

gen und moralisch vollkommenen Wesens erreicht (V. wechselt in BT auf Seite 25 von der Notwendigkeit der Hoffnung auf Sinn angesichts des Todes ohne eine ausdrückliche Begründung zur Rede von jenem, über das hinaus nichts Größeres gedacht werden kann) und zweitens hätte V. bestenfalls gezeigt, daß wer aus Solidarität mit den Leidenden gegen die Übel der Welt und einen angeblich allmächtigen und moralisch vollkommenen Gott protestiert, Gott postulieren muß und insofern dieser Protest in einer Aporie endet. Sein Argument trägt aber nichts aus gegen das logische bzw. evidentielle Problem des Übels, d. h. V. kann nicht zeigen, wie ich zugleich behaupten kann, daß Gott existiert und Übel existiert, ohne mir zu widersprechen bzw. ohne daß die Behauptung der Existenz des Übels die Wahrheit des Satzes „Gott existiert“ unwahrscheinlich und damit die Überzeugung, daß Gott existiert ungerechtfertigt macht. Die Lösung dieser Probleme ist jedoch nur innerhalb der theoretischen Vernunft möglich, und besonders in der englischsprachigen Philosophie und Theologie wurden in den letzten Jahren wichtige Schritte auf eine Lösung hin getan. Allerdings lassen sich zumindest die Ansätze zur Lösung des evidentiellen Problems des Übels wohl nur schwer in ein Letztbegründungsprogramm integrieren (sie enthalten Aussagen a posteriori, die nur wahrscheinlich, aber nicht notwendig wahr sind), so daß ich glaube, daß das Problem des Übels gegen den Erfolg von V.s Projekt einer erstphilosophischen Begründung der Rationalität des christlichen Glaubens spricht. Wenn meine bisher vorgetragenen Überlegungen stimmen, ist eine Letztbegründung – zumindest entlang V.s Linie – nicht möglich. Verfällt man damit aber notwendigerweise dem Relativismus oder Fundamentalismus, wie V. behauptet? Die Überzeugungskraft der These V.s von der Notwendigkeit einer Letztbegründung beruht v.a. auf seiner vergrößernden Gegenüberstellung der Alternativen Letztbegründung oder des Relativismus/Fundamentalismus. Mir scheint aber nichts gegen die Möglichkeit einer nichtrelativistischen und rationalen, aber trotzdem prinzipiell „fallibilistischen“ Begründungstheorie zu sprechen. In diesem Fall kann man zwar nie sicher sein, daß eine gutbegründete Meinung nicht doch falsch oder eine scheinbar gut begründete Meinung nicht gut begründet ist, dies heißt aber nicht, daß man nicht gute von schlechten Gründen und gerechtfertigte von willkürlichen Überzeugungen unterscheiden und sich so mit guten Gründen für oder gegen bestimmte Überzeugungen entscheiden kann. Daß wir nie vollständige epistemische Sicherheit erlangen, spricht aber nicht gegen die Rationalität und wahrscheinliche Wahrheit unserer gerechtfertigten Überzeugungen oder gegen die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung von Überzeugungen, die unser ganzes Leben prägen.

O. J. WIERTZ

Wolterstorff, NICHOLAS, *Divine Discourse*. Philosophical Reflections on the claim that God speaks. Cambridge: Cambridge University Press 1995, X/326 S.

In einer deutschsprachigen katholischen Eucharistiefeier ist es üblich, daß den Lesungen der Ruf „Wort des lebendigen Gottes“ angefügt wird. Heißt dies, daß Gott zu uns etwas sagt? Mit der Frage, ob bzw. in welchem Sinn es möglich ist zu sagen, daß Gott spricht, setzt sich Nicholas Wolterstorff (W.) in „Divine Discourse“ (DD) auseinander. DD hat drei Hauptteile: Im ersten Teil untersucht W., was es heißt etwas zu sagen und unterscheidet verschiedene Arten etwas zu sagen. Mit Hilfe dieser Überlegungen kann er zeigen, daß die Annahme, daß Gott etwas sagt, nicht inkonsistent ist. Im zweiten Teil wendet er sich Interpretationsfragen zu und verteidigt gegen Einwände v.a. der zeitgenössischen hermeneutischen und postmodernen Philosophie, daß einen Text zu verstehen bedeutet, zu erkennen was der Autor sagt, d. h. welche Sprechakte er setzt. DD schließt mit Überlegungen zu der epistemologischen Frage nach Kriterien zur Rechtfertigung der Behauptung, daß Gott spricht/gesprochen hat und der Frage nach der Möglichkeit einer Begründung der These, daß die Bibel ein Medium göttlichen Sprechens ist. W. nennt zwei Gründe dafür, daß das Sprechen Gottes bisher kaum in Theologie oder Philosophie behandelt wurde. Der erste Grund ist der Einwand, Gott als nichtkörperliches Wesen könne nicht sprechen, da Sprache und Sprechen notwendig einen Körper voraussetzen. W. kann allerdings unter Rekurs auf die Sprechaktheorie zeigen, daß dieser Einwand nicht trifft, wenn man „Gott spricht“ so versteht, daß Gott illokutionäre

(Sprech-)Handlungen setzt und dabei vorerst offenläßt, wie er diese Handlungen vollzieht. Der zweite Grund ist, daß der Ausdruck „Gott spricht“ meistens als metaphorischer Ausdruck dafür verstanden wird, daß Gott sich offenbart. Allerdings argumentiert W. im zweiten Kapitel von DD, daß Gottes Sprechen nicht unter den Offenbarungsbegriff subsumiert werden kann. W. begründet diese These folgendermaßen: Oft wird Offenbarung als eine Form der Kommunikation verstanden. Aber paradigmatische Fälle illokutionärer Sprechhandlungen sind nicht Kommunikation, denn Kommunikation ist kein illokutionärer, sondern ein perlokutionärer Akt. Aber auch wenn man Offenbarung nicht als Kommunikation versteht, sondern als Ausdruck (im Gegensatz zur erfolgreichen Vermittlung) von Wissen etc., ist Gottes Sprechen nicht mit Gottes Offenbarung zu identifizieren. Wenn Gott zu Augustinus sagt „Tolle, lege“ heißt das nicht, daß er Augustinus offenbart, daß er gleich das Buch nehmen wird. Zwar sind in Gottes Akt der Aufforderung an Augustinus und der entsprechenden Offenbarung der illokutionäre Gehalt identisch: Augustinus wird gleich das Buch nehmen. Es ist aber ein Unterschied, ob Gott die Wahrheit dieses Satzes, seinen Wunsch, daß Augustinus das Buch nehmen soll, offenbart, oder er Augustinus zu einer Handlung auffordert, die diesen illokutionären Gehalt wahr macht. Gott kann Augustinus offenbaren, daß Gott Augustinus aufgefordert hat, das Buch zu nehmen, aber der Akt der Aufforderung ist dann Inhalt der Offenbarung und nicht die Offenbarung selbst. Wenn ich A sage, daß er das Buch nehmen soll, ist dies nicht identisch mit dem Ausdruck meines Wunsches, daß A das Buch nehmen soll, denn u.U. will ich gar nicht, daß A das Buch nimmt, sondern will ihn nur auf die Probe stellen. Etwas zu sagen besteht nicht in der Kommunikation oder dem Ausdruck von etwas, sondern darin, einen *normativen* Standpunkt im öffentlichen Bereich einzunehmen. Wenn ich unter den geeigneten Umständen den Satz „Ich verspreche, dir zu helfen“ äußere, habe ich nicht einen Entschluß zum Helfen beschrieben, sondern aufgrund sozialer Festsetzungen bestimmte Pflichten (daß ich auch wirklich helfe) und Rechte (daß mein Versprechen ernstgenommen wird) übernommen und damit den illokutionären Akt des Versprechens vollzogen, d. h. etwas gesagt. Gleiches gilt für konstative Sprechakte; wenn ich den Satz „Es regnet“ unter entsprechenden Umständen äußere, stehe ich in der Pflicht, daß ich glaube, daß dieser Satz wahr ist und ich habe das Recht, daß andere meine Aussage ernst nehmen. Damit habe ich durch die Äußerung von „Es regnet“ den illokutionären Akt des Feststellens vollzogen. – Im dritten Teil behandelt W. verschiedene Weisen, wie man etwas sagen kann. Dabei zeigt sich, daß A etwas mit Worten sagen kann, die er selbst nicht ausspricht oder aufschreibt („double agency“), z. B. indem A B beauftragt in As Namen zu sprechen (u.U. ohne B den Wortlaut seiner Rede vorzugeben) oder indem A nachträglich sich Bs Sprechen „aneignet“ und als Medium des eigenen Sprechens benutzt (z. B. wenn ein Bundestagsabgeordneter sagt, daß er sich dem Antrag seiner Vorrednerin anschließt). W. interpretiert das Reden Gottes durch die Heilige Schrift v.a. als Aneignung. – Wie wird aber durch den Vollzug der Handlung, einen Satz zu äußern, z. B. „Öffne mir bitte die Tür!“ eine bestimmte illokutionäre Handlung, z. B. die Handlung des Bittens vollzogen, d. h. was heißt es, daß der Vollzug einer Handlung als Vollzug einer Handlung zählt? Zur Beantwortung dieser Frage genüge nicht der Hinweis auf den konventionellen oder institutionellen Charakter des Sprechens, sondern entscheidend ist, daß der Vollzug einer Sprechhandlung die normative Zuschreibung eines bestimmten normativen Standes ist. Insofern mit einer Äußerung Sprecher und Hörer bestimmte Rechte und Pflichten erhalten, ist die Äußerung Vollzug eines bestimmten illokutionären Aktes. Sprecher und Hörer sind verpflichtet, die Äußerung als Vollzug einer bestimmten Handlung zu zählen, die mit bestimmten Rechten und Pflichten verbunden ist, die den jeweiligen illokutionären Status bestimmen.

In bezug auf W.s Thema ergeben sich aus seinen Analysen zwei Probleme: Wenn etwas zu sagen, d. h. der Vollzug eines illokutionären Aktes, bedeutet, daß man Pflichten unterworfen wird, stellt sich die Frage, ob Gott Träger von Pflichten sein kann. Gegenüber verschiedenen Einwänden zeigt W., daß nichts dagegen spricht, daß Gott Träger von Pflichten sein kann. Auf das Bedenken, dies schränke Gottes Souveränität ein, antwortet W., daß es bestimmte Handlungen gibt, die Gott aufgrund seiner Natur vollziehen „muß“. Diese „verpflichtenden“ Handlungen sind aber nicht von außen Gott auf-

erlegt, sondern ein Aspekt der göttlichen Natur, d. h. die Notwendigkeit dieser Handlungen ergibt sich allein aus der Natur Gottes. Das zweite Problem besteht darin, daß Gott zwar illokutionäre Handlungen vollziehen kann, indem er sich illokutionäre Handlungen (oder deren lokutionären Gehalt) von Menschen aneignet, er sie dazu aber als göttliche Sprechakte autorisieren muß, was wiederum ein Sprechakt ist. Gott muß an irgendeiner Stelle selbst handeln, z. B. mitteilen, daß er sich einen bestimmten Sprechakt aneignet, d. h. Ereignisse kausal hervorbringen, die Grundlage des göttlichen Sprechaktes sind. W. argumentiert, daß die Naturwissenschaften einen guten Grund darstellen, zu bezweifeln, daß Gott kausal in der Geschichte wirken kann und kommt zu dem Ergebnis, daß nichts gegen die Möglichkeit spricht, daß Gott Sprechakte vollziehen, d. h. zu Menschen etwas sagen kann. Allerdings stellt sich nun die Frage, wie Gottes Rede (hier vor allem die Bibel) zu interpretieren ist. W. vertritt die Position einer „authorial-discourse interpretation“, d. h. Ziel einer Interpretation ist, herauszufinden, was der Autor gesagt hat. Das heißt aber nicht, daß man bei einer Interpretation sich in die Psyche des Autors/der Autorin versetzen muß, sondern es geht darum, herauszufinden, welche Äußerungen als welche Sprechhandlungen zu zählen sind. Entscheidend ist, was eine Person gesagt *hat* und nicht, was sie sagen *wollte* (allerdings ist die Kenntnis der Intentionen für die Bestimmung des Gesagten wichtig, da etwas zu sagen eine intentionale Handlung ist). Als Grundlage seiner Interpretationspraxis wählt W. die „traditionelle“ Auffassung, bei Interpretationen einzelner Bibelstellen darauf zu achten, daß sie nicht nur mit der betreffenden Perikope, sondern der Bibel als Ganzer vereinbar ist. Bei der Auslegung desjenigen, was Gott gesagt hat, unterscheidet W. zwei Stufen: erstens die Interpretation des vermittelnden menschlichen Textes und zweitens die Auslegung der vermittelten göttlichen Rede. Auf beide Stufen ist solange wie möglich anzunehmen, daß sprachliche Äußerungen wörtlich zu nehmen sind und bei der Entscheidung über eine nichtliterale Interpretation des Gesagten ist diejenige Interpretation zu wählen, die dem entspricht, von dem aufgrund unseres Wissens über die Umstände der Sprechhandlung, den Autor usw. wahrscheinlich angenommen werden kann, daß der menschliche bzw. göttliche „Autor“ es sagen wollte. W. nennt einige Muster: Im Verhältnis von der angeeigneten menschlichen zur göttlichen Rede müsse der tropische Status der menschlichen und göttlichen Rede nicht identisch sein (W. nennt als Beispiel den berüchtigten Schluß von Psalm 137 und argumentiert, daß obwohl in der menschlichen Rede die Schlußsätze des Psalmes literal gebraucht werden, sie in der göttlichen Aneignung metaphorisch zu interpretieren sind). Dies führt allerdings in bezug auf die Interpretation göttlicher Äußerungen zu einem Problem, das u. a. Locke als das Problem der „wax-nose“ bezeichnet hat: Wird nicht die Interpretation von Gottes Rede zu sehr abhängig von unseren eigenen Überzeugungen, Vorurteilen etc., so daß wenn uns etwas nicht paßt oder nicht mit unserem Gottesbild übereinstimmt, wir es einfach nichtliteral interpretieren? W. zeigt, daß dieses Problem nicht umgangen werden kann und nennt einige Strategien zur „Risikominimierung“. DD schließt mit einem Kapitel, in dem W. einige interessante Hinweise darauf gibt, wie die Überzeugung, daß Gott gesprochen hat, begründet werden kann. Besonders aufschlußreich ist hier W.s angedeutete Strategie zur Verteidigung einer epistemologisch-deontischen Beurteilung von Überzeugungen anhand des Konzeptes einer doxastischen Praxis (das nicht mit Alstons Konzeption einer doxastischen Praxis identisch ist). W. behauptet, daß die Frage nach der Rechtfertigung der Überzeugung, daß Gott gesprochen hat, nur im konkreten Fall zu entscheiden ist, und zeigt anhand des Falles einer Frau, die glaubt, daß Gott in einem quasimystischen Erlebnis zu ihr gesprochen hat, wie solche Behauptungen zu beurteilen sind, und daß es prinzipiell möglich ist, sie zu rechtfertigen.

Es handelt sich bei DD um eine wichtige Veröffentlichung, die viele neue Perspektiven nicht nur in bezug auf das Thema des Sprechens Gottes bzw. der Offenbarung Gottes eröffnet. W. kann mit *sprachphilosophischen* Mitteln zeigen, daß man nicht allein die Heilige Schrift als letzte Basis des Wissens von Gott akzeptieren kann, sondern die Interpretation der Heiligen Schrift bereits gewisse Überzeugungen über Gott voraussetzt. Dies hat m. E. wiederum Konsequenzen für die Beurteilung der Notwendigkeit und Aufgabenstellung der sog. „natürlichen Theologie“ und macht zudem deutlich, daß auch die Überzeugung, daß Gott sein „letztes Wort“ gesprochen hat, uns nicht von epi-

stemischer Ungewißheit befreit und wir diese Situation wohl oder übel akzeptieren müssen. Eher indirekt hat DD auch Konsequenzen für die Konzeption der Transzendenz Gottes in Offenbarungsreligionen: Wenn man eine epistemologisch verstandene Transzendenz Gottes (d. h. Gott ist so, daß wir nicht erkennen können, wer/wie Gott ist) überbetont, kann man nicht mehr behaupten, daß Gott sich uns offenbart und uns so Kenntnis von sich gibt; denn wir können die Heilige Schrift oder auch Jesus Christus nur als Wort Gottes an uns verstehen, wenn wir einige rational begründbare Überzeugungen über Gottes Natur haben. Ganz allgemein gesagt: wer Gottes Transzendenz überbetont, macht das Verständnis irgendeiner Form von „Wort Gottes“ unmöglich. – Interessant sind auch mögliche Konsequenzen von DD für Überlegungen zur Interpretation von Konzilstexten: W. weist darauf hin, daß der tropische Status göttlicher und menschlicher Texte nicht identisch sein muß. Wenn man davon ausgeht, daß Gott in irgendeiner Form durch die Texte der offiziellen Konzilien zu uns spricht und es das Ziel der Interpretation von Konzilstexten ist, herauszufinden, was Gott gesagt hat, bedeutet dies, daß nicht notwendigerweise die Interpretation von Konzilsdokumenten als Äußerung Gottes ihnen den gleichen tropologischen Status zusprechen muß, wie er ihnen als Dokumente rein menschlicher Rede zukommt, d. h. es ist u.U. möglich bzw. notwendig, auch gegen die Intention der Verfasser eines Konzilstextes z. B. eine bestimmte Passage nichtliteral zu interpretieren, um herauszufinden, was *Gott* mit dem Konzilstext sagen will. Allerdings ist zu beachten, daß W.s grundlegendes Prinzip der zweiten Stufe der Auslegung des von Gott Gesagten lautet, daß solange anzunehmen ist, daß Gott das sagt, was der menschliche Autor, mit dessen Hilfe Gott spricht, sagt, solange keine guten Gründe gegen eine solche Interpretation sprechen; d. h. W. stellt keinen Freibrief für willkürliche Interpretationen aus.

O. J. WIERTZ

HEUTE VON GOTT REDEN. Hrsg. *Johannes Beutler/Erhard Kunz* (Religion in der Moderne, 5). Würzburg: Echter 1998. 141 S.

Das Buch dokumentiert eine Ringvorlesung an der Philosophisch-Theologischen Hochschule Sankt Georgen, Frankfurt/M. von 1995/96. (7): „Gleich zu Beginn fast überschriftartig die These von der Glaubensrechenschaft als ‚theologia negativa‘“. *Hans-Joachim Höhn*, Abschied von Gott?, wendet sich gegen restaurative Theologien, die die moderne Erfahrung des Gottesentzugs nicht als religiöse Erfahrung erkennen; sich ihr auszusetzen verlangt die Anstrengung des Begriffs: „Daß Gott nicht gefunden wird, wo nur gedacht wird, heißt nicht, daß er sich nur finden läßt, wo nicht gedacht wird“ (14, Dalferth). Dabei liege die neue Herausforderung an Theologie und Mystik darin, „Gott nicht ohne die Welt zu erfassen und zu denken, deren Verfassung es notwendig macht, die Welt ohne Gott zu denken“ (16). In den Dunkelkammern des Lebens entwickle sich so ein authentisches Gottesbild – im nächtlichen Kampf mit und gegen Gott (19); metaphys(ik-theoret)isch gewendet: im Widerstreit zwischen Sein und Nichts (siehe u. a. B. Welte). Auch *Richard Schaeffler* plädiert für „lieber fünf Worte mit Verstand als zehntausend mit Zungenreden“ (35). Der Selbstgefährdung der Vernunft vor Welt und Geschichte durch monologische Selbstbehauptung oder Flucht in Paradox und Absurdität hält er sein Konzept der Erfahrung als Dialog entgegen; der darin begegnenden Kollision von Erfahrungswelten einen postulatorischen Gottesglauben, der diese Vielfalt als die von Gegenwartsweisen einer Wirklichkeit liest, der Vernunft sich anvertrauen kann. *Ingolf U. Dalferth* bezieht sich auf die Devise der „Cafeteria-Religion“: „Was Gott ist, bestimme ich“. Vom Individualismus über den Kommunitarismus hinaus führen weder Vormoderne noch Moderne noch die Postmoderne, sondern nur begründete Glaubens-„Einstellung“ (68 f.), sich in der ersten Person (Singular wie Plural) aussprechend. Gegen den Trend zu mystischer Hermetik ist auf öffentlicher Hermeneutik christlichen Glaubens zu bestehen. *Susanne Heine* handelt vom Theismus als Ärgernis der Aufklärungskultur: Gott – das sperrige Du. Gehör findet heute die Gott-Rede nur, wenn sich heraushören lasse, es handle sich „um den Großanzipator der Menschen oder um ein selbsttätig wirkendes Naturprinzip“, beides indes ähnlich fragwürdig wie die „Annahme eines faktisch wirkenden Gottes im Sinne schlechter Metaphysik“ (86 f.). Demgegenüber ist Grenzbewußtsein angesagt, Wahrung eines letzten