gleiche Verbum in der ersten Person gebrauchen – «ich liebe» –, dann liegt der Fall anders. Ich sage nicht: Ich liebe meine Schwester – weil ich mein eigenes Verhalten ihr gegenüber eine Zeitlang beobachtet hätte; vielmehr drücke ich in diesem Satz eine Haltung aus, die ich zunächst und zuerst als einen bewußten (und in diesem Falle liebenden) Antrieb zum Handeln erkenne. Sagen wir also: Das Verbum «lieben» ändert seine Bedeutung, wenn es konjugiert wird, und hat eine andere Bedeutung, je nachdem, ob es auto-adskriptiv (erste Person) oder hetero-adskriptiv (dritte Person) gebraucht wird? Das dürfte absurd sein. Wahr ist sicher, daß ein Verbum wie «lieben» in einer einzigen Bedeutung eine innere und eine äußere Bezogenheit vereint und daß es in seiner Logik stark verstümmelt würde, wollten wir versuchen, eine Seite dieser Bedeutung auf die andere zu reduzieren. Nach den Worten Strawson's «ist es wesentlich für die einzige Bedeutungsart, die (solche Verben) haben, daß beide Formen der Adskription vollkommen in Ordnung sind.»⁸

Strawson entwickelt ein weiteres Argument. Es hängt zusammen mit der Struktur der gewöhnlichen Sprache. Es gibt, so erklärt er, zwei grundlegende oder primitive Formen von Logik. Praktisch jeder Mensch «sieht die Welt» in diesen Formen. Jeder weiß, daß es zwar sinnvoll ist, wenn man sagt: «Hans wiegt 140 Pfund und der Tisch wiegt 80 Pfund», nicht dagegen, wenn man sagt: «Hans ist intelligent und der Tisch dumm». Tatsächlich haben sich in der Sprache eigene Formen des Sprechens über Dinge und eigene Formen des Sprechens über Personen herausgebildet, und die zweite Form des Sprechens darf nicht mit der ersten vermischt werden. Man könnte natürlich einwenden, unsere Sprache befinde sich hier in einem Irrtum. Strawson beschreibt aber nur, was tatsächlich der Fall ist, das heißt die wirkliche Sachlage: daß wir die beiden großen Kategorien: «Personen» und «Sachen», unterscheiden und für jede von beiden eine eigene Logik haben.

Die Bedeutung dieser Erkenntnisse für das Pro-

blem der religiösen Sprache liegt auf der Hand. Die religiöse Sprache ist eine Sprache, die weitgehend von Personen handelt. Sie würde zweifellos zerstört werden, wenn die Personen-Sprache auf die Ebene des Unpersönlichen reduziert würde. Die weitere Erforschung der Bedeutung und Logik der Personen, die für uns durch die weltliche Philosophie geöffnet worden ist, stellt ein Problem dar, das der Theologe und Religionsphilosoph nicht übersehen darf.

5. Die Sprache als «Lebensform»

Von großer Bedeutung ist der Akzent, den man heute auf den Einbau der Sprache in ihren menschlichen Zusammenhang verlegt. Der früheren Form der logischen Analyse dürfte mit einigem Recht der Vorwurf einer gewissen verzerrenden Abstraktion gemacht worden sein. Die Sprache wurde als ein Gebilde aus Worten und Sätzen betrachtet, die fast in einem leeren Raum unter dem Gesichtspunkt der Logik und der Syntax zu prüfen waren. Tatsächlich aber ist die Sprache der Spiegel des lebendigen Sprechens zwischen menschlichen Wesen. Die Sprache ist immer die Sprache von irgend jemandem und richtet sich immer an irgend jemanden. Die Heimstatt der Sprache ist die menschliche Gemeinschaft, in der sie gesprochen und gehört wird. Die Frage nach ihrem Sinn oder ihrem Mangel an Sinn läßt sich nur entscheiden, wenn man sie als einen Kommunikationsweg zwischen Personen betrachtet.

Bei der Diskussion über die Notwendigkeit, die Sprache in ihren menschlichen Kontext hineinzustellen und die frühere Auffassung über das Wesen der auto-adskriptiven Sprache, hat sich herausgestellt, daß in der neueren Entwicklung der analytischen Philosophie etwas ähnliches wie eine Konvergenz mit verschiedenen Anliegen der existentialistischen Philosophie aufzutauchen beginnt. Es ist anerkannt, daß die logische Analyse auf die existentielle Analyse bezogen werden muß, denn die Sprache selbst ist ein grundlegend existentielles Charakteristikum. Existentialismus und Empirismus sind vermutlich die beiden großen weltlichen Philosophien unserer Zeit. Doch in ihren beiderseitigen Bemühungen um Erforschung des Phänomens der Sprache finden sie anscheinend eine gemeinsame Grundlage. Vor allem ist es nicht schwierig, Parallelen zwischen der Behandlung der Sprache in der Philosophie Heideggers und einigen Gedankengängen des späten Wittgenstein aufzufinden.

6. Die Möglichkeit einer deskriptiven Metaphysik

Ich möchte zum Schluß auf das zu sprechen kommen, was wohl die überraschendste Entwicklung überhaupt ist, obwohl ich nicht glaube, daß sie wichtiger ist als die Entwicklungen, die wir bereits besprochen haben. Dieser letzte Punkt betrifft das unter den Vertretern der logischen Analyse neu erwachte Interesse an der Möglichkeit der Metaphysik. In den Tagen des Bildersturmes des logischen Positivismus war die Metaphysik zusammen mit Ethik und Theologie als reine Pseudo-Philosophie abgetan worden. Nachdem die polemische Phase vorüber war, unternahm man zunächst Versuche zur Rehabilitation der Ethik und bemühte sich zu beweisen, daß die ethische Sprache eine irgendwie rationale Grundlage hat und nicht reiner Ausdruck von Emotionen ist. Dann dehnte man die Rettungsaktionen auf die Religion aus, obwohl in Berichten zu diesem Thema, wie in dem von Richard Braithwaite, ein Versuch unternommen wurde, den religiösen Glauben dem moralischen Glauben gleichzustellen und eine Interpretation zu vermeiden, die in den Bereich der Metaphysik führen konnte. Diese Bemühungen um Rehabilitation von Ethik und Religion konnte durchaus als pragmatisch betrachtet werden. Schließlich sind Sittlichkeit und Religion Gegebenheiten des Lebens, und irgendwie muß man ihnen Rechnung tragen. Doch bis in die jüngste Zeit hinein war die logische Analyse nicht bereit, die Möglichkeit irgendeiner metaphysischen Diskussion dieser Themenbereiche zuzugeben, und an dieser Auffassung wird heute noch weithin festgehalten.

Ein Buch wie das von Alastair MacIntyre herausgegebene und erst 1957 erschienene *Metaphysical Beliefs*⁹, steht fast allein da. Während die Autoren, die an diesem Buch mitgearbeitet haben, darin übereinstimmen, daß die «traditionelle Metaphysik tot» sei, gaben sie der Überzeugung Ausdruck, daß es in der Metaphysik Fragen gibt, die neu belebt und studiert werden müssen. Einen weiteren wichtigen Schritt zur Wiederaufnahme der Auseinandersetzungen mit dem Problem der Metaphysik bildete die von Peter Strawson in dem oben zitierten Buch eingeführte Unterscheidung zwischen der – wie er sie nennt – «deskriptiven» und der «nachprüfenden» (revisionary) Metaphysik. Strawson akzeptierte die erste dieser beiden Formen. Die deskriptive Metaphysik sagt uns, welches die allgemeinsten Kategorien sind, nach denen die Menschen ihre Erfahrung ordnen, und analysiert diese Kategorien. Die nachprüfende Metaphysik

ist nach Strawson ein zweifelhafteres Unterfangen. Diese Art Metaphysik sagt uns, auf welche Weise wir unsere Erfahrung verstehen sollten. Kants kritische Philosophie wäre, grob gesagt, ein Beispiel einer deskriptiven Metaphysik, während Hegels System ein anschaulicher Fall nachprüfender (revisionary) Metaphysik wäre.

Doch diese Unterscheidung zwischen den zwei Arten von Metaphysik läßt sich nicht leicht aufrecht erhalten. Wo hört die Deskription auf und geht über zur Interpretation? Kann es überhaupt eine deskriptive Metaphysik geben, die nicht zugleich interpretativ ist? Dann aber müßten wir fragen, an welchem Punkt eine interpretative Metaphysik zur nachprüfenden (revisionary) Metaphysik wird.

Vielleicht die eindrucksvollste Arbeit zur Frage nach der Metaphysik, die von einem Vertreter der analytischen Metaphysik geschrieben worden ist, dürfte das Buch von Milton K. Munitz, *The Mystery of Existence* sein.¹⁰ Munitz greift eine metaphysische Frage auf, und zwar eine sehr berühmte: «Weshalb gibt es eine Welt?», oder wie Leibniz es formuliert: Warum ist überhaupt etwas vorhanden und nicht gar nichts? – Auf der einen Seite verteidigt Munitz diese Frage gegen die Positivisten, die sie als sinnlos abtun möchten. Er argumentiert, daß sie sich in einer Weise formulieren läßt, die sie zu einer realen Frage macht. Auf der anderen Seite führt er aus, daß es keinen rationalen Weg gibt, auf diese Frage zu antworten, und hier scheint sich seine Kritik hauptsächlich gegen die traditionelle natürliche Theologie zu richten. Besonders ins Auge fallend an diesem Buch ist die von Munitz vorgelegte Analyse des logischen Status des Wortes «Welt», und sein sorgfältiges Nachforschen nach den verschiedenen Formen von Metaphysik, die im Laufe der Geschichte der Philosophie vertreten worden sind.

Das Interesse der Analytiker an der Metaphysik befindet sich noch in einem Anfangsstadium, verspricht jedoch hochinteressant zu werden. Es kann durchaus sein, daß die Metaphysik erneut die Geister bewegt, obwohl sie dann genügend analytische Verbindlichkeit und Redlichkeit in sich aufgenommen haben wird, um vor solchen spekulativen Übertreibungen sicher zu sein, wie sie in der Vergangenheit das Ansehen der Metaphysik untergraben haben. Die Bedeutsamkeit dieser neuen Ent-

wicklung für die Theologie und die Religionsphilosophie ist so offensichtlich, daß sie keines eigenen Kommentars bedarf.

Ich habe in diesem Artikel die Aufmerksamkeit auf die Arbeit weltlicher Philosophen gelenkt, deren Interesse an der Theologie, wenn von einem solchen überhaupt die Rede sein kann, bestenfalls als beiläufig zu bewerten ist. Nichtsdestoweniger wollte ich zeigen, daß ihre Arbeit von höchstem Interesse für den Theologen ist. Zumindest kann sie ihn vor ungenauen und irreführenden Formen des Sprachgebrauches schützen. Doch sie bietet noch mehr: Zweifellos eröffnet sie Wege, auf denen sich eine fruchtbare theologische Arbeit in der heutigen Welt tun läßt. Viele Theologen haben bereits von den Vertretern der analytischen Philosophie gelernt und wenden ihre Erkenntnisse praktisch an. An erster Stelle unter ihnen steht Ian T. Ramsey, der gelehrte Bischof von Durham. Andere namhafte Theologen, die sich diese Erkenntnisse zu eigen gemacht haben, sind Frederick Ferre, John Hick, Dallas High und viele andere in England und in den Vereinigten Staaten. Und viele interessante Weiterentwicklungen sind von dieser Begegnung zwischen Philosophie und Theologie zu erwarten.

¹ *The New Dialogue between Philosophy and Theology* (New York 1966) 66–67.

² *In The Logic of Scientific Discovery* (London 1960).

³ Ludwig Wittgenstein: *The Bearing of his Philosophy on Religious Belief* (London 1968) 20–21.

⁴ *Philosophy and Psychoanalysis* (Oxford 1953) 245.

⁵ *In Speaking of God* (New York 1964).

⁶ Siehe: *Philosophy and Psychoanalysis* 149–168.

⁷ *New Essays in Philosophical Theology*, hrsg. von A. Flew und A. MacIntyre (London 1955) 103–105.

⁸ *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics* (Garden City 1963) 106–107.

⁹ *Metaphysical Beliefs*, hrsg. von A. MacIntyre (London 1957)

¹⁰ *The Mystery of Existence: An Essay in Philosophical Cosmology* (New York 1965).

Übersetzt von Karlhermann Bergner

JOHN MACQUARRIE

geboren am 27. Juni 1919 in Renfrew (Schottland), 1965 in der Anglikanischen Kirche zum Priester geweiht. Er studierte an der Universität von Glasgow, ist Master of Arts, Doktor der Philosophie, der Literatur und der Theologie und seit 1962 Professor für systematische Theologie am Union Theological Seminary in New York. Er veröffentlichte: *Principles of Christian Theology* (London 1966), *God-Talk. An Examination of the Language and Logic of Theology* (London 1967).