

sprochenen Buches aufscheint. Diese Kritik kann und soll jedoch nicht den Wert der vorgelegten Wittgenstein-Interpretation schmälern, deren Kenntnis mir in der Tat unerlässlich scheint, will man eine zu einseitige Deutung der reichen Philosophie Wittgensteins vermeiden.

A. Keller, S. J.

Just, Wolf-Dieter, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen. 8^o (172 S.) Stuttgart 1975, Klostermann.

Etges, Peter J., *Kritik der analytischen Theologie*. Die Sprache als Problem der Theologie und einige Neuinterpretationen der religiösen Sprache (Standpunkte). Vorwort von Hans Albert. 8^o (117 S.) Hamburg 1973, Hoffmann & Campe.

W.-D. Just untersucht in der überarbeiteten und gekürzten Fassung seiner Dissertation, wie durch die Frage nach dem Sinn von Aussagen, die in der sprachanalytischen Philosophie vorherrscht, die Diskussion über den Sinn religiöser Sprache bestimmt wird. Er verfolgt diese Auseinandersetzung durch die verschiedenen Ausprägungen dieser Philosophie, unter denen er den Logischen Atomismus, den Logischen Positivismus, den Kritischen Rationalismus und die Philosophie der Normalen Sprache unterscheidet. Der Logische Atomismus, den J. im „Tractatus logico-philosophicus“ von Wittgenstein „reiner“ dargelegt findet als bei Russell, muß religiöse Aussagen als sinnlos betrachten, da der Sinn eines Satzes in der von ihm abgebildeten „Sachlage“ besteht, also dessen, was in der Welt der Fall ist. Während hier aber noch Platz ist für Religion, eben im Bereich des Unsagbaren, wird im Logischen Positivismus, wie er etwa vom Wiener Kreis vertreten wurde, die Möglichkeit, daß etwas, was nicht gesagt werden kann, sich dennoch zeigt, für ausgeschlossen gehalten; die Versuche, die man später unternommen hat (B. Martin, D. Cox, I. M. Crombie, J. Hick), religiöse Aussagen dennoch durch Anwendung des empirischen Verifikationskriteriums, das der Logische Positivismus fordert, als sinnvoll zu erweisen, betrachtet J. zu Recht als unzulänglich (46–52). Der Kritische Rationalismus, von K. R. Popper entwickelt, der ihn noch mit christlichen Anliegen durchaus vereinbar ansah, wurde von seinen Schülern Albert und W. W. Bartley vor allem durch das Postulat, alle Aussagen müßten prinzipiell falsifizierbar sein, zur generellen Ablehnung religiöser Aussagen verwandt; er wird von J. vor allem deswegen kritisiert, weil er seine eigenen Voraussetzungen – besonders die Gleichsetzung von „nicht-falsifizierbar“ mit „inhaltsleer“ – nicht der gleichen Prüfung unterzieht, die er sonst uneingeschränkt fordert.

Ist besonders zwischen Logischem Positivismus und Kritischem Rationalismus eine enge Verwandtschaft festzustellen, zumindest was ihre Einstellung zu religiösen Aussagen anbelangt, so bezieht die Philosophie der Normalen Sprache, deren philosophische Grundlagen Wittgenstein in den dreißiger Jahren entwickelte, eine ganz andere Position zu dieser Frage. Da sie den Sinn von Aussagen nicht mehr in theoretischen Verifikationsmethoden suchte, sondern aus den konkreten Sprachspielen in konkreten Lebenssituationen entnehmen will, untersucht man auch religiöse Aussagen nach ihrer Funktion in ihrem aktuellen Gebrauch und vergleicht sie mit ähnlichen Aussagearten (z. B. ethischen, ästhetischen, ideologischen). Ein Teil der Vertreter der „common language philosophy“ kommt dabei zur Auffassung, religiöse Sprache habe durchaus ihre eigene Berechtigung, nur sei sie „non cognitive“, d. h. sie wolle keine Information übermitteln; andere meinen, ihr komme doch kognitive Funktion zu, zumindest indem sie neue Aspekte erschließt oder „tiefere Einsichten in die Zusammenhänge unseres Lebens gewähren“ kann (137). Im Anschluß an Austin schließlich wird durch seine Unterscheidung von lokutionärer und illokutionärer Funktion der gleichen Äußerung der Gegensatz zwischen kognitiven und nichtkognitiven Theorien der religiösen Sprache aufgehoben und der Blick für die doppelte Rolle religiöser Äußerungen eröffnet, die meist „selbst dann, wenn die illokutionäre Rolle ganz im Vordergrund steht, einen deskriptiven Gehalt haben, demgegenüber die Wahrheitsfrage durchaus Relevanz hat“ (133).

Im wichtigen Schlußkapitel fragt J. zusammenfassend nach der „Bedeutung sprachanalytischer Methoden für die Theologie“ (134–161). Er wirft den bisherigen Funktionsanalytikern, die sich mit der religiösen Sprache befaßt haben, vor, sie seien geneigt, unzulässig zu verallgemeinern, da sie nach einer einzigen durchgängigen

Funktion dieser Sprache suchten, sie gingen von der Alternative kognitive oder nichtkognitive Äußerungen aus, und sie setzten zu unkritisch die Sinnhaftigkeit religiöser Äußerungen voraus. Demgegenüber stellt er fest, daß es zunächst die Sprache der Religion schlechthin nicht gebe, sondern oft nur religiöse Verwendungsweisen der normalen Sprache; für diese aber ist nicht ausgemacht, daß sie ein gemeinsames, typisches Merkmal aufweisen müßten, das sie als religiös kennzeichnet, wiewohl J. bei der Analyse des Begriffs „glauben“ etwas Typisches für den religiösen Gebrauch der Sprache nachzuweisen versucht – wie mir scheint, nicht überzeugend, denn zwar rückt vielleicht in der Regel eine religiöse Äußerung „den Urheber der Aussage in das Blickfeld, eine Person, welche in bestimmter Weise denkt und an bestimmten Vorstellungen ihr Leben orientiert“ (147), aber diese Eigenart dürfte kaum auf religiöse Äußerungen beschränkt sein. Interessant scheint mir hingegen sein Versuch, die Möglichkeit der Kritik unsinnigen Sprachgebrauchs auch bei religiösen Äußerungen darin zu begründen, daß Sinnlosigkeit auch entsteht, wenn „Wörter und ganze Sätze aus dem Kontext jener Sprachspiele herausgelöst werden, in denen allein sie einen Gebrauch haben“ (150 f.). Denn hier dürfte in der Tat ein häufiger Fehler religiöser Äußerungen liegen. Allerdings tritt bei J. umgekehrt wie in der sonstigen, ebenfalls einseitigen Auseinandersetzung nun das Problem inhaltlich unsinniger theologischer Aussagen zu sehr in den Hintergrund. – J. schließt mit einer Aufforderung, neben der Sprachanalyse, im angedeuteten Sinn verwandt, auch die Hermeneutik für die Beurteilung religiöser Sprache heranzuziehen, „weil diese den materialpositiven Sinn von Äußerungen, vor allem von größeren Sinneinheiten zu erschließen vermag“, wohingegen die sprachanalytische Methode sich vornehmlich mit kleineren Einheiten beschäftige (160). Zudem behandle die Hermeneutik auch das Problem der Applikation eines Textes auf die gegenwärtige Situation, eine Aufgabe, die für die Theologie unerlässlich sei, so daß weder der Hermeneutik noch der sprachanalytischen Methode eine Monopolstellung in der Theologie zukommen dürfte, sondern eine gegenseitige Ergänzung den größten Erkenntnisgewinn erhoffen lasse. – Im ganzen handelt es sich um ein leicht zu lesendes, einen guten Überblick über die Diskussion zur religiösen Sprache bietendes Buch. Ein eigenes Verzeichnis der benutzten Literatur über die Angaben in den Anmerkungen hinaus wäre nützlich.

Das Büchlein von P. J. *Etges* ist in seinem zweiten Teil: „Darstellung und Diskussion einiger Interpretationen der religiösen und theologischen Sprache im Anschluß an die analytische Philosophie“ (41–113) im wesentlichen durch das zuvor besprochene Werk überboten, da dort die Auffassungen der meisten Autoren ausführlicher und, wie mir scheint, gründlicher behandelt und kritisiert werden; und wenn hier kurz zusätzlich W. E. Kennick und D. J. Phillips behandelt werden, so ist dort noch die Auffassung des Kritischen Rationalismus vorgestellt und kritisiert, die hier ohne Kritik geteilt zu werden scheint.

Hingegen verdient der erste Teil „Die Sprache als Problem der Theologie und das Verhältnis der Theologie zur Philosophie“ auch von denen Beachtung, die sich über die sprachanalytische Diskussion der religiösen Sprache und die mögliche Erwiderung auf die am Ende dieser Arbeit von E. erhobene kritische Warnung besser aus der oben erörterten Untersuchung von Just informieren. Diese setzt nämlich voraus, daß das Problem der Sprache für die heutige Theologie zentral sei. Eben dazu wäre zu bedenken, was E. im genannten ersten Teil, wie am Beginn der Zusammenfassung seiner Arbeit über sprachanalytische Theologie als Vermutung äußert, daß nämlich die grundlegende Problematik der Theologie methodologischer und erkenntnistheoretischer Art ist, daß man sich jedoch vor ihr in sprachanalytische Philosophie flüchtet, indem man sie als primär sprachlich ausgibt. Diesen Verdacht sieht E. am Ende durch seine Diskussion einiger sprachanalytisch-theologischer Ansätze erhärten. Mir scheint er ebenfalls schwerwiegend genug, aus ihm die Forderung abzuleiten, die Theologie dürfe sich nicht, bei allem Nutzen, den eine bessere sprachanalytische und hermeneutische Aufarbeitung ihrer Fragen bringt, dadurch von einer intensiven Beschäftigung mit ihren erkenntnistheoretischen Grundlagen dispensieren, auch wenn das, was E. etwa im ersten Kapitel als Probleme für diese Beschäftigung anführt, eine eher dürftige Theologie des Autors verrät und daher nicht sehr reizt, das von ihm vertretene begrüßenswerte Anliegen in Angriff zu nehmen. A. Keller, S. J.