

C L E M E N S S E D M A K

Gottesrede und Gottesschweigen in der Philosophie

Schon immer ist die Gottesfrage nicht nur Thema der Theologie, sondern auch der Philosophie gewesen. In der Gegenwart scheint freilich manchen die Rede nach Gott innerhalb des philosophischen Diskurses sinnlos und eine philosophische Rede über Gott insofern unmöglich zu sein. Unser Autor, Hochschuldozent für Fundamentaltheologie in Linz, zeigt Potentiale des gegenwärtigen philosophischen Diskurses für das gläubige Reden und Schweigen über Gott. (Redaktion)

Ludwig Wittgenstein hat bekanntlich am Ende seines *Tractatus Logico-Philosophicus* den Rat gegeben, über all das zu schweigen, worüber man nicht reden könne. Das betrifft vor allem auch das Gottesproblem. Dies hat die bissige Bemerkung provoziert, dass man zwar schweigen könne, aber nicht „über etwas“. Einspruch! Wenn in der Philosophie über Gott geschwiegen wird, so ist das ein beredtes Schweigen, das sehr viel über das „Etwas“, über das nicht geredet wird, aussagt. Das philosophische Schweigen ist ebenso aufschlussreich wie der philosophische Gottesdiskurs. Und es sei auch nicht geleugnet, dass so manches philosophische Gerede über Gott nichtssagend ist. Beginnen wir mit dem eigentlichen Grundproblem.

1. Das philosophische Grundproblem der Gottesfrage

Wir kennen Anthropologinnen, die zu fremden Stämmen fahren und mit Erkenntnissen über Sprache und Kultur wieder heimkommen. Es gibt Ethnologen, die ihren Fuß auf unberührtes Land setzen und Menschen begegnen, die noch nie Kontakt mit Menschen

außerhalb ihres Kulturkreises gehabt haben. Wir wissen von Expeditionen ins Tierreich und können uns Forschungsmissionen auf den Mars vorstellen. Auf diese Weise wird unser Wissen um die Natur und den Kosmos erweitert. Was wir uns aber nicht vorstellen können und als prinzipiell unmöglich ansehen müssen, ist die Idee einer „Expedition in den Himmel“: die Anthropologin, die zum Zwecke ihrer Doktorarbeit in den Himmel fährt und mit eindrucklichen Erkenntnissen über die Natur Gottes und das Zusammenleben der Himmelsbewohner wiederkehrt. Das hat nichts mit Distanzen und technischen Möglichkeiten zu tun. Es mangelt auch nicht an Neugier oder Anreizen. Es handelt sich um ein prinzipielles Problem, das die philosophische Diskussion der Gottesfrage (nach „Existenz“ und „Natur“ Gottes) nährt.

Das philosophische Grundproblem im Zusammenhang mit der Gottesfrage ist ein erkenntnistheoretisches und schnell erzählt: Die Grundherausforderung in Bezug auf die Gottesfrage besteht im Mangel an Beispielen für Gott. Gott ist kein besonders großer Stein, über den man stolpern könnte. Es gibt keine Beispiele für Gott, uns stehen nur Gegenbeispiele zur Verfügung.

An dieser Situation können die theologische Forschung, der wissenschaftliche Fortschritt und der philosophische erfinderische Scharfsinn nichts ändern. Die Tatsache, dass keine Beispiele für Gott in der Welt gefunden werden können, ist wesentlicher Teil unseres Verständnisses von Gott. Man könnte auch sagen – ein Gott, dessen Existenz sich in einem strikten Sinn beweisen ließe, ist nicht Gott. Die prinzipielle Offenheit (Unentscheidbarkeit) der Gottesfrage ist Grund unseres Begriffes von Gott. Wir können nicht auf etwas zeigen und sagen, „Das ist Gott“. Wir können freilich auf alles andere zeigen und sagen „Das ist nicht Gott“. Das heißt, dass wir das Wort „Gott“ nicht in Form einer hinweisenden Definition einführen können. Dies hat folgende Konsequenz: Das Vorliegen von Beispielen ermöglicht die exemplarische Einführung sprachlicher Einrichtungen, die sich auf einen Sachverhalt beziehen, der mit sprachlichen Mitteln allein nicht hergestellt werden kann. Ich kann im Rahmen meiner Bemühungen um die Erziehung meiner Tochter auf einen Gegenstand zeigen und sagen, „Das ist ein Fagott“. Auf diese Weise bilden sprachliches und außersprachliches Handeln eine Einheit. So wird eine Unterscheidung sprachlich markiert („Fagott“), die im Handeln berücksichtigt wird (ich nehme das Fagott als *einen* Gegenstand wahr, es macht einen Unterschied für mich, ob ich gegen ein Fagott anrenne oder nicht). Das schränkt die Willkür sprachlichen Handelns ein. Im Falle von „Gott“ lässt sich das nicht machen. Es kann hier nicht auf eine außersprachliche Instanz rekuriert werden, die Gott als „Gegenstand“ begreifen lässt. Deswegen wird ja auch in der Religionskritik Gott als soziales Konstrukt (Durkheim), Projektion (Feuer-

bach) oder psychischer Bewältigungsmechanismus (Freud) bezeichnet.

Aufgrund des Mangels an Beispielen kann die vielerorts feste Überzeugung, dass Gott nicht allein aufgrund sprachlicher Handlungen erzeugt wird oder ein soziales Konstrukt ist, nur mit der Annahme einer „übernatürlichen Welt“ plausibel gemacht werden. Das schließt die Annahme ein, dass unsere Welt mit den Tatsachen nicht abgetan ist. Ich möchte zwischen der „natürlichen Welt“ und der „Welt des Übernatürlichen“ unterscheiden, wobei ich letztere einen „symbolischen Kosmos“ nennen möchte, weil uns diese Welt nur in Form symbolischer Deutungen zugänglich ist. Ein symbolischer Kosmos ist ein Symbolsystem, das jeden Sachverhalt als (sichtbares, zugängliches) Symbol für etwas Unsichtbares, Verborgenes deutet. So kann ich den Sonnenaufgang als Zeichen der Güte Gottes und das Glück meiner kleinen Tochter, Unfällen auszuweichen, als Werk des Schutzengels verstehen. Ein symbolischer Kosmos lässt die Welt als Ganze wie ein Buch „lesen“. Jedes Ereignis „in der Welt“ kann im Rekurs auf einen symbolischen Kosmos in einer ganz bestimmten Weise gedeutet werden. Jede Religion konstituiert einen symbolischen Kosmos und liefert auf diese Weise einen Interpretationsrahmen menschlicher Erfahrung.

Die Konstruktion eines symbolischen Kosmos kann durch zwei Stichworte charakterisiert werden: Arbitrarität und Ambiguität. Unter „Arbitrarität“ ist hier zu verstehen, *dass prinzipiell alles zum Symbol werden kann*. Prinzipiell jede Erfahrung kann im Rahmen eines symbolischen Kosmos symbolisch interpretiert werden. Wenn ich etwa abergläubisch bin und mir auf dem Weg ins Büro eine schwarze Katze

über den Weg läuft, kann ich auf diesen Unglücksboten mein überzogenes Konto, meine schlechte Laune oder auch den Umstand schieben, dass mir der Bus davongefahren ist, es zu regnen begonnen hat oder ich nicht im Lotto gewonnen habe. Halten wir fest: Es entspricht der Eigenart eines symbolischen Kosmos, *dass prinzipiell alles zum Gegenstand symbolischer Interpretation gemacht werden kann*. Das Stichwort von der „Ambiguität“ des symbolischen Kosmos besagt, dass es immer Alternativen zu einem bestimmten symbolischen Kosmos, zu einem bestimmten System symbolischen Wissens, zu einer bestimmten Deutung menschlicher Erfahrung gibt. Der Umstand, dass mich bei Regenwetter ein Auto von oben bis unten vollgespritzt hat, kann beispielsweise als Strafe Gottes für eine kleine Sünde, als Hinweis darauf, dass mein Namenspatron mich im Stich lässt, als Zeichen für die Anwesenheit von bösen Geistern oder als Zeichen der Liebe Gottes, die sich in einer Prüfung äußert, interpretiert werden. Es entspricht der Eigenart eines symbolischen Kosmos, *dass die Zuordnung zwischen Sachverhalt und symbolischer Deutung in jedem Fall auch anders aussehen könnte*.

Ambiguität und Arbitrarität des symbolischen Kosmos sind die konsequente Fortsetzung des Mangels an Beispielen für Gott und zugleich die Ausgangssituation jeder Auseinandersetzung mit Gott: Die Gottesfrage scheint prinzipiell unentscheidbar und die Gottesrede ist prinzipiell mit Alternativen ausgestattet. Die Grenze zwischen möglicher Gottesrede und nötigem Gottesschweigen scheint fließend.

2. Die katholische Position in der Religionsphilosophie

Mit dem eben skizzierten erkenntnistheoretischen Grundproblem der Gottesfrage geht die katholische Gotteslehre in einer spezifischen Weise um, was die katholische Philosophie (beziehungsweise das Philosophieren auf der Basis und im Rahmen des Katholizismus) prägt. Die katholische Position kann durch zwei Grundüberzeugungen charakterisiert werden: Durch die Grundüberzeugung von der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes; und durch die Grundüberzeugung von der Begrenztheit aller Gotteserkenntnis.

Die Grundüberzeugung von der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes beruht auf einer Einschätzung des menschlichen Erkenntnisvermögens. Die katholische Kirche lehrt, dass wir Menschen aufgrund unseres Vernunftvermögens hinreichend ausgestattet sind, um gültige Erkenntnis von Gott erzeugen zu können.¹ Die Möglichkeit von Gotteserkenntnis ergibt sich aus zwei Annahmen, nämlich erstens aus der Annahme der *Konsistenz* zwischen Vernunft und Glaube (Glaube und Vernunft bilden nach katholischem Verständnis zwei verschiedene, aber komplementäre Erkenntnisordnungen, die einander nicht widersprechen können). Diese Konsistenzannahme ermöglicht es auch, Aussagen über die Welt mit Glaubensaussagen zu verbinden (man denke etwa an die „fünf Wege“ des Thomas von Aquin und die hier gebotene Möglichkeit, aus der Beschaffenheit der Natur auf einen Schöpfer zu schließen). Wenn Gott „ganz anders“ wäre und der symbolische Kosmos

¹ Vgl. 1. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution „Dei Filius“ über den katholischen Glauben, Kap. 2: DH 3004.

„radikal undurchschaubar“, so wäre diese Form des Schlusses gar nicht möglich. Die Annahme einer Konsistenz zwischen Vernunft und Glaube wird schließlich auch dadurch ermöglicht, dass sowohl die Vernunft als auch der Glaube gültige Gotteserkenntnis liefern können. Dahinter steht die Überzeugung, dass die menschliche Erkenntnisordnung auf die Seinsordnung abgestimmt ist und daher wahre Aussagen in Übereinstimmung mit der gottgeschaffenen Wirklichkeit machen kann.

Die Grundüberzeugung von der prinzipiellen Erkennbarkeit Gottes wird zweitens von der Annahme der *Selbstkonsistenz* Gottes gespeist. Diese Annahme besagt, dass Gott mit sich selbst konsistent ist, sich also nicht widerspricht und nicht gegen die von ihm selbst eingesetzte Ordnung handelt. Diese Grundannahme ist keineswegs selbstverständlich: Einerseits wird dadurch der menschlichen Vernunft, die Widersprüche als Hindernisse empfin-

det, eine besondere Würde verliehen, andererseits wird dadurch das Handeln Gottes in eine Ordnung eingebettet, was Verlässlichkeit und Vertrauen erzeugt.² Es ist mit der katholischen Position also unvereinbar, zu glauben, Gott „habe es sich anders überlegt“ und die Verheißungen gebrochen. Deswegen wird in der katholischen Religionsphilosophie auch – etwa im Unterschied zu manchen protestantischen Entwürfen (man denke an Kierkegaard oder Bonhoeffer) – die Wichtigkeit der Vernunft im Umgang mit der Gottesfrage betont.

Der Optimismus in Hinblick auf die Vernunft lässt dabei die Beschränktheit der menschlichen Erkenntnisfähigkeit nicht außer Acht. Die Grundüberzeugung von der Begrenztheit aller Gotteserkenntnis wurde im Vierten Laterankonzil formuliert: Was immer wir über Gott sagen, ist Gott unähnlicher als es Gott ähnlich ist.³ Diese Einsicht nimmt Anliegen der *theologia negativa* auf und betont die Irreduzibilität Gottes auf

² Hierin liegen schwierige religionsphilosophische Probleme verborgen: Wie kann die Annahme einer Ordnung, an die sich Gott hält, mit der Freiheit Gottes vereinbart werden? Im 13. und 14. Jahrhundert wurde, um diesem Dilemma beizukommen, zwischen dem absoluten Vermögen Gottes („*potentia Dei absoluta*“) und dem geordneten Vermögen Gottes („*potentia Dei ordinata*“) unterschieden. Diese Unterscheidung besagt, dass Gott frei war, die Schöpfung auch ganz anders zu gestalten (absolutes Vermögen), dass Gott sich aber, nachdem er aus freiem Willen eine Welt geschaffen hat, diese Seinsordnung respektiert und nicht gegen diese Ordnung handeln wird (geordnetes Vermögen). *Ioannes Duns Scotus* hat das auf den Punkt gebracht: „Von Gott, der fähig ist, gemäß jenen richtigen Gesetzen, insofern sie von ihm vorher festgesetzt worden sind, zu handeln, sagt man daher, dass er dem geordneten Vermögen gemäß handelt; soweit er aber vieles zu tun vermag, was nicht jenen schon im Voraus festgelegten Gesetzen entspricht, sondern an jenen vorbei, nennt man seine Macht absolut: Weil Gott nämlich Beliebiges tun kann, das keinen Widerspruch einschließt, und auf jede Weise handeln kann, die keinen Widerspruch einschließt (und derlei Weisen gibt es viele andere), deshalb sagt man dann, dass er seinem absoluten Vermögen entsprechend handelt.“ – „*Deus ergo, agere potens secundum illas rectas leges ut praefixae sunt ab eo, dicitur agere secundum potentiam ordinatam; ut autem potest multa agere quae non sunt secundum illas leges iam praefixas, sed praeter illas, dicitur eius potentia absoluta: quia enim Deus quodlibet potest agere quod non includit contradictionem, et omni modo potest agere qui non includit contradictionem (et tales sunt multi modi alii), ideo dicitur tunc agere secundum potentiam absolutam*“ (*Scotus*, *Ordinatio*, dist. 44: Ed. Vat. VI, 365f). Dass Gott dabei nichts Widersprüchliches tun kann, steht nicht in Widerspruch zu seiner Macht, denn widersprüchlich handeln heißt, überhaupt nicht handeln; vgl. R. Seeberg, *Die Theologie des Johannes Duns Scotus*. Leipzig 1900, 164ff. Hans Blumenberg hat darauf hingewiesen, dass mit Aufkommen der Idee des absoluten Vermögens Gottes das Vertrauen in die Verlässlichkeit Gottes zurückging, was wiederum die Betonung der Gesetzmäßigkeiten in der Natur mit sich brachte und für die Entwicklung der (gott-losen) Naturwissenschaften wichtig wurde (*H. Blumenberg*, *Säkularisierung und Selbstbehauptung*. Frankfurt/Main 1974, 176).

³ Vgl. 4. Konzil im Lateran, Kap. 2: DH 806.

menschliche Kategorien. Man könnte auch sagen: Der eingangs erwähnte symbolische Kosmos ist unausschöpfbar und nicht mit Kategorien der natürlichen Welt zu vermessen. Dieser Satz steht weiters in einem gewissen Spannungsverhältnis zur ersten Grundüberzeugung. Derartige Spannungen sind charakteristisch für den Umgang mit der Gottesfrage, die nicht in einem sauberen System untergebracht werden kann. Aus diesem Grund kommt im Rahmen des Katholischen Denkens auch dem Lehramt als letzter Instanz zur Formulierung und Bewertung von Aussagen über den symbolischen Kosmos eine entscheidende Rolle zu. Auf diese Weise wird der autorisierte Abbau von Ambiguität und Arbitrarität des symbolischen Kosmos in der katholischen Kirche institutionell verankert.

3. Der heutige Kontext der philosophischen Rede von Gott

Die philosophische Situation der Gott-Rede heute kann durch drei Wenden („turns“) in der Philosophie beschrieben werden. Diese drei Wenden scheinen unumkehrbar zu sein und setzen die Standards für die philosophische Auseinandersetzung mit der Gottesfrage. Diese Standards werden erstens bestimmt durch die *kritische Wende nach Kant*. Kant hatte in seiner Transzendentalphilosophie, die Metaphysik als Erkenntnistheorie betrieb, die prinzipiellen Grenzen des Erkenntnisvermögens herausgearbeitet (die Welt kann von uns nur so erkannt werden, wie sie uns erscheint, nicht wie sie „an sich“ ist) und den Beitrag des Subjekts

herausgestrichen (Wahrnehmungsapparat, Ordnungskategorien: Erkenntnis ist Synthesis von Anschauung und Denken). Dieses kritische Denken zwingt dazu, den Erkenntnisanspruch auch auf Gott einzuschränken – die (fruchtbare) Spannung, die sich im Vergleich mit der katholischen Position zeigt, hat auch dazu geführt, dass die Werke Kants auf den Index der verbotenen Bücher gelangten und eine kantische Erkenntnistheorie lange bürgerlich bewahrt wurde. In jedem Fall besteht die Leistung der transzendentalen Korrektur darin, die traditionelle Reserve gegenüber der Gotteserkenntnis (aus anderen Gründen) auch auf die natürlichen Gegenstände auszuweiten. Daraus ergibt sich eine erkenntnistheoretische Vorsicht, die für die Akzeptierbarkeit der Gott-Rede angesichts der bloß relativen Geltung „natürlicher Erkenntnis“ wichtig werden konnte. Es eröffnen sich aber auch andere Wege: John Hick hat die Transzendentalphilosophie für die Zwecke seiner pluralistischen Religionstheologie und die Möglichkeit der Annäherung der verschiedenen Religionen genutzt.⁴ Die Herausforderung der kritischen Wende nach Kant besteht vor allem darin, die Rede von Gott in der jüdisch-christlichen Tradition mit dem Begriff von Gott als Konstrukt der reinen Vernunft beziehungsweise Postulat der praktischen Vernunft zu versöhnen.⁵

Die zweite Wende, hinter die es kein „Zurück“ gibt, ist der *linguistic turn*. Hierbei wurde seit den 1930er Jahren die Vernunftkritik von der Sprachkritik abgelöst und die Sprache nicht primär als Mittel, sondern vor allem auch als Gegenstand der philosophischen For-

⁴ J. Hick, *An Interpretation of Religion*. London 1989.

⁵ Das ist durchaus nicht unmöglich: Joseph Maréchal und seine Schule haben beispielsweise zu zeigen versucht, dass es durchaus profitabel ist, scholastische Philosophie (Thomismus) und Transzendentalphilosophie zusammenzudenken.

schung und als Quelle philosophischer Probleme verortet. Die „sprachphilosophische Unschuld“ war verlorengegangen und der sprachkritischen Aufklärung gewichen, die vor der Wahrheitsfrage („Ist der Satz X wahr?“) die Sinnfrage („Ist der Satz X sinnvoll?“) stellte und daher die Formulierung von Sinnkriterien (zum Beispiel: Verifizierbarkeit, Prüfbarkeit, Reduzierbarkeit auf Basissätze) erforderlich machte. Das ist auch schon die entscheidende Herausforderung der Philosophie nach dem *linguistic turn* für die Gottesrede: Sind Sätze über Gott sinnvoll? Die negative Antwort durch die Mitglieder des Wiener Kreises hat die Stellung der Religionsphilosophie und der Theologie bis in unsere Tage nachhaltig geprägt und öffnete etwa einem Fideismus Wittgensteinscher Prägung (P. Winch, D.Z. Phillips⁶) die Türen. Die freilich dadurch erzwungenen Leistungen, Sinnkriterien für religiöse Rede zu offerieren und die Eigenart der Gottesrede klar zu machen, haben auch die Unterscheidung zwischen Sätzen über Gegenstände in der Welt und Sätze über den symbolischen Kosmos stärker betonen lassen. Ian Ramsey und Richard Hare haben sich beispielsweise mit ihren Analysen von der „Qualifikation“ von Sätzen über Gott beziehungsweise von zugrundeliegenden Enthüllungserfahrungen verdient gemacht. Auf diesem Wege kann dann auch zwischen empirischen Sätzen und religiösen Sätzen unterschieden werden, was für die Klärung des Verhält-

nisses von Theologie und Naturwissenschaft wichtig wurde.⁷

Die dritte Wende, die die heutige philosophische Situation prägt, könnte man als „kulturelle Wende“ („*cultural turn*“) bezeichnen. Diese wurde bereits in in der Philosophie (Stichwort: „*philosophy in a new key*“) als „*semantic shift*“ (Langer) oder in der *cultural anthropology* als „*interpretative turn*“ (Geertz⁸) geleistet. Die kulturelle Wende weist Ähnlichkeiten mit dem *linguistic turn* auf und bettet die Erkenntnistheorie in eine Kulturtheorie und die Sprachtheorie in eine Symboltheorie ein: „*We don't talk about things, we talk about the way we talk about things*“ (Hacking). Die Unterscheidung zwischen „Faktum“ und „Interpretation“ wird kritisch hinterfragt („Kann es nackte Tatsachen geben?“), die Kontextualität von Erkenntnisprozessen und Erkenntnisansprüchen hervorgehoben. Die größte Leistung des „*cultural turn*“ für die Rede von Gott ist die Erarbeitung der Kontextualität auch von wissenschaftlichen Diskursen und der Aufweis der Beziehung zwischen Entstehungszusammenhang und Geltungszusammenhang. Aus dieser Wissenschaftskritik ergeben sich neue Möglichkeiten, Religion oder Theologie salonfähig zu machen. Der *cultural turn* bringt allerdings auch Herausforderungen für die Rede von Gott mit sich: Wie können universale Ansprüche verteidigt und ein Relativismus verhindert werden? Sind Wahrheitsansprüche in Bezug auf Gottesrede überhaupt prinzipiell un-

⁶ Vgl. P. Winch, *Studies in the Philosophy of Wittgenstein*. London 1969; *ders.*, *Versuchen zu verstehen*. Frankfurt/M. 1992; D. Z. Phillips, *Faith and Philosophical Enquiry*. London 1970; *ders.*, *Belief, change and forms of life*. London 1986; *ders.*, *Faith after Foundationalism*. London 1988.

⁷ Vgl. I. T. Ramsey, *Religious Language*. London (2)1960; *ders.*, *Models and Mystery*. London 1964; R. M. Hare, *Die Sprache der Moral*. Frankfurt/M. 1972.

⁸ Vgl. S. K. Langer, *Philosophie auf neuem Wege*. Berlin 1965; C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, London 1993; *ders.*, *Available Light. Anthropological Reflections on Philosophical Topics*. Princeton 2000; bahnbrechend waren weiters die Arbeiten von Nelson Goodman (auch in Auseinandersetzung mit der Symboltheorie Ernst Cassirers): N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*. Frankfurt/M. 1990; *ders./C. Elgin*, *Revisionen*. Frankfurt/M. 1992.

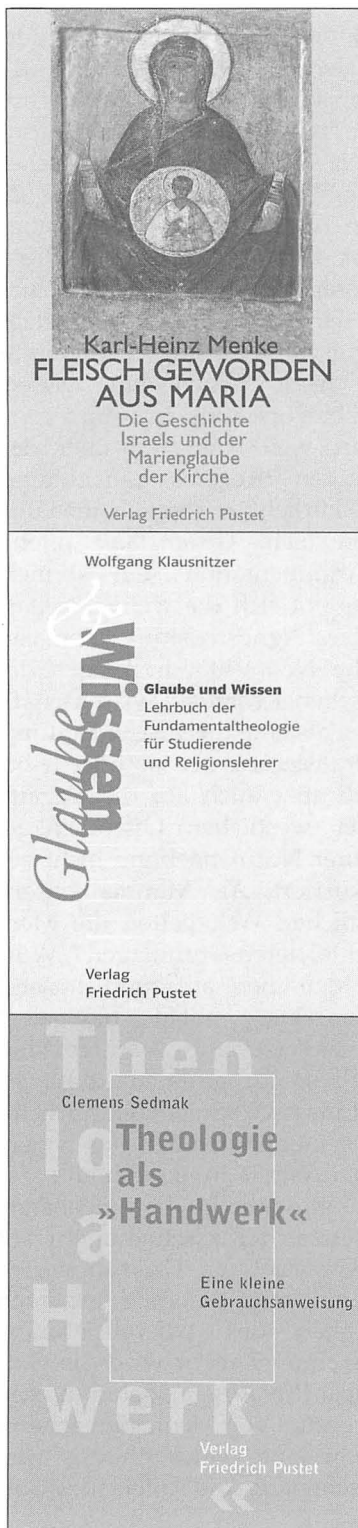
haltbar? Inwiefern verhindert die Betonung der sozialen Voraussetzungen einer Position die Möglichkeit zu begründetem Konsens beziehungsweise Dissens?

Diese drei Eckpunkte der heutigen philosophischen Diskussion verschärfen das eingangs skizzierte erkenntnistheoretische Grundproblem: Die kritische Wende nach Kant betont, dass Gott keine einfach verrechenbare Größe sei, sondern nur im Rahmen von umfangreichen Vernunftüberlegungen plausibel gemacht werden könne. Die dabei zugrundeliegende Überzeugung, dass das „*Ding-an-sich*“ kein Gegenstand menschlicher Erkenntnis sei, führte in der Zeit nach Kant zu Erkenntnis pessimismus, der auch das Gottesverständnis betraf: Wenn man schon die Welt nicht so erkennen könne, wie sie „an sich“ sei, wie könne überhaupt angenommen werden, dass es eine Beziehung zwischen der von uns erkannten Erscheinung und der Welt „an sich“ gebe? Der *linguistic turn* hat nicht nur die sprachphilosophischen Probleme herausgestrichen, die sich im Umgang mit Sätzen über Gott ergeben, sondern auch phasenweise bestimmte Sätze („Basissätze“) ausgezeichnet, die durch einen besonderen („direkten“) Erfahrungsbezug gekennzeichnet sind. Sätze über Gott erscheinen als erfahrungsdistant und entsprechend unglaublich. Der *cultural turn* schließlich ließ die soziale Dimension von Überzeugungssystemen und deren Formulierung deutlich werden und brachte Theorien und Weltanschauungen in die Nähe von Konstruktionen.

4. Reden und Schweigen

Neben diesen drei Wendungen wird die Gottesrede von gesamtgesellschaftli-

chen Faktoren wie Pluralisierung oder Säkularisierung beeinflusst. Für die philosophische Auseinandersetzung mit Gott ist besonders die Liberalisierung von Bedeutung, die zwischen „privater Weltanschauung“ und „öffentlicher Argumentation“ unterscheidet. Dahinter steckt die These, dass Aussagen über den symbolischen Kosmos eine Ideologie voraussetzen beziehungsweise dass der symbolische Kosmos nicht Gegenstand wissenschaftlicher Forschung ist – und zwar deswegen, weil Aussagen über den symbolischen Kosmos „vieldeutig“ und „willkürlich“ zu sein scheinen und deswegen nicht Gegenstand öffentlicher Argumentation sein können. Daraus ergibt sich die weitverbreitete These, dass Agnostizismus (eine vermeintliche Neutralität in Fragen des symbolischen Kosmos) „wissenschaftlicher“ sei als eine theistische Haltung. Die Liberalisierung der Gottesrede bezieht sich aber auch auf die Organisation der (westlichen) Öffentlichkeit, die zu ihrer Normengebung nicht auf Gott rekurriert. Als Minimalkonsens der westlichen Welt gelten die Menschenrechte, deren Grundlagen („Würde des Menschen aufgrund unseres Geschaffenseins“) nicht bloßgelegt werden. Gesetze und Normen sind prinzipiell so zu gestalten, dass sie nicht auf massive Annahmen hinsichtlich des symbolischen Kosmos bauen. Der Kruzifixstreit in Bayern mit der Entscheidung durch das Höchstgericht, Kreuze in Klassenzimmern auf Antrag von dadurch Diskriminierten abzuhängen, zeigt die Tiefe und auch Schwierigkeit des Liberalisierungsprozesses. Immer mehr wird die Gottesfrage zur Privatfrage oder zum geistigen Eigentum von Ideologiemachern. Das macht eine philosophische Diskussion schwierig, die Anteile des Got-



Karl-Heinz Menkes provozierende These: Die mariologischen Dogmen sind nicht durch außerchristliche bzw. außerjüdische Einflüsse zu relativieren, sondern ausschließlich im Licht der hebräischen Bibel zu verstehen und zu interpretieren; sie sind allesamt heilsgeschichtlich begründet. Mariologie und die Mariendogmen erscheinen hier als eine unaufgebbare theologische Konsequenz der Inkarnationstheologie.

Neu seit Herbst '99: Karl-Heinz Menke

Fleisch geworden aus Maria

Die Geschichte Israels
und der Marienglaube der Kirche
187 Seiten, kart.

DM 34,- / sFr 32,- / öS 248,-
ISBN 3-7917-1665-4

Wichtige theologische Titel für Lehre, Praxis und Studium

Zusätzliche Brisanz erhält das Thema durch die heftig diskutierte Enzyklika „Fides et Ratio“ von Papst Johannes Paul II.

Neu seit Herbst '99: Wolfgang Klausnitzer

Glaube und Wissen

Lehrbuch der Fundamentalthologie
für Studierende und Religionslehrer
264 Seiten, kart.

DM 38,- / sFr 36,- / öS 277,-
ISBN 3-7917-1660-3

„as if people mattered“ – ist hier Ausgangspunkt und These. Theologie nicht als akademische Disziplin, sondern als ein „Handwerk“, das praktisch erlernt werden kann:

Clemens Sedmak

Theologie als „Handwerk“

Eine kleine Gebrauchsanweisung
192 Seiten, kart.

DM 29,80 / sFr 28,- / öS 218,-
ISBN 3-7917-1637-9

Verlag Friedrich Pustet

www.pustetverlag.de



tesschweigens am Gottesdiskurs nehmen zu.

Die drei erkenntnistheoretischen „turns“ und die gesamtgesellschaftlichen Faktoren, vor allem die Liberalisierung, lassen die Grenze zwischen Gottesrede und Gottesschweigen neu aushandeln. Die Grenze zwischen möglichem Gottreden und nötigem Gott-Schweigen wird in der Philosophie sowohl in der „kontinentalen Philosophie“ (in der Tradition Hegels, Heideggers oder auch der zeitgenössischen französischen Philosophie) als auch in der „analytischen Philosophie“ (in der Tradition des logischen Empirismus) diskutiert. In beiden Fällen geht es darum, zu klären, ob man von Gott in der Philosophie reden darf, soll oder kann. Dabei spielt das Verständnis von Philosophie eine ebenso große Rolle wie das Verständnis der Gottesfrage.

Im Rahmen der kontinentalen Philosophie wird die Frage gestellt, ob die Philosophie prinzipiell „nachmetaphysisch“ ist, ob also die Zeit der Fragen nach dem Ganzen, die Systembildung einschließen und die Philosophie in den Bereich des symbolischen Kosmos vordringen lassen, ob diese Zeit prinzipiell vorbei wäre. Jürgen Habermas vertritt nachdrücklich diese These, die Metaphysik nicht mehr als Erkenntnistheorie, sondern Erkenntnistheorie als Kommunikationstheorie begreifen lässt. Dadurch wird auch die Frage nach Gott eine Frage, deren Behandlung mehr über die Kommunikation als über die Sache, um die es geht, aussagt. Dagegen wird der Versuch unternommen, die Legitimation der Metaphysik und der Gottesfrage aufrecht-

zuerhalten und die Fragen nach dem Ersten und Letzten als berechtigte, ja unabweisbare Fragen auszuweisen. Emerich Coreth, Otto Muck, Richard Schaeffler und Heinrich Schmidinger, um einige Namen zu nennen, begehen unterschiedliche Wege in diesem Versuch, die Legitimität der Metaphysik darzulegen.⁹

Im Kontext der analytischen Philosophie werden „Reinlichkeitsstandards“ ausgehandelt. Die Tradition des logischen Empirismus hat es zunächst mit sich gebracht, die Gott-Rede als unsinnig zurückzuweisen. Damals, in den 1950er und 1960er Jahren, wurden sprachanalytische Zugänge zur Gottesfrage und neue Erkenntnisse und Klärungsangebote zur Eigenart religiöser Rede entwickelt. Nachdem allerdings die analytische Philosophie aus einer anti-metaphysischen „storming“- in eine selbstregulierte „performing“-Phase eingetreten war, wurde die Gottes-Rede schlicht ignoriert. Nicht einmal vom Schweigen über Gott wurde mehr gesprochen. Fragen der *philosophy of mind*, der Sprachanalyse und der Logik verdrängten die Probleme religiöser Sprache. Deswegen war es auch bemerkenswert, dass sich, beginnend mit den 1960er Jahren, in reformierten und calvinistischen Kreisen eine Form analytischen Philosophierens entwickeln konnte, die nicht nur offen von Gott redete, sondern auch (durchaus polemisch) Argumente für Gott nach analytischen Standards entwarf. Diese „reformed epistemology“ um Denker wie William Alston, Nicholas Woltersdorff, Alvin Plantinga oder Peter van Inwagen siedelt Sätze über Gott auf derselben Ebene an wie Sätze

⁹ Vgl. E. Coreth, Beiträge zur christlichen Philosophie. Hg. C. Kanzian, Innsbruck 1999; O. Muck, Rationalität und Weltanschauung. Hg. W. Löffler, Innsbruck 1999; R. Schaeffler, Religionsphilosophie. Frankfurt/M. (2)1997; H. Schmidinger, Metaphysik. Stuttgart 2000.

über Gegenstände in der Welt und versucht (ähnlich wie Richard Swinburne) durch subtile wahrscheinlichkeitstheoretische Argumente zu zeigen, dass es vernünftiger ist, von Gottes Existenz als von Gottes Nichtexistenz auszugehen. Das hat zu einer neuen Salonfähigkeit der Gottesfrage in analytischen Kreisen geführt.¹⁰

Angesichts dieser verzwickten Diskussionslage scheint es entscheidend, die Potentiale der allgemein-gesellschaftlichen und der spezifisch-philosophischen Position zu nutzen: Transzendentalphilosophische Argumente könnten dazu beitragen, der Gefahr eines Relativismus, wie er sich nach dem *cultural turn* nahelegt, zu begegnen. Dabei kann der *cultural turn* seinerseits dazu beitragen, einerseits die Unausweichlichkeit des symbolischen Kosmos auszuweisen, zu dem es keine neutrale Haltung gibt (es gibt keinen neutralen Boden der Unbeteiligung, auf dem verschiedene Kulturen und Religionen verhandelt werden könnten), und andererseits den praktischen Gehalt von religiöser Sprache auf der Grundlage des *linguistic turn* zu erarbeiten. Der Satz „Gott ist gut“ beispielsweise kann als ein praktischer Satz verstanden werden, dessen Fürwahrhalten praktische Konsequenzen im Leben nach sich ziehen muss und eine Rolle im Leben einer Gemeinschaft spielt.

Dieser Satz ist dann ganz anders zu behandeln als der Satz „Dieses Haus ist weiß“. Der *linguistic turn* kann überdies Instrumente zur Verfügung stellen, die kognitiven Ansprüche der Sätze von Gott herauszuarbeiten.

Gerade die skizzierte katholische Position könnte die Potentiale dieser Diskussion nutzen: erstens, weil die Weltanschauungen hier als rational rekonstruierbar gelten und ein allen Menschen gemeinsames Vernunftvermögen angenommen wird, mittels dessen Differenzen verrechnet werden können – das hat auch im Rahmen der Liberalisierung eine wichtige Bedeutung; zweitens, weil die Beziehungen zwischen symbolischem Kosmos, dem man nicht „neutral“ begegnen kann (jeder Mensch hat eine Einstellung zur Welt als ganzer) und „natürlicher Welt“ über Konsistenz- und Selbstkonsistenzannahmen geregelt sind und Schlüsse von Natur auf Übernatur (von Schöpfung auf Schöpfer) möglich sind; drittens, weil die Geltungsansprüche jedweder Gottesrede prinzipiell als begrenzt gelten.

5. Schlussbemerkung

Es kann zwar, wie eingangs festgestellt, keine Anthropologin auf Exkursion im Himmel geben, aber – ungemein viel kraftvoller – Gott auf Erden. Wenn wir an die Menschwerdung Gottes glauben, könnten wir Jesus Christus mit einem Missionar vergleichen, der das, was er als tief und wahr empfunden hat, weitergibt – und das war im Falle Jesu gerade die Frage nach der Rede von Gott: „Wer bereit ist, den Willen Gottes zu tun, wird erkennen, ob diese Lehre von Gott stammt“ (Joh 7,17). Gotteserkenntnis hat mit rechtem Leben zu tun. Wir reden von Gott, „ut boni fiamus“, damit wir gut werden (Bonaventura).

¹⁰ Als Einführung in die Diskussion gut geeignet ist der Beitrag von W. Löffler, Bemerkungen zur zeitgenössischen ‚Christlichen Philosophie‘ in Nordamerika. In: Theologie und Philosophie 73 (1998), 405–414; detaillierter ist die Einführung von D. J. Hoitenga, Faith and Reason From Platon to Plantinga. Albany/NY 1991; eine Auseinandersetzung aus katholischer Sicht findet sich im Sammelband von L. Zagzebski (Hg.), Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology. Notre Dame/IN 1993.