

Zeitschrift: Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

Band: 44 (1997)

Heft: 1-2

Artikel: Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen des religiösen Diskurses

Autor: Bremer, Manuel

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-760815>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 04.05.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

MANUEL BREMER

Möglichkeits- und Unmöglichkeitsbedingungen des religiösen Diskurses

1. Einleitung: «Über» Religion reden und religiöses Reden

Der folgende Essay behandelt nicht die Religionsphilosophie im allgemeinen, sondern geht der spezifischeren Frage der Möglichkeits- bzw. Unmöglichkeitsbedingungen des religiösen Diskurses nach. Unter «religiösem Diskurs» wird dabei nicht der Diskurs *über* Religion verstanden, so wie er z. B. in der Religionswissenschaft geführt wird. Vielmehr soll untersucht werden, was der Geltungsanspruch ist, der in der religiösen Rede, in Glaubensäußerungen erhoben wird, und ob es einen zu diesem Geltungsanspruch korrespondierenden Diskurs zur Bewährung dieses Geltungsanspruches gibt, so wie der theoretische Diskurs dem mit Aussagen verknüpften Geltungsanspruch der Wahrheit korrespondiert. Der Ausdruck «Diskurs» wird hier also im Sinne der Formalen Pragmatik verstanden: Unter «Diskurs» wird dasjenige kommunikative Handeln verstanden, das sich durch Verfahrensregeln konstituiert, die darauf ausgerichtet sind, problematisierte Geltungsansprüche von Äußerungen intersubjektiv begründet zu akzeptieren oder zurückzuweisen. Zu diesen Verfahrensregeln gehören prozedurale Regeln (wie das ungezwungene Rederecht der Diskursteilnehmer und die jederzeit angestrebte Erweiterung des Teilnehmerkreises), allgemeine Argumentationsregeln (wie die Regeln der Logik) sowie für einen Diskurstyp spezielle Argumentations-

formen (wie induktive Argumente in den empirischen Wissenschaften oder moralische Begründungsprinzipien des praktischen Diskurses).¹

Die dementsprechend zu untersuchenden Fragen lauten nun: Gibt es einen religiösen Diskurs? Wenn es keinen religiösen Diskurs gäbe, sind dann die religiöse Rede sinnlos und die religiöse Einstellung undefinierbar? Zu ihrer Beantwortung wird zunächst auf das religiöse Reden eingegangen – eine Untersuchung, die oft mit der analytischen Religionsphilosophie einfach gleichgesetzt wird –, um davon ausgehend jedoch das Problem unabweisbarer religiöser Fragen anzusprechen. Mit oder neben diesen religiösen Fragen stellt sich die Thematik der besonderen Argumentationsformen, mit diesen Fragen umzugehen.²

II. Das religiöse Reden

Oft wird unter derzeitiger analytischer Religionsphilosophie nur die Deskription des Sprachspiels, das man «religiöses Reden» nennt, verstanden.

Eine analytische Untersuchung der religiösen Rede wird im Gegensatz zu soziolinguistischen oder anthropologischen Untersuchungen der religiösen Sprache aber nicht (nur) deskriptiv sein. Im Sinne des metawissenschaftlichen Standpunktes der Untersuchung der wissenschaftlichen Redeweisen und den Bedingungen ihrer Wahrheitsfähigkeit, der nicht nur zur Rekonstruktion, sondern auch zur Neufestsetzung von Wissenschaftssprache führt³, kann auch eine rekonstruierende, normative Untersuchung der religiösen Sprache durchgeführt werden.⁴ Solche Untersuchungen sind rekonstruierend, insofern sie nach den dieses Sprechen konstituierenden Grundnormen und -bedingungen fragen (etwa als Erläuterung der im theoretischen Diskurs zugrundegelegten logischen Prinzipien). Solche Untersuchungen sind normativ, insofern sie im Falle

¹ Vgl. HABERMAS, Jürgen, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Band I. Frankfurt a.M. 1987, 397–454.

² Dabei fragen wir, ob es heute in der funktional differenzierten Gesellschaft, in der es ausdifferenzierte Geltungsbereiche (wie Wissenschaft, Recht, Moral usw.) gibt, wir uns also jenseits der mythischen (totalen) Weltbilder befinden, einen eigenständigen Geltungsbereich Religion mit einem korrespondierenden Diskurs geben muß.

³ Vgl. LAUENER, Henri, *Philosophie als normative Tätigkeit*, in: *Dialectica* 41 (1987); BREMER, Manuel, *Epistemische und logische Aspekte des semantischen Regelfolgens*. Aachen 1993, 282–99.

⁴ Solche Meta-Untersuchungen nennt man im allgemeinen «wissenschaftstheoretisch» oder «erkenntnistheoretisch». Eine globalere Kennzeichnung, die sich auf verschiedenste Formen des untersuchten Sprechens bezieht, wäre «metadiskursiv». Darin wird zwar «diskursiv» in einem verallgemeinerten Sinne verwendet (nicht nur auf Diskurse im hier verstandenen Sinne), aber der Begriff «metasprachlich» ist in der formalen Semantik anders besetzt.

durch Analyse aufgedeckter unverträglicher oder wenig kohärenter Elemente dieses Sprechens eine kohärentere Formulierung der für ein solches Sprechen konstituierenden Grundregeln festlegen, wenn es denn seine Ziele erreichen soll (etwa durch eine Hierarchie von Folgerungs- oder Begründungsregeln, die vorher durch Inkrafttreten inkompatibler Folgerungsregeln aufgetretene Inkohärenzen überwindet).

Ein Beispiel für eine solche meta-diskursive Untersuchung ist die Frage nach der argumentativen Funktion des Verweises auf Offenbarung. Eine solche Untersuchung fragt nach den Bedingungen der Möglichkeit des religiösen Diskurses.

Aussagen der Religion wie «Jesus ist Gottes Sohn» sollen wahr sein. Für den Glauben ist es der Fall, daß Jesus Gottes Sohn ist. Wäre Religion allein handlungsanleitend durch moralische Normen (etwa durch Erlasse wie die Zehn Gebote), könnte sie als Bestandteil des praktischen Diskurses, der moralische Normen (wie konkrete Erlaubnisse und Verbote) begründet, angesehen werden. Zum einen will die Religion aber mehr als Sittenlehre sein, und zum anderen sollen die Handlungsanleitungen auf religiöse Tatsachen zurückgehen (etwa, daß es der Fall ist, daß Gott die Welt schuf, daß Gott Gebote gegeben hat, usw.). In der religiösen Rede kommen darüber hinaus neben Aussagen und Normen auch andere Sprechakte vor (wie Ausrufe «Erhöre uns, Herr!» oder Gesänge). Kulturelle Handlungen unterscheiden sich indessen erst dann vom Theater (also dem Bereich der Kunst), wenn beansprucht wird, daß es die dort angesprochenen Objekte gibt. Die konstative Rede ist also für die Religion grundlegend.⁵

Offenbarung soll nun eine Erfahrungsquelle sein, die dieser Art von konstativer Rede zu einer Rechtfertigung verhilft. Statt der herkömmlichen Begründung gewährleistet Offenbarung:

(a) Individuen und Eigenschaften müssen nicht mehr wie in der gewöhnlichen Rede identifiziert werden: Sie zeigen sich selbst an.

(b) Ein epistemisches Fundament analog einer unmittelbaren Evidenz liegt vor.

(c) Der privilegierte Zugang zur Offenbarung kann weitere Begründungsnachfragen blockieren.

Die Berufung auf Offenbarung zeichnet das religiöse Reden – zumindest in einigen Religionen – aus. Als Zug im religiösen Sprachspiel scheint sie sich, analog dem Zug im theoretischen Diskurs empirischer Wissenschaften, sich auf experimentelle Daten zu berufen, zu verhalten. Dabei kann Offenbarung im religiösen Reden auch eine indirekte, zu-

⁵ Vgl. auch WAINWRIGHT, William, *Theism, Metaphysics, and D.Z. Phillips*, in: *Topoi* 14 (1995) 87–93.

nächst verdeckte, Rolle spielen, etwa wenn ein Theologe, zunächst an das Themenfeld Argumentation anknüpfend von Überzeugung durch Gründe im scheinbar gewöhnlichen Sinne spricht, dann jedoch eine «theologische Erkenntnisstruktur» postuliert, in der die Bibel «als Zentrum und Kriterium» fungiert.⁶ Offenbarung kann ebenfalls unter dem Titel «religiöse Erfahrung» oder «Sinnerfahrung» auftreten.⁷ Auch für diese gelten dann die Bedingungen (a) bis (c). Bezüglich der religiösen Rede scheint sich also eine konditionale Rechtfertigung rekonstruieren zu lassen: Wenn es die religiöse Erfahrung gibt, dann lassen sich die religiösen Wahrheitsansprüche rechtfertigen.⁸ Gibt es die Offenbarung (bzw. die religiöse Erfahrung), läßt sich sagen: Ausgehend von der Offenbarung verfährt die religiöse Rede argumentativ, indem sie die schon evidente Wahrheit erläutert und den daraus erwachsenden Begründungszusammenhang nachvollzieht.⁹

Allerdings läßt sich Offenbarung nicht intersubjektiv reproduzieren, wie wir dies von Experimenten verlangen. Gemäß dem Begründungsanspruch intersubjektiver Verbindlichkeit zeigt sich ein grundsätzliches Dilemma der Offenbarung: Da es viele Anwärter angeblicher Offenbarungen gibt, muß darüberhinaus entweder die angebliche Offenbarungsquelle selbst über allen Zweifel autorisiert worden sein (ein Regreß des geoffenbarten Offenbarungscharakters droht), oder die Inhalte selbst sprechen für die Authentizität der Offenbarung (dann sprechen die Inhalte aber für sich selbst, und die Offenbarung ist überflüssig).¹⁰ Es zeigt sich am Beispiel Offenbarung, daß eine Analyse des religiösen Sprechens nicht nur deskriptiv, sondern auch rekonstruierend versucht werden kann.

Ein anderes Beispiel wäre Dalferths Rekonstruktion religiöser Existenzaussagen¹¹, in der er die Möglichkeit der Individuierung auf eine «eschatologische Lokalisierung» – also vorausgesetzte Glaubensgehalte – zurückbezieht. Dalferth erläutert so das vorgefundene religiöse Sprechen mittels eines rekonstruierenden Begriffsinstrumentariums (wie «Anrede»,

⁶ Beide Bemerkungen finden sich in KÜNG, Hans, *Ewiges Leben?* München 1982, 102f.

⁷ Vgl. SCHERER, Georg, *Sinnerfahrung und Unsterblichkeit*. Darmstadt 1985, 96ff., 190f.

⁸ Vgl. DALFERTH, Ingolf, *Religiöse Rede von Gott*. München 1981, 711.

⁹ Vgl. DALFERTH, Ingolf, *Gott. Philosophisch-theologische Denkversuche*. Tübingen 1992, 51, 67ff., 91.

¹⁰ Vgl. KUTSCHERA, Franz von, *Vernunft und Glaube*. Berlin/New York 1991, 89f.

¹¹ Vgl. DALFERTH, *Religiöse Rede von Gott*, 565–606, Anm. 8; DALFERTH, Ingolf, *Existenz und Identifikation. Erwägungen zum Problem der Existenz Gottes im Gespräch mit der analytischen Philosophie*, in: *Neue Zeitschrift für systematische Theologie* 25 (1983) 178–202; DALFERTH, *Gott*, 45–50, Anm. 9.

«christologische Erfahrung» usw.) als religiöses Sprechen in Unterscheidung zu Behauptungen der empirischen Wissenschaften¹².

Aber mit dieser Rekonstruierbarkeit ist noch nicht gezeigt, daß es ein *geltungsdefinites* religiöses Sprechen gibt. In der Erläuterung des Offenbaren wird zwar der Anspruch des Argumentierens, d. h. des Argumentierens im herkömmlichen Sinne erhoben. Doch z. B. das Instrument Offenbarung als das Fundament dieses Argumentierens konnte aufgrund seines Dilemmas nicht als kohärentes Argumentationsmittel rekonstruiert werden, da es sich wesentlich auf außerargumentative und zugleich nicht intersubjektiv einholbare Geltungsgrundlagen beruft. Geltungsdefinit wäre das religiöse Sprechen, wenn dem Sprechen in religiöser Einstellung argumentative Verfahren der Einlösung seines Geltungsanspruches zugeordnet werden könnten, die einen möglichen Opponenten begründet widerlegen. Dazu ist der Begriff der religiösen Einstellung zu klären. Denn der religiöse Diskurs sollte einem spezifischen religiösen Geltungsanspruch so korrespondieren wie der theoretische Diskurs dem Geltungsanspruch auf Wahrheit und Objektivität.

III. Die religiöse Einstellung

Wenn wir das religiöse Reden vom wissenschaftlichen unterscheiden wollen, können wir versuchen, dies über eine Definition der religiösen Einstellung zu tun. Religiös wäre jene Einstellung, die der Sprecher zur Geltungsfrage der von ihm gemachten Äußerungen hat. Es handelte sich um einen besonderen Geltungsanspruch. Die Frage wäre, ob sich neben der auf Aussagenwahrheit ausgerichteten wissenschaftlichen Einstellung, daß sich die Dinge intersubjektiv bewährbar so verhalten, wie mit der Aussage behauptet, eine religiöse Einstellung definieren läßt. Eine solche Definition läßt sich tatsächlich liefern. Ausgangspunkt ist gerade der Umstand, daß sich die religiöse Einstellung zur Geltung einer Aussage von der wissenschaftlichen unterscheiden müßte. Das Für-wahr-Halten wird sich dann *nicht* (wie in der Wissenschaft) nach dem Bewährungsgrad gemäß den Bewährungsverfahren der Wissenschaft richten bzw. nach vorgebrachten wissenschaftlichen Argumenten. Wissenschaftliche Äußerungen sind nämlich ausgesprochen täuschungsanfällig. Wissen-

¹² DALFERTH rekonstruiert in: Religiöse Rede von Gott, Anm. 8, religiöses Reden über Gott als wahrheitsdifferent, indem er zum einen die Identifizierbarkeit des Referenzgegenstandes Gott (über die These der «eschatologischen Lokalisation») behauptet und auch Prädikationen bezüglich dieses Gegenstandes für sinnvoll erachtet; darauf kommt mein Exkurs betreffs des Sinns religiöser Aussagen noch einmal zu sprechen.

schaft besteht u. a. darin, solche Enttäuschungen von Theorien zu provozieren. Verhält man sich gemäß den Regeln des wissenschaftlichen Diskurses, wird man sich also nicht über die präsentierten und im theoretischen Diskurs akzeptierten Belege hinaus auf eine Aussage festlegen. Dies tut man aber in der religiösen Einstellung. Sie verlangt ausgezeichnete Gewißheit:

[E]videncing procedures of the sort we use for establishing our right to believe in the probable existence of a thing could not be the procedures that are used to establish the truth of a religious adequate belief in God.¹³

Die religiöse Einstellung läßt sich so definieren:

(D) Jemand befindet sich in der religiösen Einstellung bezüglich «p», wenn der subjektive Grad des Für-wahr-Haltens wesentlich und dauerhaft vom Bestätigungsgrad von «p» abweicht.

Diese Definition ist jedoch sehr ungenau. Die bloße Abweichung des Für-wahr-Haltens vom Bestätigungsgrad kennzeichnet auch viele Hypothesen in der Wissenschaft. Trotzdem mag es für die Forschung rational sein, die Möglichkeiten einer solchen Hypothese zunächst zu verfolgen. Ein Glaube wird daraus erst, wenn dauerhaft (d. h. ohne das Auftreten bestätigender Daten oder Argumente) an dieser Hypothese im Gegensatz zu anderen festgehalten wird. Nun wird man einwenden: In diesem Sinne mag ein so definierter Glaube auch in der Wissenschaft vorkommen. Die Definition würde also wohl das religiöse Leben nicht treffen. Das ist richtig. Hier soll es aber nur um eine Definition einer Form des Für-wahr-Haltens gehen, die vom wissenschaftlichen Standard abweicht, und zwar in einer Weise, die mit unserem intuitiven, unscharfen Begriff des Glaubens zusammenhängt. Daß damit das religiöse Leben nicht erschöpfend definiert wird, ergibt sich daraus, daß im religiösen Leben aus einem solchen Glauben u. a. auch moralische Konsequenzen gezogen werden. Darauf kommen wir noch zu sprechen. Die Qualifikation «wesentlich» in der vorgeschlagenen Definition muß vorgenommen werden, um Glauben von wissenschaftlichem Irrtum zu unterscheiden.

Wir können also den Begriff «religiöse Einstellung» definieren. Diese Definition beruht auf formalen Aspekten dieser Einstellung und nicht auf Inhalten – etwa, daß es der religiösen Einstellung wesentlich wäre, von einem transzendenten Bereich zu handeln.¹⁴ Die religiöse Einstellung mag sich auf anderes als Gott oder das Nirvana beziehen. Doch

¹³ LYAS, Colin, «The Groundlessness of Religious Belief», in: BROWN, Stuart (Hg.), *Reason and Religion*. Ithaca/London 1977, 158–180, 176.

¹⁴ So z. B. GRABNER-HAIDER, Anton, *Vernunft und Religion. Ansätze einer analytischen Religionsphilosophie*. Graz e.a. 1978, 15–21.

ist die religiöse Einstellung gemäß dieser Definition irrational, insofern wir Rationalität verstehen gemäß den geklärten Begriffen des theoretischen und praktischen Diskurses.¹⁵ Könnten wir einen religiösen Diskurs vorweisen, würden wir auch den Rationalitätsbegriff entsprechend erweitern müssen. Anstatt den Zugang zum religiösen Diskurs durch eine Klärung der religiösen Einstellung zu suchen – wie am Ende des letzten Absatzes ins Auge gefaßt –, wollen wir also das Vorgehen umkehren und versuchen, einen anderen Zugang zum religiösen Diskurs zu finden, um mittels seiner die Rationalität der religiösen Einstellung verteidigen zu können.

IV. Unabweisbare religiöse Fragen als Thema des religiösen Diskurses?

Wenn wir zwar nicht die religiöse Einstellung durch bestimmte Inhalte definieren, können wir vielleicht doch besondere Inhalte der Religion aufspüren, wenn das Besondere der religiösen Einstellung auf der Besonderheit bestimmter Fragen beruht? Der religiöse Diskurs *muß* aber nicht auf bestimmten Inhalten beruhen. Er definiert sich – zumindest zunächst ausgehend von der Definition der religiösen Einstellung – dadurch, wie besonders mit irgendwelchen Gehalten umgegangen wird. Wenn es einen religiösen Diskurs gibt, mag es spezifische religiöse Fragen als Thema eines solchen Diskurses geben. Können wir also den Rationalitätsstatus der religiösen Einstellung retten durch den Nachweis unabweislicher religiöser Fragen, die *nicht* Fragen der Wissenschaft sind? Das heißt: Müssen wir die religiöse Einstellung einnehmen? Wenn es solche unabweisbaren Fragen gäbe, wäre es irrational, nicht zu ihnen eine Position einzunehmen.¹⁶

Die Frage, die hier vor allem in Betracht kommt, ist die *Sinnfrage*: «Was ist der Sinn unseres Lebens? Hat es überhaupt einen Sinn?» Diese Frage stellt sich unabweislich – so mag ein Vertreter der These unabweislicher religiöser Fragen argumentieren –, wenn wir handeln, also ein bestimmtes Ziel erreichen wollen.¹⁷ Denn dann drängt sich die Frage auf: Hat es überhaupt einen Sinn, dieses Ziel erreichen zu wollen? Betrachten wir sein Argument:

¹⁵ Vgl. HABERMAS, Jürgen, Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns. Frankfurt a.M. 1984, 159–74.

¹⁶ Vgl. KENNY, Anthony, What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion. Oxford 1992, 31f.

¹⁷ Elemente einer solchen Argumentation finden sich etwa bei SCHERER, Sinnerfahrung und Unsterblichkeit, 13–26, Anm. 7.

- (S) 1. Handeln impliziert, daß wir im Handeln Sinn annehmen.
2. Wir handeln.
3. Wenn wir die grundsätzliche Sinnlosigkeit annehmen, nehmen wir in keinem Einzelfall des Handelns Sinn an.
4. Nehmen wir die grundsätzliche Sinnlosigkeit an.

Aus 1., 2. mit Modus Ponens:

5. Wir nehmen im Handeln Sinn an.

Aus 3., 4. mit Modus Ponens:

6. Wir nehmen in keinem Einzelfall des Handelns Sinn an.

Aus 5., 6. mit Konjunktionseinführung:

7. Wir nehmen im Handeln Sinn an und nehmen in keinem Einzelfall des Handelns Sinn an.

Gemäß der Widerspruchsregel wird relativ zu 7. die Annahme 4. für den Widerspruch verantwortlich gemacht, so daß sich ergibt

8. Wir nehmen nicht die grundsätzliche Sinnlosigkeit an.

Durch Konditionalisierung ergibt sich aus 2., 8.

9. Daß wir handeln, impliziert, daß wir nicht annehmen, alles ist sinnlos.

Das heißt: Wenn wir handeln, müssen wir die grundsätzliche Sinnlosigkeitsannahme verneinen. Zumindest etwas muß sinnvoll sein. Damit wissen wir aber nicht, was sinnvoll ist und ob sich dies auf das Gesamt unserer Handlungen erstreckt. Dazu muß zusätzlich gezeigt werden, daß eine einzelne Handlung nur dann sinnvoll sein kann, wenn das Gesamt der Handlungen einer Person sinnvoll ist. Daß wir die grundsätzliche Sinnlosigkeitsannahme nicht behaupten können, heißt nicht, daß eine grundsätzliche Sinnannahme wahr ist, denn dies ist ja nur der konträre Gegensatz. Wir können aber folgende eingeschränkte Konsequenz ziehen: Wir müssen zumindest offenlassen, daß das Gesamt unserer Handlungen einen Sinn hat, denn daß die grundsätzliche Sinnlosigkeitsannahme falsch ist, zeigt (S), und ob die grundsätzliche Sinnannahme falsch ist, wissen wir nicht. Aus dem Begriff des Handelns (1.), dem Umstand, daß wir handeln (2.) und einer Tautologie (3.) ergibt sich, wenn wir im Sinne der Annahmeeinführung einmal so tun, als ob wir die grundsätzliche Sinnlosigkeit annehmen, ein Argument bezüglich notwendiger Sinnvoraussetzungen des Handelns. Das Argument hängt also allein von den Prämissen (1.), (2.), (3.) ab. (2.) wird niemand bestreiten. (3.) ist tautologisch. Es kommt also auf (1.) an. Darauf kommen wir gleich zu sprechen.

Je nachdem, ob wir das obige Argument prädikatenlogisch, modallogisch oder in einer epistemischen Logik formalisieren, erhalten wir für die Sinnannahme:

- (*) 1. Mein Handeln hat irgendeinen Sinn.
 2. Es ist möglich, daß mein Handeln einen Sinn hat.
 3. Ich meine nicht, daß mein Handeln keinen Sinn hat.

Nun: Mit (*) beantworten wir die Sinnfrage hinreichend. Während (*1) zu stark erscheint, reicht als Grundlage der Handlungsfähigkeit die schwächste Version, (*3), aus. Selbst wenn es unmöglich wäre, daß mein Leben einen Sinn *hat* (s. u.), müßte ich doch die Behauptung der Sinnlosigkeit verneinen. Wir halten eine der Aussagen (*) für wahr, denn wir haben einen Beweis für ihre Wahrheit. Und dieses Für-wahr-Halten erhält unsere Handlungsfähigkeit. Damit ist (*) aber eine Aussage, die wir begründet für wahr halten, als Aussage, für die es ein wissenschaftliches (nämlich philosophisches) Argument gibt. Mehr verlangt die Sinnfrage nicht. Den Boden der Religion haben wir dabei nicht betreten. Die religiösen Annahmen unterscheiden sich von (*) dadurch, daß ein bestimmter Sinn des Lebens beschrieben wird. Die Frage des Lebenssinns wird nicht bloß offengelassen, sondern es werden Aussagen über den (einen) Sinn des Lebens gemacht.

Aber ist (S) überhaupt ein zwingendes Argument? (S) verwendet an verschiedenen Stellen den Ausdruck «Sinn.» Die Sinnlosigkeitshypothese behauptet, daß unser Leben keinen Sinn hat, so daß sie impliziert, daß auch jede einzelne Handlung keinen Sinn hat. Dabei wird allerdings unterstellt, daß bei der Sinnunterstellung bezüglich einer einzelnen Handlung in derselben Weise von «Sinn» geredet wird, wie beim Ausdruck «Sinn des Lebens». Müssen wir bei jeder einzelnen Handlung nach deren Einbettung in einen Gesamtsinn aller unserer Handlungen, also unseres Lebens, fragen? Kann man die Frage nach dem Gesamtsinn des Lebens (jenseits der Fragen nach dem Sinn von Handlungen) sinnvoll stellen? Betrachten wir – in einem Exkurs – zwei Modelle der Begründung des «Sinns» einer Handlung:

Modell 1: Daß eine Handlung einen Sinn hat, heißt, daß sie als sinnvoller als andere Handlungen angesehen wird. Ihr Sinn ist das Erreichen des Zustandes, der gegenüber anderen Weltzuständen (u. a. dem, der vor Handlungsbeginn vorliegt) präferiert wird. Warum wird dieser Zustand präferiert?

Läßt sich dies weiter begründen, so wird auf eine Einbettung der Handlung in eine Handlungskette verwiesen. So wie eine Elementarhandlung in Situationen eine bestimmte Relevanz hat, so ist eine Handlung in einer Handlungskette bezüglich dessen, was man schon getan hat und was man im allgemeinen will, relevant. Diese Einbettung in eine Handlungskette führt durch weiteren Begründungsbedarf zwangsläufig auf die Gesamtkette des Handelns, das Leben. Denn haben wir bezüglich

einer Handlung begründet, daß sie sinnvoll ist bezüglich einer zweiten Handlung, können wir die Frage bezüglich der zweiten Handlung erneuern, usw. Eine Handlung wird dann gerechtfertigt bezogen auf den gesamten Lebensplan. Diese Rechtfertigung kann nur dann gelingen, wenn der Gesamtlebensplan als sinnvoll verteidigt werden kann, da jede einzelne Handlung ja nur relativen Sinn besitzt, oder wenn zumindest die Sinnfrage nicht negativ beantwortet wird. Es muß also die Frage nach dem Gesamtsinn zumindest gestellt wenn nicht sogar – minimal gemäß (*) – beantwortet werden. Entweder dient dann ein Gesamtsinnangebot als übergeordnete Fundierung, oder der Lebenssinn liegt gerade in der Sinn-suche, welche dann als Fundierung der anderen Präferenzen dient.

Betrachten wir jedoch ein zweites Modell des Handelns: Selbst wenn das Vorliegen der Präferenz nicht begründbar ist – wir haben einfach irgendwelche Präferenzen –, so muß doch im Rahmen einer instrumentellen Rationalität der Handlungsplan gerechtfertigt werden. Auch dies führt auf den Lebensplan. Doch kann er jetzt genauso hingenommen werden wie das Vorliegen der Präferenzen. Der Lebensplan besteht dann darin, mir vorgegebene, sich bei mir einstellende Präferenzen zu befriedigen. Ich bin dann bloßer Zuschauer dieses Ablaufes. Da schon bei einer Einzelhandlung kein Handlungssinn gesetzt oder begründet wird – denn die Präferenzen als Handlungsorientierungen stellen sich einfach bei mir ein –, ergibt sich auch keine Verlängerung dieses Handlungssinnes auf einen Gesamtsinn hin. Dieses Zuschauermodell des Handelns widerstreitet unserem Freiheitsempfinden, sofern wir ein solches haben, und mag gerade die Frage nach dem Sinn eines solchen Ablaufes hervorrufen. Anders formuliert: Gerade hier würden wir nach dem Sinn fragen wollen, denn dieses Modell widerspricht unserem Selbstverständnis von sinnvollem Handeln, wenn wir denn ein solches haben. Wir haben dieses Selbstverständnis, weil wir annehmen, daß wir unsere Präferenzen begründen können, das heißt, weil wir annehmen, daß wir in unseren Präferenzen nicht (völlig) determiniert sind, auch wenn wir einige Präferenzen, wie Geschmack, einfach als Fakten hinnehmen. Wir nehmen also an, daß wir sowohl unsere Präferenzen kritisch prüfen als auch in Prozessen praktischen Rasonierens verändern können. Geben wir jedoch diese Freiheitsannahme auf, entfällt auch die mit ihr im ersten Handlungsmodell verknüpfte zwangsläufige Sinnfrage.

Die Frage nach dem Gesamtsinn stellt sich also von der Einzelhandlung her notwendigerweise, wenn wir annehmen, daß wir unsere jeweiligen Präferenzen bis zu einem gewissen Grad begründen können. Entscheidend dabei ist zunächst nicht, ob diese Begründung fundamentalistisch oder holistisch ist und ob die Begründung völlig frei oder psycho-

logisch determiniert abläuft. Das bloße Aussein auf Begründung verweist auf einen weiteren Kontext des Handelns, d. h. auf den Lebensplan als sinnstiftend.

Doch die Möglichkeit des Modells 2 scheint die Umgehung der Sinnfrage zu erlauben. Können wir in unserem Selbstverständnis auf die Begründung von Präferenzen verzichten? Der Begründungsverzicht bei Meinungen kommt uns absurd vor: Meinungen sind etwas, das per definitionem der Begründung bedarf: Wer etwas behauptet oder etwas für wahr hält (d. h. meint, daß es der Fall sei), übernimmt als rationale Person selbst oder durch Gewährsleute eine zumindest minimale Gewähr dafür, das Vorliegen des betreffenden Sachverhaltes (und nicht das des Gegenteils) begründen zu können. Warum sollten wir Präferenzen anders behandeln? Gemäß Modell 1 können wir sie doch begründen.

Allerdings macht sich diese Begründung von einem Verweis auf die Gesamtsinnfrage abhängig. Unser Selbstverständnis, Präferenzen begründen zu können, verpflichtet uns also darauf, daß wir auch den Lebenssinn begründen können müßten. Umgekehrt wäre ein Nachweis der Unbeantwortbarkeit der Frage nach dem Lebenssinn ein Nachweis für die Unbegründbarkeit einzelner Präferenzen, also ein Argument für das zweite Modell, insofern man Unbegründbarkeit für uns mit tatsächlicher Unbegründbarkeit gleichsetzt. Aber: Selbst wenn die Frage nach dem Lebenssinn für uns unbeantwortbar ist, wird sie eine Antwort haben, da sie nach etwas Objektivem fragt und alles Objektive vorliegt oder nicht vorliegt (mein Leben hat einen Sinn, oder dies ist nicht der Fall).¹⁸ Bezogen auf diese Antwort auf die Frage nach dem Lebenssinn, sind einzelne Präferenzen gut oder schlecht begründet. Im externen Sinne (also von jenseits unseres Wissensstandes betrachtet) zumindest ließen sich Präferenzen daher in diesem Fall begründen.¹⁹ Präferenzbegründung und Gesamtsinnfrage verweisen aufeinander. Damit kann sich Modell 1

¹⁸ Die Sinnfrage stellt sich zwar für ein einzelnes Individuum, doch heißt dies nicht, sie hätte keine objektive Antwort. Auch objektive Aussagen über meine subjektiven Empfindungszustände betreffen mich. Objektives kann ebenso einen Raum für subjektive Spezifikationen lassen. Trotzdem bleibt die gesuchte Antwort eine objektive. Entweder gibt es den Sinn meines Lebens oder nicht, *tertium non datur*. Es reicht mir nicht, daß ich mir bloß einen Sinn einbilde.

¹⁹ Es verhält sich dann bei der Sinnfrage ebenso wie beim Problem der «epistemischen Kluft». So wie wir in der Erkenntnistheorie annehmen, es gäbe eine Antwort auf die Frage, wie sich unsere Meinungen zur Wirklichkeit verhalten, und beanspruchen, daß es dort eine positive Antwort gibt (vgl. BREMER, Manuel, Zwei Doppelaspekttheorien der Wahrheit, in: *Logos*, N.F. [1995] 284–311), so nehmen wir jetzt an, es gäbe eine Antwort auf die Sinnfrage. Dies ist Ausdruck eines Realismus. Die Annahme, daß es sich um eine «positive» Antwort handeln wird, geht darüber hinaus.

selbst erläutern: Angenommen wir fragen nach der Begründung von Präferenzen, dann stellt sich die Sinnfrage; stellt sich die Sinnfrage, können wir sie nicht negativ beantworten, um handeln zu können; beantworten wir die Sinnfrage nicht negativ, sollten wir nach Antworten suchen; diese Suche gibt den Rahmen unseres Lebens ab; unser Leben hat also eine übergeordnete Präferenz; also lassen sich einzelne Präferenzen relativ darauf begründen, also dürfen und müssen wir nach der Begründung von Präferenzen fragen!

Die radikale Alternative liegt wiederum darin, die Begründbarkeit von Präferenzen zu verneinen. Dies wäre nun indessen auch als externe Unbegründbarkeit zu zeigen. Läßt sich dies extern nicht zeigen, könnten wir zumindest konsistent annehmen, daß unsere Präferenzen in einem Begründungszusammenhang (mit einem Lebenssinn) stehen, auch wenn wir dies nicht selbst *wissen*. Das zweite Modell läßt sich nicht als Gedankenmodell widerlegen. Doch es widerspricht unserem Selbstverständnis, daß wir unsere Präferenzen nicht begründen können. Das Modell 1 läßt sich also kohärent erläutern. Und als Fazit dieses Exkurses ergibt sich, daß sich das Argument (S) relativ zu diesem Handlungsmodell aufrechterhalten läßt.

Zusammenfassend können wir zur Sinnfrage festhalten: Entweder drängt sie sich als Bedingung des Handelns auf, dann gibt (*) innerhalb der Philosophie als Wissenschaft die nötige Antwort, oder sie drängt sich nicht auf, dann scheitert der Verweis auf unabweisliche religiöse Fragen sowieso. In beiden Fällen ist die religiöse Einstellung nicht als erforderlich erwiesen. Argumente für die Unabweislichkeit einer religiösen Frage, wenn es sie denn gibt, drohen zugleich Argumente für eine nicht-religiöse Lösung zu sein.

Eine Kritik der religiösen Einstellung ist indessen nicht vollständig, wenn sie deren Auftreten nicht verständlich machen kann. Eine soziologische Erklärung z. B. mag versuchen, sie auf einen Nutzen hin zu erklären, wobei die Nutzenerwartung die unbewußte Ursache der religiösen Einstellung ist. Stärker wäre eine nicht-reduktionistische Erklärung, die sie als Anlage im Denken ausweist, die einem sich aufdrängenden Problem begegnend in einen Trugschluß gerät, so wie Kant den «transzendentalen Schein» aus dem falschen (konstituiven) Gebrauch der notwendigen regulativen Ideen erklärt.

Relativ zum Gedankengang bezüglich (S) kommen wir zu folgender These: Die religiöse Einstellung antwortet auf die Sinnfrage; damit antwortet sie auf ein sich aufdrängendes Problem in unserer Handlungsfähigkeit; der Fehler der religiösen Einstellung liegt darin, die Nichtbehauptbarkeit der Sinnlosigkeit des Handelns in die Behauptung eines

bestimmten Lebenssinnes als unhintergehbarem Grund des Handelns zu transformieren.

Wie sieht es nun mit anderen religiösen Thesen aus? Insofern die Sinnfrage, soweit sie Grundfragen der Handlungstheorie (Bedingungen der Möglichkeit, sich ein Ziel zu setzen) betrifft, zum Teil in der Philosophie behandelt wird, könnte man versucht sein, andere Themen der Religion (wie Unsterblichkeit und Gott) in die philosophische Auseinandersetzung zu bringen. Während vermeintliche Beweise Gottes²⁰ und die Auseinandersetzung um seine Attribute oft behandelt werden, sei hier ein Blick auf die Unsterblichkeit geworfen. Die These der Unsterblichkeit geht über die These irgendeines möglichen Sinns meines Lebens hinaus, da der Sinn meines Lebens sowohl diesseitig vorhanden sein mag als auch von anderen festgestellt werden könnte, nachdem ich tot bin.²¹ Ist die Unsterblichkeitsfrage eine unabweisbare religiöse Frage?

Beispielsweise könnte man über ein Argument der folgenden Art²² versuchen, Unsterblichkeit als Bedingung von Geltung und Sinnannahmen einzuführen:

(U) 1. Wir erheben die Geltungsansprüche der Wahrheit und der Richtigkeit.

2. Wer Geltungsansprüche erhebt, ist notwendig auf intersubjektive Bewährung aus.

3. Intersubjektive Bewährung ist ein unabschließbarer Prozeß.

Also per Transitivität:

4. Wir sind notwendig auf den unabschließbaren Prozeß der intersubjektiven Bewährung aus.

5. Indem wir auf Bewährung aus sind, müssen wir annehmen, am unendlichen Prozeß des Bewährens unabbrechbar teilzuhaben.

Aus dem unbestreitbaren Erheben von Geltungsansprüchen (1.), einer offensichtlichen Begriffserläuterung (2.) und einer weiteren Begriffserläuterung (3.), die wir aufgrund der zeitlich bedingten jeweils neuen Erfahrungen und Diskursteilnehmer wohl akzeptieren, soll die Unerläßlichkeit der Annahme eines fortwährenden Lebens (also einer Unsterblichkeit nach dem medizinischen Tode) folgen. Begründet werden soll, daß es rational ist, auf ein Leben nach dem Tod zu hoffen (d. h. es anzunehmen, obwohl wir nicht wissen, ob dieser Annahme objektiv

²⁰ Vgl. die Übersicht in KUTSCHERA, Vernunft und Glaube, Anm. 10.

²¹ Vgl. auch EDWARDS, Paul, «Unglaube, Pessimismus und Sinn des Lebens», in: HOERSTER, Norbert (Hg.), Glaube und Vernunft. Texte zur Religionsphilosophie. München 1979, 278–305.

²² Ein solches Argument wurde gelegentlich von Ulrich Wienbruch vorgebracht. Argumente dieser Art gehen auf KANTS Argumentation in der Kritik der praktischen Vernunft (A220ff.) zurück.

etwas entspricht).²³ (1.) ist unproblematisch, da selbst derjenige, der (1.) bestreitet, damit einen Geltungsanspruch erheben muß. (2.) ist eine Erläuterung des Ausdrucks «Geltungsanspruch»; wozu sollten wir diese Ansprüche erheben, wenn wir nicht damit auf ihre Bewährung aus sind? Auch (2.) scheint also unproblematisch zu sein. (3.) ist zwar gegenüber (1.) und (2.) am ehesten als kontingente Annahme zu betrachten, aber als eine, deren (eventuell bloß faktische) Wahrheit wir schnell einsehen können.

Das Problem von (U) liegt damit im Übergang von (4.) zu (5.). Wenn wir auf den unabschließbaren Prozeß der Bewährung «aus sind», heißt das mehr, als daß wir daran teilnehmen, bzw. kontrafaktisch unsere Bereitschaft bekunden, im Bedarfsfall in einen Diskurs einzutreten? Wahrheit von einer Aussage zu behaupten, heißt sie bei Bedarf begründen müssen. In diesem Sinne sind wir auf Bewährung aus. Aussagen, die Argumentation und Anzweiflungen überstanden haben, rechnen wir sicherer unserem Wissenssystem zu. Dabei handelt es sich also um einen konditionalen Anspruch: Wenn wir etwas als wahr behaupten, müssen wir (oder Experten, auf die wir verweisen) es gegen begründete Zweifel zu verteidigen suchen. Wir können Geltungshaftigkeit sogar als Auftrag auffassen, unsere Meinungen immer wieder aller Kritik auszusetzen. Wenn ich sterbe, steige ich aus eben dieser Praxis aus. Oder? Der Proponent von (U) würde die Floskel «immer wieder aller Kritik auszusetzen» so auffassen, daß ich, indem ich diesen Diskursauftrag akzeptiere, auch annehmen muß, für alle Zukunft meine Meinungen allen, die da noch kommen werden, vorzulegen. Aber warum *muß* ich *das* meinen? Selbst wenn dies naheliegen würde, läge es angesichts der Allgegenwart der Sterblichkeit doch nahe, diesen Anspruch zugunsten des konditionalen Anspruchs bezüglich meiner Lebenszeit aufzugeben. Und wenn der Prozeß des Bewährens sowieso unabschließbar ist (nach 3.), warum ist dann die kurzfristige Teilnahme an diesem Prozeß kognitiv weniger befriedigend als die verlängerte? Zu *jedem* Zeitabschnitt gilt ja alles nur «bis auf weiteres.» Unsterblichkeitskonzeptionen, die nur auf der Verlängerung unseres jetzigen Daseins beruhen, sehen sich der Schwierigkeit ausgesetzt, daß Sinn, wenn er in dieser Daseinsform liegt, dann auch schon vorher auffindbar war. Andererseits: Wenn die Unsterblichkeitsannahme aus unserer jetzigen Daseinsform begründet werden soll, so darf die

²³ Wenn wir philosophisch begründen könnten, daß wir auf ein Leben nach dem Tod hoffen sollen, dann hoffen wir eben. Dies wäre dann eine Forderung unserer Rationalität. Dadurch, daß etwas den Modus einer Hoffnung besitzt (also nicht als Aussage auftritt), wird es nicht weniger rational, genauso wenig wie Gebote der Moral bloß durch ihren Modus des Gebotenseins irrational sind.

Existenz nach dem Tode in ihren grundsätzlichen Beschaffenheiten nicht von unserer jetzigen Vernunft abweichen. Philosophisch bedarf (U) einer Untermauerung durch eine Theorie der besonderen Vorzüge der Verlängerung des Daseins.²⁴

Wie dem auch sei, es handelt sich um philosophische Argumente bezüglich der Kohärenz von Unsterblichkeitskonzeptionen und der Überzeugungskraft entsprechender Argumente. Es zeigt sich: Philosophisch läßt sich über die Unsterblichkeitsthese und vermeintliche Vorzüge des Dualismus debattieren.²⁵ (Allerdings weisen die hier dargelegten Argumente diese beiden Annahmen ab.²⁶)

Erst recht gilt der Einschluß in die Philosophie für die Begründung der Moral. Die Moralbegründung wurde in der Philosophie säkularisiert.

²⁴ Und zwar auch deswegen, weil ansonsten der einzige, schnell psychologisierbare Nutzen der Verlängerung die Vermeidung des unerfreulichen Todes ist. KÜNG ist sich in: *Ewiges Leben?*, Anm. 6, 147f., dieses Problems anscheinend teilweise bewußt, denn er betont, das ewige Leben sei « ... nicht einfach ein endloses <Weiter>: Weiterleben, Weitermachen, Weitergehen » (148), denn worin läge der Sinnzuwachs eines solchen bloßen «Weiter so»? Dabei behauptet er aber, das ewige Leben sei «keine Fortsetzung dieses raumzeitlichen Lebens» (ebd.); und das ist schwer einzusehen, denn sowohl unser Sprechen als auch unsere mentalen Ereignisse vollziehen sich in die Zeit; wenn aber unser postmortales, nun ewiges, mentales Leben nicht mehr von derselben Art (!) ist wie unser jetziges mentales Leben, wie soll dann eine solche Lebens(?)form mit uns identisch oder irgendwie anschlussfähig sein können?

²⁵ Vgl. FLEW, Anthony, *The Logic of Mortality*. Oxford, 1987; GEACH, Peter, «Die Problematik des körperlosen Weiterlebens», in: HOERSTER, Glaube und Vernunft, Anm. 21, 204–218; SHOEMAKER, Sydney, *Identity, Cause and Mind*. Philosophical Essays. London 1984.

²⁶ Aus den gerade angeführten Quellen ließe sich eine weitere Argumentation zur Problematik einer Unsterblichkeitsannahme zusammenstellen, indem dafür argumentiert werden kann, daß selbst die Annahme des Dualismus alleine noch nicht für die Unsterblichkeit ausreicht: Personalität ist erforderlich für die Zuschreibung mentaler Prädikate. Personalität bedeutet körperliche Existenz. Benötigt wird also ein körperliches Weiterleben nach dem Tod, will man nicht völlig neue Interaktionsmodalitäten postulieren. Wenn der neue Körper nicht einfach eine Replik, sondern dieselbe Person sein soll, muß sie Seele zwischenzeitlich irgendwo gespeichert werden oder sich aufhalten, um dann wieder einen Körper beseelen zu können. Also benötigen wir einen Dualismus und Interaktionismus (also eine für die Kausalität hinreichend komplexe Seelenstruktur). Ein interaktionistischer Dualismus ist aber aufgrund der vorauszusetzenden kausalen Wechselwirkungen von Teilen der Seele und des Körpers mit Sterblichkeit (als Auseinanderfallen der komplexen Seele) kompatibel. Eine solche denkbare Konzeption des Dualismus wäre, insofern es keine direkten experimentellen Befunde für die Wahrheit (und nicht bloß die Möglichkeit) des Dualismus geben kann, erst dann erwiesen, wenn sich entweder z. B. in der Theorie der Verursachung von Handlungen zwingende Gründe für den Dualismus ergäben – was ich bezweifle, da die dazu benötigte deviante Kausalität des Dualismus sich immer ontologisch einfacher in die Physik verlagern ließe –, oder wenn es andere philosophisch zwingende Argumente für die Unsterblichkeit gäbe, die dann indirekt den Dualismus stützen würden. Kurzum: Die These der Unsterblichkeit steht und fällt für sich alleine.

Sowohl utilitaristische Ethiken als auch deontologische Ethiken (wie die Kantische oder die Diskursethik) müssen sich in ihrer Begründung objektiver moralischer Normen nicht auf den Glauben berufen.²⁷

Die angeblich ausgezeichneten religiösen Fragen erweisen sich daher als Fragen, die innerhalb der Wissenschaft (nämlich der Philosophie), also innerhalb des theoretischen Diskurses behandelt werden können. Wenn z. B. die Sinnfrage die Notwendigkeit der religiösen Einstellung zeigen sollte, dann hat sich gezeigt, daß, sofern die Sinnfrage überhaupt beantwortet werden *muß* (nämlich als Zurückweisung der Sinnlosigkeitsbehauptung), die dazu nötige Antwort innerhalb der Philosophie als Annahme begründet werden kann. Bricht das philosophische Argument für diese Antwort oder für die Unabweisbarkeit der Sinnfrage (im Kontext der Handlungstheorie) zusammen, werden wir – ob wir uns das heute

²⁷ Eine begriffliche Anmerkung zum mehrdeutigen Ausdruck «Normbegründung», der hier im Sinne der Begründung historisch konkreter moralischer Normen verwendet wurde. Zu unterscheiden sind – mindestens – epistemische, sprachliche und moralische Normen und deren Begründungen. Epistemische Normen werden, soweit sie Grundnormen sind, (z. B. allgemein das Aussein auf Wahrheit) in einem reflektierenden philosophischen (also theoretischen) Diskurs erläutert und abgeleitete epistemische Normen relativ zu ihnen instrumentell begründet (z. B. Maximen der geeigneten Hypothesenwahl). Das verwendete instrumentelle (also theoretische) Begründungsschema ist: 1. Geboten:p, 2. Wenn p, dann q, also: Geboten:q (d. h. die Bedingungen des epistemisch Gebotenen sind zu realisieren). Sprachliche Normen werden relativ zu epistemischen Normen und Sachanalysen bei zu definierenden Begriffen (etwa, wie der Begriff «Religion» sachgerecht zu verwenden sei) per definitionem festgesetzt. Moralische Grundnormen werden in der philosophischen Ethik rekonstruiert, also im theoretischen Diskurs. Diese Grundnormen konstituieren das Verfahren des praktischen Diskurses und den prozeduralen Rahmen des theoretischen Diskurses (s.o.). Sind die moralischen Normen der Religion Grundnormen in diesem Sinne, können sie Gegenstand des theoretischen Diskurses (nämlich der Ethik) sein. Moralische Normen, die nicht direkt aus den Grundnormen folgen, werden im praktischen Diskurs begründet. Der praktische Diskurs ist eigenständig, da sich seine Begründungsregeln (wie die Universalisierungsregel der Diskursethik) auf die moralischen Grundnormen zurückführen lassen. Im praktischen Diskurs werden auf nicht instrumentelle Weise Sollenssätze begründet. Besitzen wir ein solches Verfahren, Normen zu begründen, dann können wir aus dem Feststellen einer Tatsache (nämlich: Das Normsetzungsverfahren hat «p» als erlaubt erwiesen) einen Sollenssatz ableiten (nämlich: Es ist erlaubt, daß p). Dabei handelt es sich nicht um einen «Naturalistischen Fehlschluß» im schlechten Sinne, da die benutzte Tatsachenbeschreibung auf ein legitimes Verfahren der Normbegründung verweist. Wenn der Gläubige in diesem Sinne auf die Gesetzgebungsakte Gottes verweist, verweist er auf ein für ihn legitimes Normsetzungsverfahren. Dieser Verweis stellt, nach dem gerade Gesagten, keinen besonderen naturalistischen Fehlschluß des Gläubigen dar und begründet somit keine Besonderheit der religiösen Rede oder einen «hybriden» Geltungsanspruch (so ZIMMERLI, Walther, ««Wahr» und «richtig». Zur Differenz und Identität von deskriptiven und normativen Geltungsansprüchen religiösen Wissens», in: OELMÜLLER, W. [Hg.], Wahrheitsansprüche der Religionen heute. Paderborn e.a. 1986, 163–180).

vorstellen können oder nicht – sowohl diese Antwort als auch die Frage fallenlassen können. Die religiöse Einstellung kann also nicht als notwendig begründet werden.

V. Wo bleibt der religiöse Diskurs?

Neben den vermeintlich ausgezeichneten religiösen Fragen gibt es indes andere religiöse Aussagen (etwa über die Weise der Unsterblichkeit, das Jenseits usw.). Diese sollen wahr sein. Entspricht ihnen ein religiöser Diskurs? Ein zweiter Ansatz, den religiösen Diskurs zu finden, mag die Frage nach der Verifizierbarkeit solcher religiöser Aussagen sein.²⁸ Verifizierbarkeit brächte nämlich ein Verfahren der Verifikation mit sich.

Die Chancen für die Verifizierbarkeit scheinen nach dem Scheitern des epistemischen Fundamentalismus nicht schlecht zu stehen. Wenn Verifikation holistisch ist, kann es Hypothesen geben, denen direkt keine Daten konfrontierende Konsequenzen zugehören, die sich aber im Korpus einer Theorie befinden und insofern indirekte empirische Signifikanz besitzen. D. h. wir haben eine Struktur, die religiöse Aussage «p» und die Rahmentheorie «r» betreffend: « $\neg(r \supset q)$ », « $r \wedge p \supset q$ » und «q» tritt auf, so daß dies sowohl als Nichtfalsifikation von «p» gilt, da dazu mindestens « $\neg q$ » der Fall sein müßte, als auch als Bestätigung für die Prognose- bzw. Erklärungsstärke der Theorie « $r \wedge p$ », wobei die Bestätigung zwar nicht deduktiv zwingend ist – dies wäre ja der Trugschluß der Bejahung des Konsequenz –, aber immerhin so, wie wir wissenschaftlich «bis auf weiteres» bewähren.

Wenn diese Theorie die beste Theorie wäre (d. h. auch solche Vorzüge wie Einfachheit, Konsistenz, Gesetzesartigkeit usw. besäße), wäre auch die Hypothese «p» verifiziert. Jedoch: Dieses Vorgehen ist genau das wissenschaftliche Vorgehen.²⁹ Wäre die Annahme Gottes Bestandteil der besten physikalischen Theorie, wäre Gott damit eben wissenschaftlich etabliert (analog einem gelingenden Gottesbeweis). Die Annahme Gottes wäre das Resultat eines wissenschaftlichen (d. h. theoretischen) Diskurses.

Eine Reihe von Autoren versuchen die Rationalität religiöser Rede dadurch zu verteidigen, daß sie zeigen, daß religiöser Glaube ähnlich

²⁸ «Verifizierbar» in einem schwachen Sinn von «rechtfertigungsfähig» oder «geltungsdefinit» verstanden, nicht in einem historisch belasteten Sinne (etwa des Wiener Kreises).

²⁹ Vgl. QUINE/ULLIAN, *The Web of Belief*, Anm. 27.

dem Festhalten an zentralen Theoremen einer Theorie ist;³⁰ so sagt Mitchell³¹ von der religiösen Weltsicht, sie sei «a metaphysical system which is in competition with other such systems and must be judged by its capacity to make sense of all the available evidence.» So versucht Bochenski, die entsprechende Systematik als «Logik der Religion» vorzuführen³², dabei wird «Logik» von Bochenski aber im allgemeinen Sinn von «metadiskursiver Untersuchung» verwendet: Keine einzige eigene religiöse Schlußregel – jenseits des Verweises auf Offenbarung – findet sich dort. (Auch wenn die religiöse Sprache, nach Bochenski, eine mehrwertige Logik benötigte³³, wäre dies wiederum ein wissenschaftliches Verfahren, wie es etwa in der linguistischen Theorie der Präsuppositionen verwendet wird.)

Auf der anderen Seite wurden Paritätsargumente dahingehend vorgebracht, daß die wissenschaftlichen Standards der Rationalität selbst nicht so strikt sind, wie ihre Formulierung vermuten ließe.³⁴ Selbst wenn diese Gleichheit vorläge – was ich bestreite (u. a. weil es so etwas gibt wie die religiöse Einstellung, wohingegen auch zentrale Theoreme der Wissenschaft der holistischen Verifikation ausgesetzt werden) –, zeigte sie eben, daß religiöse Aussagen gemäß den Rationalitätsstandards der Wissenschaft zu behandeln sind. Die «Beförderung» religiöser Aussagen von ihrem Status als Objekten der irrationalen religiösen Einstellung zu Objekten der wissenschaftlichen Einstellung – anstatt der «Degradierung» wissenschaftlicher Aussagen – wird hier also zugestanden. Aber dann muß man sich auch über die Konsequenzen bezüglich der Wahrheitsbeurteilung im klaren sein. Die Gleichsetzung führt nicht zu einem religiösen Diskurs. Malcolms Gleichsetzung von Religion und Wissenschaft bringt zwar das Versprechen mit sich «Within the framework of each system there is criticism, explanation, justification»³⁵, was dann aber religiöse explanation und justification sein soll – oder ob es sich bloß um eine metaphorische Redeweise handelt –, wird nicht gesagt. Darüber hinaus muß auch bedacht werden, daß im Abwägen wissenschaftlicher Theorien Kriterien wie Einfachheit und ontologische Sparsamkeit eine Rolle spielen: Ist es so, daß sowohl die Annahme des ewigen Lebens wie

³⁰ Vgl. z.B. MILLER, John, *Science and Religion: Their Logical Similarity*, in: *Religious Studies* 5 (1969) 49–68; MITCHELL, B., *The Justification of Religious Belief*. London 1978.

³¹ MITCHELL, *The Justification of Religious Belief*, 99, Anm. 30.

³² Vgl. BOCHENSKI, Joseph, *Logik der Religion*, Köln 1968.

³³ Vgl. ebd. 72f.

³⁴ Vgl. z.B. KUTSCHERA, *Vernunft und Glaube*, 118ff., 131f., Anm. 10.

³⁵ MALCOLM, Norman, «The Groundlessness of Religious Belief», in: BROWN, *Reason and Religion*, Anm. 13, 143–157, hier 152.

auch dessen Verneinung nicht bewiesen werden können, so ist damit keineswegs ein Unentschieden erreicht³⁶, sondern per Einfachheit als Kriterium der Theorienwahl ist dann die These des ewigen Lebens abzulehnen! Diesen Umstand (der Deckung der religiösen Argumentation mit der wissenschaftlichen) mag man das «Dilemma der Verifizierbarkeit» nennen.

Besonderen Status hat daneben die post mortem Verifizierbarkeit der Unsterblichkeit. Die Aussage «Es gibt ein Leben nach dem Tod» ist verifizierbar, und man mag sie deshalb für wahr halten, weil man auf die Verifikationssituation «wartet». ³⁷ Diese Verifizierbarkeit meint natürlich nicht, daß sie verifiziert ist. So mögen auch Theorien der Geist-Körper-Identität ihre Wahrheit zweifelhaft erscheinen lassen. Hicks ursprüngliche These von der Verifizierbarkeit des Theismus wurde vielfältig kritisiert, eine Abschwächung bezüglich der Unsterblichkeitsthese mittels eines etwas ausgedehnten Erfahrungsbegriffes ist aber möglich.³⁸

Wie sieht es mit Falsifizierbarkeit aus? Wenn Falsifizierbarkeit die Kehrseite der Verifizierbarkeit wäre, hieße dies, der Gläubige wäre bereit «bis auf weiteres» zu glauben und eine empirische Widerlegung seines Glaubens zu akzeptieren. Insofern Glaubensaussagen Relevanz besitzen, muß sich aus ihnen etwa herleiten lassen. Was in einer solchen Ableitung als Prämisse fungiert, kann auch per modus tollens durch die Falsifikation der Konklusion falsifiziert werden. So denken Gläubige aber nicht, obwohl sie beanspruchen, daß die Aussagen der Religion wahr sind. Ein Glaubender wird die Fragen der Verifizierbarkeit und Falsifizierbarkeit nicht dadurch abweisen, daß er den Wahrheitsanspruch seiner Aussagen aufgibt. Empirische Aussagen sind falsifizierbar, da sie einige Tatsachen ausschließen. Nun sind religiöse Aussagen entweder nicht falsifizierbar und wahr, dann müßte es aber absolute Letztbegründungsverfahren geben, was zweifelhaft ist³⁹, oder religiöse Aussagen werden von Glaubenden als nicht falsifizierbar betrachtet (nämlich in der religiösen Einstellung), obwohl sie falsifizierbar sind. Dann wäre die religiöse Einstellung ihren Objekten (den religiösen Aussagen) nicht angemessen. Dies mag man das «Dilemma der Falsifizierbarkeit» nennen.

Die angesprochenen religiösen Aussagen stehen mit diesen beiden Dilemmata indessen nicht wider die Wissenschaft – im Gegenteil: Sofern

³⁶ Wie z.B. KÜNG, Ewiges Leben?, 104f., Anm. 6, meint.

³⁷ Vgl. auch HICK, John, Eschatological Verification Reconsidered, in: *Religious Studies* 13 (1977) 189–202; DALFERTH, Religiöse Rede von Gott, 699ff., Anm. 8.

³⁸ Vgl. schon SCHLICK, Moritz, Meaning and Verification, in: *The Philosophical Review* 45 (1936) 339–369.

³⁹ Vgl. BREMER, Manuel, Ist die Transzendentalpragmatik letztbegründet oder holistisch?, in: *Journal for General Philosophy of Science* 26 (1995) 153–168.

sie wahr sein sollen, unterliegen sie denselben holistischen Verifikationsprozessen wie andere theoretische Aussagen. Wenn sich in der Wissenschaft die Unsterblichkeit nachweisen ließe, wäre die These der Unsterblichkeit zu akzeptieren, und nicht etwa die Wissenschaft zu verurteilen. Sofern die Wissenschaft die entsprechenden Aussagen nicht verifiziert, gibt es keine Gründe, entsprechende Annahmen zu machen: die religiösen Aussagen sind falsch (nicht «sinnlos»⁴⁰).

Gegen die Gefahr der Falsifikation der religiösen Aussagen, sofern sie ja wahr sein sollen, hilft dann nur die Einnahme der religiösen Einstellung, die entweder einfach die Wahrheit betreffender Aussagen festsetzt oder sie zu «offenen Fragen» jenseits aller Begründbarkeiten erklärt, aber:

... disproof seems to be avoided only by ensuring that «the religious hypothesis» carries no implication which are even in principle falsifiable in the here and now. ... But the existence of fairies does not become an open question immediately you choose to specify that they are of course essentially undetectable.⁴¹

Damit kommen wir zu einem allgemein negativen Ergebnis: Bezogen auf das religiöse Sprechen lassen sich so etwas wie spezielle Argumentationsweisen für die religiöse Rede aufweisen (etwa der zulässige Verweis auf Offenbarung). Genau genommen handelt es sich aber gerade nicht um Argumentationsweisen. Mit ihnen werden allein die sprachlichen Umgangsformen von Glaubenden als Glaubenden beschrieben. Denn ihnen geht das entscheidende Merkmal der andere Diskurstypen definierenden Argumentationsweisen ab: Sie sind *nicht begründend*. Das heißt: Ihre Anwendung kann prinzipiell keinen begründeten Konsens (oder erreichten Begründungsstand) unter beliebigen Diskursteilnehmern (d. h. auch solchen, die nicht schon der Offenbarungsquelle glauben) garantieren, sofern sich diese überhaupt nur auf Argumentation einlassen. Neben der Rationalität der Teilnehmer solcher Debatten – eben keiner Diskurse – muß ihr Glaube schon vorausgesetzt werden. Das heißt: Bezogen auf die Frage «Gibt es einen religiösen Diskurs?» muß die Antwort «Nein» lauten, da «Diskurs» allein über Rationalität definiert ist. Insofern mag das Ergebnis unserer Untersuchung hier als angelegt im zugrundegelegten Diskursbegriff erscheinen; der Erkenntniswert der vorgelegten Argumentation liegt darin, daß es eine Rekonstruktion der religiösen Rede, eine Definition der religiösen Einstellung und eine Verifizierbarkeit religiöser Aussagen geben kann, *obwohl* neben dem theoretischen und praktischen Diskurs kein religiöser Diskurs eingeführt werden muß.

⁴⁰ Genauer: Religiöse Aussagen mögen sinnvoll sein; vgl. dazu den Anhang.

⁴¹ FLEW, Anthony, *God. A Critical Enquiry*. LaSalle/Illinois ²1988, 188.

Die religiöse Einstellung definiert keinen eigenständigen Geltungsanspruch (wie «Wahrheit» bei Aussagen und «Richtigkeit» bei Normen), sondern kann als eine bestimmte Haltung zum Geltungsanspruch «Wahrheit» charakterisiert werden. Das Prinzip, daß einem bestimmten Geltungsanspruch eine bestimmte Diskursform korrespondiert, bleibt also gültig. Es gibt keinen religiösen Diskurs, weil es keinen religions-spezifischen Geltungsanspruch gibt. Die relevanten Fragen verschwinden aus der religiösen Rede. Sie *allein* kann keine beantwortbaren Fragen stellen. Beantwortbare Fragen lassen sich nur im Diskurs stellen. Die vermeintlich typisch religiösen Fragen lösen sich auf in die philosophische Begründung von Sinnfragen, die philosophische Ethik und die wissenschaftliche Untersuchung von angeblich trans-wissenschaftlichen Phänomenen (wie der «Grenzwissenschaft» Parapsychologie⁴²). Dadurch werden diese Fragen keineswegs weniger wichtig. Im Gegenteil: Mit all unserem wissenschaftlichen Instrumentarium sollten wir uns um ihre Beantwortung bemühen. Daneben stehen bleibt die religiöse Einstellung. Als erbauliches Sprachspiel ist Religion kognitiv irrelevant. Glaube und Rationalität bleiben nebeneinander stehen.

Anhang: Sind religiöse Aussagen sinnvoll?

In der Argumentation bin ich davon ausgegangen, daß religiöse Aussagen nicht per se sinnlos sind. Zu dieser Auffassung mag ein kleiner Anhang sinnvoll sein, da sich ein Teil der Analytischen Religionskritik vor allem auf die Frage nach dem Sinn religiöser Sätze bezog:

Religiösen Aussagen stellt sich die Frage, ob sie verifizierbar sind, weil sie wahr sein wollen oder weil eine nicht verifizierbare Aussage unter dem Verdacht steht, sinnlos zu sein. Auch in einer Semantik, die nicht die strikten Forderungen des Wiener Kreises erhebt, wird die Bedeutung einer Aussage nur dann wohlbestimmt sein, wenn es Bedingungen gibt, unter denen ihre Anwendung – und nicht die Anwendung irgendeiner anderen Aussage – als «richtig» beurteilt werden kann, und Bedingungen, unter denen ihre Anwendung als «falsch» beurteilt werden kann. Einige Aussagen können wir als Grenzfälle zulassen, da sie durch Wortbildungsregeln auf bedeutungsvolle Aussagen zurückgehen, z. B. «Es gibt etwas jenseits unserer Kategorien der Erfahrung.» Religiöse Aussagen haben aber nicht diesen negativen Charakter. Sie wollen von etwas Bestimmten etwas Bestimmtes sagen. Religiöse Aussagen wollen

⁴² Natürlich wäre dies dann keine «Para»-Psychologie mehr. Es gibt keine «Grenz»-Wissenschaften.

im herkömmlichen Sinne wohlbestimmt sein. Ansonsten könnte auch die konstative Rede nicht grundlegend für die religiöse Rede sein (s. o.). Einen Ausdruck werden wir nun (im allgemeinen) als wohlbestimmt betrachten, weil seine Anwendbarkeit auf die *Wohlbeschaffenheit* der Wirklichkeit zurückgeht – «im allgemeinen», wenn sich für metaphysische/religiöse Aussagen eine Alternative böte. Eine solche Alternative ist indessen nicht zu sehen. In einer Bedeutungstheorie der Anwendbarkeitsbedingungen wird insbesondere die Verwendung eines Ausdrucks durch solche Kriterien der Anwendbarkeit erklärt. Solche verifikationistischen Theorien der Bedeutung und eine Gebrauchstheorie der Bedeutung verweisen so aufeinander. Eine Gebrauchstheorie der religiösen Ausdrücke allein⁴³ kann das Problem der Verifizierbarkeit also nicht abweisen, da die Frage nach der Begründung des Gebrauch eines bestimmten Ausdrucks wie des Names «Odin» anstelle eines Ausdrucks «Thor» bleibt. Werden die Verwendungsregeln zwar durch das System der religiösen Rede (etwa Beschreibungen der verschiedenen Götter) mitbestimmt, so gehen darin doch wohlbestimmte Ausdrücke mit Anwendungskriterien (etwa «hat nur ein Auge») ein. Ohne Gehaltsentleerung der religiösen Terme läßt sich dies nicht vermeiden. Neben der Identifikation des Gegenstandes der religiösen Rede (s. II.) gibt es also auch ein Präzifizierungsproblem. Eine bloße Behauptung, die Ausdrücke, die in religiösen Aussagen vorkommen, kämen dort nicht in ihrer gewöhnlichen Bedeutung vor, sondern irgendwie übertragen, metaphorisch, kommt in noch größere Schwierigkeiten: «If the words employed have to be used in utterly different senses, then no warrant remains for using these words and not others; and nothing whatever has been done to tell us anything, in language which we can understand.»⁴⁴ Insofern religiöse Aussagen wahrheitsdifferent sein sollen, können sie nicht «anomal»⁴⁵ sein: Wenn der Ausdruck «Gott» unter verschiedene und nicht beliebige Prädikatorenn fällt, muß die Verwendung eben dieser und nicht anderer Prädikatorenn auf – vielleicht uns nicht direkt zugänglichen – Tatsachen bezüglich der Eigenschaften Gottes beruhen. Selbst im Falle der analogen Rede muß die Verwendung einer Analogie auf einer objektiven Struktur beruhen. Solche Ausdrücke können sinnvoll sein: Regeln der Wortbildung (wie bei «unbeobachtbar» oder «allwissend») verschaffen Ausdrücken wohlbestimmte Bedeutungen, auch wenn die Anwen-

⁴³ Vgl. JUST, Wolf Dieter, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie*. Stuttgart u. a. 1975.

⁴⁴ FLEW, God, 32, Anm. 41.

⁴⁵ So HOFMEISTER, Heimo, *Wahrheit und Glaube. Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion*. Wien/München 1978, 92–101.

dungssituationen von uns nicht festgestellt werden. Zum einen gehören zu diesen Grenzfällen aber nur wenige Aussagen. Und diese werden wir im Rahmen einer Theorie (etwa einer realistischen Epistemologie bezüglich unserer Erfahrungsvermögen) verwerfen oder annehmen. Das heißt: Wenn solche Aussagen überprüfbar sind, werden sie im Rahmen von Theorien geprüft. Damit ergibt sich wieder die im Dilemma der Verifizierbarkeit beschriebene Gleichsetzung von religiösen Aussagen mit zentralen Aussagen eines Theoriesystems (also mit Aussagen der Wissenschaft). Gegen diese eingeschränkte Rechtfertigung religiöser Prädikationen (durch Analogie zu wissenschaftlichen Theorien) behauptet Dalferth, daß in religiösen Aussagen zu Recht nicht nur solche Grenzfälle von Prädikation wie «unbeobachtbar» vorkommen. Dazu muß er zum einen die «eschatologische Lokalisation» des Gegenstandes der religiösen Rede behaupten (vgl. II.). Gemeint ist damit im christlichen Kontext die Identifikation von Jesus von Nazareth als Gott, vermittelt durch entsprechende religiöse Erfahrungen. Ob das zeitlich einlösbar ist, muß aufgrund des Verweises auf die Eschatologie bezweifelt werden. Aber angenommen, es gelingt, Gott zu identifizieren, wie läßt sich dann etwas von ihm präzisieren? Das Problem, daß unsere generellen Terme nicht für die Anwendung auf religiöse bzw. transzendente Gegenstände eingeführt wurden, versucht Dalferth dadurch zu umgehen, daß sich die Prädikationen nicht auf Gott direkt beziehen, sondern auf diejenigen, die Erfahrungen mit ihm gemacht haben.⁴⁶ Erfahrungsberichte sind nun unproblematisch, wenn sie von subjektiven Zuständen berichten. Dann wären religiöse Aussagen jedoch bloß expressiv. Insofern sie von Gott handeln wollen, können sie nur dann wahr sein, «wenn der Mensch diejenige Perspektive auf Gott hat, die dieser selbst auf sich hat, ... »⁴⁷. Damit stellt sich aber wieder in voller Schärfe das Präzisierungproblem, da es aus Gottes Perspektive wieder um die gewöhnliche Verwendungsweise der generellen Terme ginge. Es stellt sich wieder die Frage nach der Wohlbestimmtheit dieser Prädikationen. Ian Crombie⁴⁸ verweist nun auf eine «parabolische» Verwendungsweise der generellen Terme in solchen religiösen Kontexten und fällt damit der zitierten Kritik von Flew zum Opfer: Wie läßt sich das «parabolische Sprechen» definieren, wenn es verständlich sein soll und die Definition nicht ad hoc eingeführt wird? Dalferth sieht dieses Problem und bestimmt den Sonderstatus dieser

⁴⁶ Vgl. DALFERTH, Religiöse Rede von Gott, 648ff., 670ff., Anm. 8.

⁴⁷ Ebd. 651.

⁴⁸ «Die Möglichkeit theologischer Aussagen», in: DALFERTH, Ingolf (Hg.), Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache. München 1974, 96–145.

Prädikationen dadurch, daß sie «Geschichten von religiösen Erfahrungen» seien.⁴⁹ Damit zeigt sich, daß selbst in der hoch elaborierten Theorie von Dalferth schon die Bedingung der Möglichkeit der religiösen Rede nur durch einen Verweis auf religiöse Erfahrung – also etwas, was bei dieser *Sinnklärung* höchst problematisch voraussetzbar ist – gelingt. Die stärkere Rechtfertigung des Sinns religiöser Aussagen ist daher ihre Gleichsetzung mit zentralen Aussagen von Theorien. Und damit stellt sich das Verifikationsdilemma unausweichlich. Trotzdem könnten dann solche Aussagen sinnvoll sein.

Daß alle metaphysischen Redeweisen sinnvoll (d. h. ihre Ausdrücke mit wohlbestimmten Anwendungskriterien versehen) sind, werden wohl wenige behaupten. Analog zur Definition theoretischer Terme in den Wissenschaften ließen sich vielleicht solche Definitionen einführen, die im obigen Sinne in das Bedeutungssystem einer Sprache mit wohlbestimmten Ausdrücken eingebettet sind. Religiöse Aussagen, die so wohldefiniert werden, werden also direkt oder indirekt beurteilbare Anwendungskriterien besitzen. Aussagen, in denen sie vorkommen, werden – im «herkömmlichen Sinne» – wahr oder falsch sein. Würden religiöse Ausdrücke nur durch Definitionen eingeführt, in denen neben logischem Vokabular nur andere religiöse Ausdrücke vorkämen, ließen sich bezüglich ihrer natürlich wahre Aussagen ableiten. Eine solche «analytische Theologie»⁵⁰ bringt aber keine Gründe mit sich, warum man solche Ausdrücke überhaupt einführen sollte. Ihre definitorische Isolation bringt ihre (explanatorische) Irrelevanz mit sich. Kommen in der «analytischen Theologie» jedoch auch nicht-theologisch definierte Ausdrücke vor, stellt sich wieder das Problem ihrer Anwendbarkeit auf die rein theologischen Gegenstände.

Fazit: Einer sinnvollen religiösen Rede stehen erhebliche Schwierigkeiten im Weg. Es mag also so sein, daß die meisten religiösen Aussagen im Umlauf sinnlos (nämlich nicht wohlbestimmt) sind, doch für unsere Argumentation reicht die Annahme, daß sich einige hinreichend klären lassen, so daß sie in logische Beziehungen mit anderen Aussagen eintreten können.

⁴⁹ Vgl. DALFERTH, Religiöse Rede von Gott, 660ff., Anm. 8.

⁵⁰ Vgl. ZIMMER, Christoph, «Was ist unter einer theologischen Aussage zu verstehen?», in: *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 36 (1989) 311–340.