

73), was besonders für Kant gilt; aber auch diejenige R. Ottos habe (wegen des Postulats eines religiösen Aprioris) eine explikative und selbst eine normative Schlagseite (weshalb er sagen kann, unter allen Religionen nehme das Christentum den höchsten Rang ein, vgl. 154 f.). Ähnlich stark tritt bei Tillich das normative Element hervor, darum auch bei ihm die Auszeichnung des (protestantischen) Christentums (214 f., 222 f.). – Die eigene Theorie des Verf. macht sechs Kategorien namhaft, die zu interpretieren gestatten, welche Struktur der Gegenstand religiösen Interesses haben soll (233). Dieses Objekt darf ontologisch nicht näher eingegrenzt werden; es kann sich um eine „Entität“, einen Prozeß, eine „Kraft“ oder dergleichen handeln (234). Eine Auswahl von Texten religiöser Schriften aus verschiedensten Kulturkreisen und Zeiten wird beigebracht, um zu belegen, daß der Gegenstand des religiösen Interesses diese sechs Qualifikationen habe: „uniqueness“ (Einzigartigkeit), „primacy“ (Erstrangigkeit), „pervasiveness“ (alles durchdringend und sinnerfüllend), „rightness“ (etwa: Rechtheit, gesehen als „incomparable in goodness and beauty“ usw.), „permanence“ (Unvergänglichkeit), „hiddenness“ (geheimnisvolle Verborgenheit). Appendix B gibt einen schematisierten Überblick (299 f.). – Das Bemühen um eine zunächst rein interpretative Theorie des Religiösen muß man anerkennen und in mancher Hinsicht als vorbildlich bezeichnen. Es rückt die eigene Theorie C.s in die Nähe der Ambitionen einer Wesensphänomenologie der religiösen Intentionalität und ihres Gegenstandes. Zur Methode selbst soll nur eine Anfrage notiert werden: Die Forderung, allem voraus erst einmal zu wissen, was mit dem Wort „religiös“ gemeint ist (vgl. 10), also auch vor der Kennzeichnung von schriftlichen Zeugnissen aus Gegenwart und Geschichte als religiöse Texte, wird m. E. nicht eingelöst. Es wird eine Auswahl von literarischen Bekundungen getroffen, die faktisch den sog. Weltreligionen entstammen und als religiöse Texte gelten. Wie soll man jedoch jenes Vor-Wissen, jenes Vorverständnis haben, wenn nicht durch (Wessens-)Erfahrung oder auch durch transzendentes Denken? Eine Theorie über Ursprung und Selbstvergewisserung der religiösen Intentionalität, also eine Art „explanativer“ Theorie, würde mit einer interpretativen enger zusammenhängen, als der Verf. es wahrhaben möchte.

H. Ogiermann S. J.

Hofmeister, Heimo, *Wahrheit und Glaube*. Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion (Überlieferung und Aufgabe, Abh. zur Geschichte und Systematik der europäischen Philosophie 15). Hrsg. E. Heintel. Wien – München: Oldenbourg 1978, 320 S.

„Der Versuch, eine Theorie der Religion mittels analytischer Methode zu gewinnen, ist nur bedingt gelungen“ (247). Dies ist das Resümee einer Arbeit, in der es dem Verfasser darum geht, „eine Problemgeschichte der sprachanalytischen Religionsphilosophie von ihren positivistischen Anfängen bis zum heutigen Stand“ (14) zu geben. Das systematische Interesse liegt bei der Frage, ob es mit den Mitteln der Sprachanalyse möglich ist, eine Wissenschaftstheorie der Religion zu entwickeln, in der die Wahrheit religiöser Aussagen entscheidbar ist. Diskutiert wird das Beispiel konstativer Aussagen, wobei der Verf. nicht unterscheiden möchte zwischen Glaubensaussagen und theologischen Aussagen. Das einleitende Kap. stellt das Werden der sprachanalytischen Religionsphilosophie von ihren positivistischen Anfängen bei Whitehead, Russell und Carnap bis zur Spätphilosophie Wittgensteins dar. Den logischen Positivismus trifft hier das Verdikt undialektischen Denkens, während der Ansatz des Sprachpragmatismus des späten Wittgenstein nichts anderes sei als die Anerkennung eines bereits vorgegebenen Sprachsinns in Theorie und Praxis, also Anfang des Philosophierens überhaupt. Die Problematik des religiösen Sprachgebrauchs ist das Thema des folgenden Kap.s. Es hebt an mit einer Diskussion von A. Flews Gärtnerparabel, die auf dem Hintergrund von Poppers Falsifikationsforderung wissenschaftlicher Aussagen zu deuten sei. Diese Forderung führe dazu, daß nur das in der Wissenschaft als wahr behauptet werden könne, dessen Falsifikationsbedingungen angebar seien. Aus der Unmöglichkeit, diese Bedingungen für religiöse Sätze anzugeben, schließt Flew auf deren fehlende Wahrheitsfähigkeit. Nach diesem einführenden Abschnitt und einer ersten Gruppierung dreier Typen sprachanalytischer Religionsphilosophie diskutiert der Verf. die Frage der methodischen Neutralität und des religiösen Interesses. Es zeigt sich das Bemühen der analytischen Religionsphilosophie, ihren Status als Wissenschaftstheorie der Religion zu sichern, indem sie sich auf reine Analyse beschränkt, in die keinerlei metaphysische Voraussetzungen einfließen dürfen. Die religiöse Sprache soll allein auf ihren rechtmä-



ßen Gebrauch hin untersucht werden, ohne ihren Bezug zum Gegenstand, über den gesprochen wird, zu beachten. Eine klärende Passage über das Subjekt (Gott) und Prädikat des religiösen Satzes setzt das Kap. fort. – Die folgenden drei Kap. stellen jeweils eine grundsätzlich mögliche Position dar, mit den Mitteln der Sprachanalyse das Verhältnis von Glaube und Wahrheit zu denken. Das 3. Kap. untersucht unter der Überschrift „Glaube ohne Wahrheit“ die Position der emotiven Religionstheorie. Die Theorien Hares, Braithwaites, van Burens und anderer werden diskutiert. Deren Theorie geht vom erkenntnistheoretischen Ansatz des Positivismus aus und gelangt folgerichtig zur Überzeugung, daß religiöses Sprechen in verschiedenen Akzentuierungen letztlich nichts anderes sei als das Sprechen über ein bestimmtes ethisches Verhältnis des Menschen zu seiner Welt. Ein kognitiver Eigengehalt religiöser Aussagen scheidet am Verifikationsprinzip.

Anders sieht die Sache aus im folgenden Kap., das unter dem Titel „Glaube und Wahrheit“ bei der Erörterung der analytischen Verstehenstheorie seinen Ausgang nimmt. Diskutiert werden u. a. die Theorien von Hordern, Hepburn und vor allem von Ferré. Es geht um die Frage, wie sich religiöse Sprachspiele zu anderen Sprachen verhalten, Kriterien religiösen Sprachgebrauchs und ein sprachanalytisch verstandenes Analogieprinzip. Der Nachweis des Geltungsanspruchs religiöser Aussagen wird innerhalb der vorgestellten Theorien aufgrund der Verständlichkeit und des Funktionierens des Sprachspiels als garantiert angesehen. Glauben als gelungener Vollzug ist Wahrheit. H. gelingt es auch hier, den Zusammenhang der besprochenen Theorien mit der Spätphilosophie Wittgensteins herauszuarbeiten. Er kommt zu dem Ergebnis, daß es den Autoren letztlich nicht gelingt, stichhaltig die Wahrheit der religiösen Aussage nachzuweisen. Das Analogieprinzip als *analogia linguae* (und nicht als *analogia entis*) verstanden, soll zwar den Brückenschlag zur Feststellung von Wahrheit leisten, ist aber dazu nicht in der Lage, weil der richtige Gebrauch der religiösen Sprache in ihrem Bezug zur eigenen Glaubenspraxis und zu anderen Sprachspielen keine ontologische Wahrheit der Aussagen gewährleisten kann. Dies liegt nach Auffassung H.s vor allem daran, daß es der Sprachanalyse durch ihre Selbstbeschränkung auf die *analogia linguae* nicht gelingen kann, die Affinität von Sprache und Wirklichkeit in einem reflexiven Begründungsprozeß zu sichern (197).

„Glaube und Wahrheit“ ist das abschließende Kap. überschrieben. Die dort dargestellte und kritisierte Position, deren ausführlicher behandelte Vertreter Hartshorne und Malcom sind, kennt Übereinstimmungen und Differenzen mit den zuvor behandelten. „Mit der analytischen Verstehenstheorie steht diese dritte Richtung für den kognitiven Charakter religiöser Aussagen ein, stimmt jedoch mit dem positivistischen Denksatz darin überein, daß es möglich sein muß, . . . Bedingungen der Verifikation anzugeben“ (202). Von der emotiven Religionsphilosophie unterscheidet sich diese Position dadurch, daß sie von Verifikation religiöser Aussagen nur so spricht, daß der strukturmäßige Unterschied religiöser von wissenschaftlichen Aussagen gewahrt bleibt. „Das heißt, hier liegt der Versuch vor, die Eigenart religiöser Aussagen im Verifikationsprozeß zu berücksichtigen, ohne gleichzeitig der Versuchung zu erliegen, das Verhalten von Wirklichkeit und Sprache aus der Reflexion auszuschalten“ (202). Zunächst werden Überlegungen Russells und Moores zur Frage „Ist Existenz ein Prädikat?“ dargestellt. Dann wendet sich H. der sprachanalytischen Rezeption des ontologischen Gottesbeweises zu. Als Ergebnis zeigt sich hier die Notwendigkeit der Einheit von Existenz und Wesen. Doch führt auch von hier kein stringenter Weg dahin, daß Gottes Existenz mit ontologischer und nicht bloß logischer Notwendigkeit gedacht werden muß. Als Ausweg, religiöse Aussagen doch noch zu verifizieren, bietet sich die eschatologische Verifikation an. Die Position Hicks wird vor allem diskutiert. Religiöse Aussagen werden als antizipativer Teil einer Totalinterpretation der Erfahrung verstanden, deren endgültige Verifikation erst mit dem Ende aller Erfahrung möglich ist. Eine solche Theorie führt letztlich zu der Frage, wie der Zusammenhang zwischen Welt und Auferstehungswelt zu denken ist. Hier spätestens stellen sich Probleme bei der Verifikation religiöser Aussagen. Denn es kann nicht einsichtig gemacht werden, wie für jetzt lebende Menschen Wahrheitskriterien gefunden werden können.

Die Kritik H.s an der sprachanalytischen Religionsphilosophie ist ebenso umfangreich wie gründlich. Ohne Einseitigkeit weist er auf die Leistungen aller drei skizzierten Ansätze hin, wobei er nicht die Mühe scheut, jedem Autor eine individuelle, seinen Ansatz treffende Kritik zukommen zu lassen. Der Raum für eine sprachanalytische Religionsphilosophie wird nach allen Seiten hin ausgeleuchtet. Doch kommt H. zu dem



Ergebnis: „Im Hintergrund des Bemühens sprachanalytischer Religionsphilosophie ... steht die ungelöste Frage, wie das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu denken ist. Eine Auseinandersetzung, die auf dem Boden der Fundamentalphilosophie hätte ausgetragen werden sollen, verlagerte sich nun in den Bereich der Diskussion um die Wahrheit religiöser Aussagen“ (245). Woher eine solche Fundamentalphilosophie zu beziehen sei, wird deutlich, wenn man den regelmäßig wiederkehrenden Vorwurf gegen die Sprachphilosophie beachtet: Sie denke das Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit zu undialektisch (z. B. 234). So gibt H. am Ende seiner Arbeit der Hoffnung Ausdruck, daß die durchaus entwicklungsfähige Philosophie „künftighin das Gespräch mit der kontinentaleuropäischen Tradition, insbesondere Kant und Hegel, sucht ...“ (247). Das allerdings wäre kaum zu wünschen. Denn wenn H. auch bei der Feststellung der inneren Aporien sprachanalytischer Philosophie auf der Suche nach wahren Aussagen Recht hat, so liegt dieser Mangel doch nicht darin, daß die Sprachanalyse noch nicht bis auf Hegel zurückgegangen ist. Eher dürfte den gewählten Ansatz die Diskussion mit moderner Wissenschaftstheorie befruchten. Die unbedingte Suche nach wahren Aussagen auch im Bereich der theologischen Theorie würde sich unter solchen Einflüssen erheblich mäßigen. Auch müßte im Ansatz unterschieden werden zwischen Glaubensaussagen und theologischen Aussagen, weil erstere als Dogma anderen Anspruch erheben als Aussagen theologischer Theorie. Um das aber genauer zu durchdenken, dürfte man bei Kant und Hegel kaum Schützenhilfe finden.

W. Heyden S. J.

Keil, Günther, *Erkenntnis, Geschichte und Glaube*. Die Erkenntnisbedeutung der Gewißheitsmodalitäten für die Logik, die Transzendentalphilosophie und den christlichen Glauben. Marburg: Elwert 1978, 31 S.

Die kleine Arbeit, die Ludwig Landgrebe zum 75. Geburtstag gewidmet ist, sucht das Verhältnis der Gewißheitsmodalitäten zum christlichen Glauben darzustellen. K. nennt drei Weisen des Gewisseins: den evidenten, den phantasmatischen und den der Evidenz entgegenstrebenden Satz. Der erste Satztyp ist aus sich selbst einsichtig; er kommt nur im Bereich der formalen Logik vor. Der zweite erhebt von sich aus keinen Anspruch auf Wahrheit, weil seine Behauptung nicht zutrifft. In die letzte Gruppe von Sätzen gehören alle empirischen Sätze, auch solche aus Theorien, die sich zwar der Evidenz nähern, aber, solange die Geschichte noch währt, verworfen werden können. Erst am Ende der Geschichte kann ein System aller evidenten materialen Sätze stehen. „Absolute (evidente) Erkenntnis ist nur eschatologisch möglich“ (15). Und damit ist ein Bezug zum Glauben hergestellt. Evidenz zielt auf Übergeschichtliches (17), muß es aber in Geschichte anstreben. Geschichte definiert K. als „das zeitliche Hintereinander gewißheitsmodaler Systeme, Metasysteme, Metametasysteme usw., die sich alle in einen Gesamtkonnex einordnen“ (18). Der letzte Metazusammenhang der Geschichte ist der formalen Logik entzogen. Denn für geschichtliches Erkennen ist die transzendierende Bewegung des auf sich selbst in Sprache reflektierenden Ichs notwendig. „Die Bedeutung des christlichen Glaubens für das Ziel der Erkenntnis – die Evidenz –“ (25) besteht einmal darin, „daß er für einen uneingeschränkten konkreten Erkenntnisprozeß frei macht“ (25). Dies leitet der Verf. aus dem Gebot der Feindesliebe ab, indem er sagt, daß diese Verpflichtung auch dazu anleitet, Menschen zu lieben, die falschen Erkenntnissen folgen. Im Horizont der Feindesliebe ist es möglich, Menschen unabhängig vom Wert ihrer Erkenntnis anzunehmen. K. spricht allerdings in diesem Zusammenhang weniger von der Liebe zu Menschen als von der zu Systemen. In die Symbolsprache, die der Verf. gelegentlich zur Verdeutlichung seiner Gedanken einführt, übernimmt er das Symbol *LSy* für „geliebtes System“. „Feindesliebe ist also die konkrete, faktische Voraussetzung für denjenigen Erkenntnisprozeß, der nicht vom eigenen weltanschaulichen System begrenzt ist“ (24). Innerhalb des christlichen Glaubens will der Verf. dieses Gebot auch auf die konkurrierenden Systeme christlicher Liebe angewendet wissen. Der zweite Beitrag christlichen Glaubens für die Erkenntnis besteht darin, daß die Feindesliebe, indem sie offenhält für Erkenntnisfortschritt, ein Abbild der materialen Evidenz am Ende der Geschichte ermöglicht. Denn die Liebe umgreift alle Erkenntnisssysteme des Universums. „Sie wird damit zum proleptischen, geschichtlichen, hypothetischen Abbild der evidenten Weisheit Gottes“ (30).

Es ist nicht zu bestreiten, daß der Verf. in seiner Weise seine Gedanken konsequent aufbaut. Doch seien einige Fragen gestattet: Ist es sinnvoll, materiale (d. h. Tatsachen-