

man von den genannten Ausstellungen ab, so ist doch in den Kapiteln X–XII eine neue Bestandsaufnahme erfolgt, die Beachtung verdient und für Dogmengeschichte wie Systematische Theologie hilfreich sein wird.

H. Moll

Grabner-Haider, Anton, *Semiotik und Theologie*. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie. 8° (230 S.) München 1973, Kösel.

Die Arbeit fragt, ob und inwieweit Sprachanalyse (Semiotik) auf die Theologie und den religiösen Sprachgebrauch anwendbar ist (12). Tl. I klärt den Begriff der Semiotik; Tl. II behandelt das Verhältnis von Sprachanalyse und Hermeneutik, Tl. III das von Semiotik und Theologie. Die Gliederung zeigt, daß der Autor sich eine umfassende Aufgabe stellt. Es ist daher zu prüfen, was er zur Klärung der aufgeworfenen Fragen beiträgt.

Zu I: G.-H. übernimmt den Begriff der Semiotik von Ch. W. Morris. Danach bezeichnet „Semiotik“ die gesamte analytische Beschäftigung mit Sprache (14). Auf S. 14–18 versucht der Verf., einige Grundbegriffe der Semiotik zu vermitteln. Man wird gegenüber der Genauigkeit und Zuverlässigkeit der Darstellung mißtrauisch, wenn man z. B. S. 15 liest: „Alles, was ich mit einem Wort der Sprache bezeichne, ist ein Gegenstand.“ Man fragt, welcher Begriff des Gegenstandes hier zugrunde liegt. Bezeichnen Wörter wie „und“ oder „groß“ einen Gegenstand? Oder: Ein Prädikator „kann einseitig sein, wenn wir es mit einer Eigenschaft zu tun haben. Oder er ist mehrseitig, wenn er auf mehrere Gegenstände anwendbar ist“ (15). Jeder Allgemeinbegriff, der Gegenstände bezeichnet, ist auf mehrere Gegenstände anwendbar. Ein mehrseitiger Prädikator ist aber offensichtlich etwas anderes als ein solcher Allgemeinbegriff. Der Abschnitt „Entstehung der Semiotik“ (18–31) gibt einen Überblick über deren Geschichte von den Sophisten und Platon über Thomas, Descartes, Bacon, Leibniz u. a. bis zur Gegenwart. Am ausführlichsten werden die pragmatischen Ansätze von Ch. S. Peirce und Ch. W. Morris behandelt.

Teil II 1 (51–89) skizziert unter dem Titel „Die sprachanalytische Herausforderung der Theologie“ folgende Positionen: den Empirismus des Wiener Kreises, die Ansätze von G. E. Moore und B. Russell, den „logischen Atomismus“ von Wittgensteins „Tractatus“, den pragmatischen Ansatz des späten Wittgenstein („Philosophische Untersuchungen“) und die Religionskritik des „kritischen Rationalismus und modernen Kritizismus“ (H. Albert, E. Topitsch, K. Popper). G.-H. versucht in diesem Zusammenhang, den Begriff der analytischen Philosophie zu klären (54). Er weist mit Recht darauf hin, daß die analytische Methode „an kein philosophisches Bekenntnis gebunden“ ist (57). Die Reaktion der Theologie auf die genannten Herausforderungen wird angedeutet mit einem Hinweis auf die liberale Theologie, die mit analytischen Methoden arbeite, und die dialektische Theologie (ihr Entsprechung in der katholischen Theologie ein „Fideismus in existential-philosophischer Variante“), die den Weg zu einer Privatsprache und ins sprachliche Getto wähle (56 f.). Nach der Darstellung der Hermeneutik in II 2 (89–113) behandelt II 3 das Verhältnis von analytischer Philosophie und Hermeneutik (113–143). G.-H. sieht kaum eine Möglichkeit für ein Gespräch zwischen der analytischen Philosophie Russells und des frühen Wittgenstein und der Hermeneutik; diese Situation verändere sich jedoch mit der „pragmatischen Wende“ der analytischen Philosophie. Der Verf. behandelt Vermittlungsversuche von Apel und Habermas, um dann auf die Kontroverse über das Verhältnis von szientifischem Erklären und Verstehen zwischen Albert auf der einen und Apel und Habermas auf der anderen Seite einzugehen. Er neigt dabei der Position von Albert zu: „Ohne durch dogmatische Festlegung an der Einheitstheorie der Wissenschaften festzuhalten, wird hier kein ausreichender Grund dafür gesehen, für das hermeneutische Sinnverstehen einen forschungslogischen Sonderstatus zu postulieren“ (123). Dem Referat über Apels „Komplementaritätsthese“, die zwischen szientifischem Erklären und hermeneutischem Verstehen eine dialektisch verstehbare Komplementarität sieht, schließt sich ein kurzer Ausblick auf die Theologie an (129 f.), in dem G.-H. zwischen einem nichtwissenschaftlichen und einem wissenschaftlichen Teil der Theologie unterscheidet. Der Verf. scheint hier der wissenschaftlichen Theologie die Position eines analytischen

Agnostizismus zu empfehlen, der die Frage nach Theismus oder Atheismus für unentscheidbar hält. Er sieht in ihm eine „strikte Selbstbescheidung philosophischer Erkenntnismöglichkeit auf der einen Seite sowie die Garantie der Freiheit in Hinsicht auf diesbezügliche Glaubensentscheidungen auf der anderen Seite gegeben“ (130). Tl. II schließt nach einem Abschnitt über die Generative Linguistik (130–138) mit einigen Ausführungen „Zum Problem des metaphysischen Sprachgebrauchs“ (138–143). Die von G.-H. zwar als zu schematisch, aber im Grunde doch als plausibel (143) bezeichnete These von M. Lazerowitz, nach der Metaphysik „ein genialer Weg unserer Intelligenz“ ist, „um Sprache in den Dienst emotionaler Bedürfnisse zu stellen; eine verbale Magie“ (140), dürfte mit dem aristotelischen Metaphysikbegriff allenfalls noch den Namen gemeinsam haben. Welche Stellung G.-H. selbst in diesem Absatz zur Frage nach der Möglichkeit der Metaphysik bezieht, bleibt dem Rez. unklar. Einerseits schreibt er: „Der neopositivistische Angriff auf die Metaphysik hat seine Begründung nicht durch eine Analyse metaphysischer Argumente erfahren, sondern durch seine Einteilung sprachlicher Ausdrücke. In seiner Klassifikation der sinnvollen Aussagen in empirische und analytische haben dieser Theorie zufolge metaphysische Sätze keinen Platz. Daß eine solche Theorie unangemessen ist, haben aber nicht die Metaphysiker, sondern die analytischen Philosophen selbst ans Licht gebracht“ (142 f.). Wenige Zeilen später heißt es dagegen mit Berufung auf den späten Wittgenstein: „Metaphysische Ausdrücke werden dahingehend charakterisiert, daß in ihnen ungebräuchliche oder mißbräuchliche Verwendungen von Ausdrücken vorkommen. Sie sind problematische Aussagen. Wenn sie der Umgangssprache entnommen sind, dann sind die Verwendungsweisen in dieser der Prüfstein ihres Sinns und ihrer Verständlichkeit“ (143). – Tl. I und II beschränken sich im wesentlichen auf ein Referat einer großen Anzahl von Positionen, die G.-H. unter dem Begriff der Semiotik zusammenfaßt, und die Behandlung der Frage, wie diese Positionen sich zur Hermeneutik verhalten. Die Ausblicke auf die Theologie bleiben sporadisch. Die Darstellung der Positionen und der Diskussion zwischen Semiotik und Hermeneutik nimmt auf das theologische Anliegen des Buches wenig Rücksicht; sie bemüht sich kaum, auf die Bedeutung der einzelnen Positionen für die Theologie hinzuweisen.

Der Leser wendet sich daher mit besonderem Interesse Tl. III „Semiotik und Theologie“ zu. Dort fragt der Verf., „inwieweit semiotische Methoden auch auf die Theologie und den religiösen Sprachgebrauch anwendbar sind“ (145). Er fordert, daß die Theologie analytische Methoden verwendet: „Auch theologische Sprache müßte sich konsequent an den Realitäten des Lebens und der Welt messen lassen, und sie müßte alle ihre Argumente der Kritik zugänglich machen“ (146). G.-H. möchte zeigen, „daß semiotische Methoden auf den religiösen Sprachgebrauch anwendbar sind und daß sie auch für die Theologie äußerst fruchtbar gemacht werden können“ (146). III 1 „Theologische Sprachkrise im deutschen Raum“ referiert die These von der Krise der Theologie als einer Sprachkrise und berichtet über Versuche, sie zu beheben. Der Verf. referiert über Untersuchungen, die auf Mängel im religiösen und theologischen Sprachgebrauch hinweisen. Auch die Behandlung der angelsächsischen sprachanalytischen Religionsphilosophie in III 2 „Die Eigenart des religiösen und theologischen Sprachgebrauchs“ kommt im wesentlichen nicht über ein, oft äußerst knappes, Referat hinaus. Der Abschnitt „Zur Diskussion in den angelsächsischen Ländern“ (159–166) ist von einer ärgerlichen Oberflächlichkeit. Der Leser wird mit pauschalen Hinweisen abgefertigt, z. B.: Der religiöse Sprachgebrauch „kann als eine Kombination zwischen Inhaltsausdruck, Performativ und fiktionalen Elementen angesehen werden“ (160). Die emotive Theorie der religiösen Sprache wird mit der ethischen ohne Unterscheidungen gleichgesetzt (162). Daß Sätze über Gott kognitiv und auf empirische Sätze bezogen sein können, wird auf S. 163–165 zwar behauptet; wie das aber möglich sein soll, bleibt offen. Am Ende des Abschnitts (166) wird dagegen wiederum in Frage gestellt, ob Sätze über Gott überhaupt kognitiv sind oder auf den imperativen, interrogativen, performativen usw. Gebrauch der Sprache verweisen. Es werden dem Leser nochmals verschiedene Theorien angeboten, aus denen er sich offensichtlich die aussuchen soll, die ihm am besten gefällt (166). III 3 „Zur Syntax des religiösen Sprachgebrauchs“ (187–191) fragt nach der Anwendbarkeit der Logik auf die religiöse Sprache. Der Begriff der Logik, der diesem Abschnitt zu-

grunde liegt, ist dem Rez. nicht ganz verständlich: „Logik ist nämlich dann auf alle Gebiete menschlicher Tätigkeit anwendbar, wenn diese sich durch eine Sprache artikuliert, die einige objektive Strukturen zum Ausdruck bringt“ (187). Man fragt: Was bedeutet „objektive Strukturen“? Darauf wird einige Zeilen später folgende Antwort gegeben: „Logik kann angewandt werden, wenn zumindest einige Teile des religiösen Sprechens die Bedeutung von Aussagen intendieren oder wenn einige mitteilbare Bedeutungen gegeben sind“ (187). Diese Formulierung und die folgenden Ausführungen des Abschnitts erwecken den Eindruck, als sei Logik auf den Bereich der Aussagesätze eingeschränkt und als gebe es nur hier eine mitteilbare Bedeutung. Das aber dürfte schwerlich dem heute üblichen Begriff der Logik entsprechen, nach dem auch Imperative, Sollenssätze, Gefühlsausdrücke usw. eine Logik haben, wenn diese sich auch von der der Aussagesätze unterscheidet. III 4 „Zur Semantik des religiösen Sprachgebrauchs“ (191–197) hebt mit Recht hervor, daß ein streng empiristisches Bedeutungskriterium für die religiöse Sprache nicht ausreicht. G.-H. hält deshalb die funktionale Bedeutungsanalyse für angemessener. Das bedeutet nicht, daß die religiöse Sprache keine deskriptiven Sätze enthalte. Dann aber ergibt sich die Frage, wie wir mit dem Mittel unserer Sprache über das Objekt der religiösen Sprache, das transzendent ist, sprechen können. G.-H. vertritt die These, daß die Ausdrücke des religiösen Sprechens „durchwegs Ausdrücke aus nichtreligiösen Sprachspielen sind“ (191). Wie können sie auf das „religiöse Objekt“ bezogen werden? Der Verf. verweist auf die Bedeutung der Analogie. Seine Hypothese lautet: „Was beiden Bedeutungen im verschiedenen (sc. im religiösen und im nichtreligiösen) Sprachgebrauch gemeinsam ist, sind die formalen Eigenschaften der Relationen“ (193). Der Leser hätte es begrüßt, wenn diese Hypothese genauer ausgeführt worden wäre: Was bedeutet z. B. „Gott“ im nichtreligiösen Sprachgebrauch? Bezeichnen „Gott“ oder „seiend“ eine Relation? Aufgabe der in III 5 behandelten Pragmatik des religiösen Sprachgebrauchs (198–202) ist es, „den Zusammenhang aufzuzeigen, der zwischen dem religiösen Zeichengebrauch und der Verhaltenspraxis des betreffenden Zeichenbenutzers besteht“ (198). Der Verf. fordert, daß Theologie und Religionsgeschichte nach den „ursprünglichen Lebensformen für den biblischen Sprachgebrauch“ fragen (199). Der Begriff der Lebensform oder -welt wird nicht geklärt. Man erfährt nur, daß er nicht mit dem exegetischen Begriff des Sitzes im Leben verwechselt werden darf und daß für die Fragestellung nach den den Gottesaussagen der Bibel korrespondierenden Lebensformen „einfach zu wenig historisch erheltes Material vorliegt“ (200).

Die abschließenden 11 „Thesen zu Semiotik und Theologie“ (207–210) fassen die Ergebnisse der Arbeit zusammen. Es sei die Frage erlaubt, ob alles, was in diesen Thesen vorgetragen wird, miteinander vereinbar ist. Unter „Theologie“ versteht der Verf. „einerseits die Normierung des religiösen Sprachgebrauchs, andererseits die Reflexion über diesen“ (These 1; vgl. Th. 10). Wenn zu den Aufgaben der Theologie die Normierung des religiösen Sprachgebrauchs gehört, so muß Theologie die Frage stellen, welche religiösen sprachlichen Äußerungen eine Bedeutung haben und welche sinnlos sind; sie muß für sinnvolle Aussagen die Wahrheitsfrage stellen. Wie kann sie das? Woher nimmt sie die Kriterien sinnvollen und sinnlosen Redens? G.-H. lehnt einerseits eine Kritik der religiösen Sprache anhand anderer Sprachspiele ab: „Ein Kriterium dafür, welches Sprachspiel in der öffentlichen Kommunikation zuzulassen sei und welches nicht, läßt sich nicht anders als willkürlich aufstellen“ (Th. 2); „Religiöser Glaube und Wissen lassen sich nicht auf ein und derselben epistemologischen Ebene sehen“ (Th. 8). Andererseits stellt für ihn offensichtlich die Sprache und das Wissenschaftsideal der empirischen Wissenschaften ein Kriterium für die theologische Sprache dar: „Für den aussageartigen Teil (sc. der religiösen Sprache) muß eine quasiverifikatorische Analyse postuliert werden“ (Th. 4); „In wissenschaftstheoretischer Hinsicht läßt sich auch innerhalb der Theologie ein konsequent pankritischer Standpunkt vertreten, der auf erkenntnistheoretisches Begründungsdenken verzichtet. Konstruktive Theorien werden der logischen und empirischen Kritik ausgesetzt und nomologischen Prüfungsprozeduren unterzogen“ (Th. 6). Wie ist eine solche „quasiverifikatorische Analyse“ und „empirische Kritik“ theologischer Aussagen zu denken? M. E. ist es das Verdienst von Ayer, Flew u. a., daran erinnert zu haben, daß auf diese Weise die Bedeutung theologischer Aussagen nicht gesichert werden kann. So gibt denn G.-H. in Th. 8 auch zu, daß die religiöse Sprache „mit

metaphysischem Sprachgebrauch unlöslich verbunden zu sein“ scheint. Metaphysische Sätze unterliegen aber nicht einem empirischen oder quasiverifikationalen Sinnkriterium. Nach Th. 6 ist das theologische Sprachproblem „keineswegs allein im Rahmen der hermeneutischen Philosophie adäquat zu behandeln. Es zeigt sich, daß auch darin analytische Methoden zu konkreteren und exakteren Ergebnissen führen als theologische Hermeneutik.“ Problematisch ist in diesem Zusammenhang der Begriff der analytischen Methode. Die Theologie kann nicht mit derselben Methode arbeiten wie etwa die Analyse der Alltagssprache. Denn Gegenstand der wissenschaftlichen Theologie ist nicht (nur) die religiöse Sprache, die wir hier und jetzt gebrauchen; Theologie hat vielmehr (auch) die Aufgabe, Texte einer Offenbarungs- oder Glaubenstradition, z. B. der Schrift und der Konzilien, zu verstehen. Diese Texte müssen aber aus der Zeit heraus verstanden werden, in der sie entstanden sind. D. h. Theologie als Analyse der religiösen Sprache muß immer die Dimension der Geschichte berücksichtigen. Wenn aber Hermeneutik nach den Möglichkeiten fragt, einen geschichtlichen Text zu verstehen, so setzt die Anwendung der analytischen Methode die Klärung der grundlegenden hermeneutischen Fragen bereits voraus.

F. R i c k e n, S. J.

Balthasar, Hans Urs von, *Theodramatik*. Bd. I: Prolegomena. 8° (622 S.) Einsiedeln 1973, Johannes-Verlag.

Der Verf. hatte seit langem den Plan, die Summe seiner Theologie in einer groß angelegten Trilogie vorzulegen. Der erste Teil dieser Trilogie „Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik“ ist bereits in mehreren Bänden erschienen (1961–1969). Der Abschlußband, der den Titel „Ökumene“ tragen soll, fehlt freilich noch. Inzwischen hat der Verf. begonnen, den zweiten Teil der Trilogie auszuarbeiten: „Theodramatik“. Ein erster Band ist bereits erschienen und hier vorzustellen, die „Prolegomena“. Der Titel macht bereits deutlich, daß das in diesem Band Gesagte sich noch im Vorfeld der eigentlichen Durchführung der „Theodramatik“ als der Lehre vom Handeln Gottes bewegt. Die „Prolegomena“ umfassen drei in sich geschlossene Teile, die ihre Einheit untereinander aus ihrer gemeinsamen Verwiesenheit auf die „Theodramatik“, die in den noch zu erwartenden Bänden zur Sprache kommen wird, gewinnen. Die Einleitung zu dieser „Theodramatik“ im ganzen macht den ersten Teil des vorliegenden Bandes aus: „Ortsbestimmungen“. Hier stellt der Verf. sein Projekt vorweg dadurch vor, daß er es in Relation stellt 1. zu den beiden anderen Teilen der Trilogie, also zur theologischen Ästhetik und zur Theo-Logik; 2. zu den wichtigsten Strömungen der gegenwärtigen christlichen Theologie, die zunächst in ihren positiven Anliegen, sodann in ihrer jeweiligen Begrenztheit dargestellt werden. Die „Theodramatik“ wird als der Punkt geschildert, auf den die verschiedenen Tendenzen der Theologie hin konvergieren; 3. zu den Theorien des Dramas, die diesem in der heutigen geistesgeschichtlichen Situation auf diese oder jene Weise den Sinn absprechen; der Verf. geht auf die erhobenen Bedenken ein und versucht, sie zu entkräften – soweit das notwendig und möglich ist; 4. zur Geschichte des Verhältnisses, das die Kirche und ihre Theologie dem Theater gegenüber eingenommen hatten. Dieses war fast durchgehend ein strikt ablehnendes. Das war platonisches Erbe, aber christlich nicht zu rechtfertigen. Die verschiedenen „Ortsbestimmungen“ lassen deutlich werden, daß es sowohl möglich als auch an der Zeit ist, den Dialog der christlichen Theologie mit der Philosophie um den mit der dramatischen Literatur zu ergänzen, also das Unternehmen einer „Theodramatik“ zu wagen. Aber mehr noch als die „Ortsbestimmungen“ fordert die Sache der Theologie selbst die Ausarbeitung einer „Theodramatik“; denn die Offenbarung ist „in ihrer ganzen Gestalt im Großen wie im Geringen dramatisch. Sie ist die Geschichte eines Einsatzes Gottes für seine Welt, eines Ringens zwischen Gott und Geschöpf um dessen Sinn und Heil...“ (113).

Sofern v. B. sein Vorhaben als ein Unternehmen katholischer Theologie begreift, ist zu erwarten, daß deren Grundsatz ‚gratia (fides, theologia) supponit, elevat et perficit naturam (philosophiam)‘ in ihm zum Tragen kommt; d. h. aber, „eine natürliche Dramatik ist der übernatürlichen voraus-gesetzt und wird von der letzteren aufgegriffen, in einer verwandelnden Klärung aber, die sie erst ihrer wahren Bestimmung entgegenführt“ (116). Daraus resultiert für die Theologie die