

## Theologische Sprachanalytik im Vorfeld der ökumenischen Fragestellung

Nach dem Verständnis der meisten Kirchen gehört zur Kircheneinheit wesensgemäß ein in Worten aussagbarer und ausgesprochener Consensus des Glaubens. Dieser Consensus braucht nicht notwendig in denselben Worten zur Aussage zu gelangen. Wohl aber gehört zum Consensus des Glaubens die ausdrückliche gegenseitige Anerkennung, daß in solchen verschiedenen Worten derselbe Gott und dieselben Heilstaten Gottes bekannt werden. Darum steht in der Mitte der Bemühungen um die Einigung getrennter Kirchen die Bemühung um den Consensus und damit um die Beseitigung der Lehrgegensätze und der aus der Geschichte überkommenen Anathematismen. Zwar ist in den letzten Jahren versucht worden, unter Umgehung dieser schwierigen Aufgabe die Einigung durch den gemeinsamen Einsatz für sozialpolitische Programme und durch oft recht unbestimmte religiöse Gemeinschaftserlebnisse zu gewinnen. Aber so notwendig auch eine neue Begegnung im spirituellen Bereich und der Einsatz für die Benachteiligten und Unterdrückten ist, der Consensus im Glauben kann dadurch nicht ersetzt werden. Insofern ist die Kritik, die aus dem Bereich der orthodoxen, der römisch-katholischen und auch der Reformationskirchen an manchen Einseitigkeiten in der ökumenischen Entwicklung der letzten Jahre geübt worden sind, berechtigt.

Freilich erfolgte diese Kritik weithin in einem restaurativen Rückzug auf den traditionellen Consensus innerhalb der eigenen Kirche. Das wurde damit begründet, daß die Bemühungen um den Consensus der getrennten Kirchen in eine Sackgasse geraten und ergebnislos geblieben seien. Dies aber trifft nicht zu. Denn zweifellos sind im ökumenischen Gespräch der vergangenen zwanzig Jahre nicht nur in biblisch-exegetischen, sondern auch in dogmatischen Fragen sehr beachtliche Fortschritte in Richtung auf einen neuen Consensus hin erfolgt, und weitere Fortschritte dürfen erwartet werden. Denn die Methoden des ökumenischen Gesprächs sind zunehmend differenzierter geworden und die Geschichtlichkeit der dogmatischen Aussagen ist deutlicher erkannt worden. Auch eine weitere Differenzierung der Methoden ist zu erwarten. Darüber hinaus ist zu beachten, daß für die Consensus-Frage sehr wichtige Problembereiche noch gar nicht systematisch in Angriff genommen sind, wie z. B. die Frage der „Hierarchie der Wahrheiten“ und damit die Frage nach dem Gewicht, das den einzelnen dogmatischen Aussagen innerhalb des Ganzen der kirchlichen Lehre und für die gegenseitige Abgrenzung der Kirchen zukommt.

Besonders aber fällt auf, daß im ökumenischen Dialog, wenngleich es hier um einen in Worten auszusagenden Consensus geht, die *Sprache* noch kaum zum Gegenstand umfassender und tiefer gehender Reflexion gemacht worden ist. Wie wichtig aber diese Reflexion ist, ist leicht einzusehen. So bestehen zwischen den Kirchen z. B. erhebliche Unterschiede in der Lehre von der Freiheit bzw. Unfreiheit des Willens, aber im Akt des Sündenbekenntnisses ist den Gliedern einer jeden Kirche bewußt, daß der Mensch sich nicht selbst von der Schuld

befreien kann. Es bestehen zwischen den Kirchen auch erhebliche Unterschiede in der theoretischen Verhältnisbestimmung von göttlichem und menschlichem Tun in der Gnadenlehre, aber im Akt des Zuspruchs stehen die Mahnung „Schaffet euer Heil mit Furcht und Zittern“ und die Begründung „denn Gott wirkt in euch das Wollen und das Vollbringen nach seinem Willen“ (Phil 2,12f), nicht miteinander im Widerspruch. Auch die Unterschiede in der Verhältnisbestimmung von Brot und Leib Christi sowie von Wein und Blut Christi erhalten im ganzen der Abendmahlslehre einen veränderten Stellenwert, wenn man bedenkt, daß im aktuellen Vollzug der Mahlfeier das Interesse ganz auf die Gabe gerichtet ist, die die Spendeworte zusprechen, nämlich Christi Leib und Blut. Über solche Beispiele hinaus kann man immer wieder beobachten, daß Unterschiede, die zwischen den Kirchen in der Struktur der reflektierenden Lehre bestehen, in der Struktur der gottesdienstlichen Anbetung und Verkündigung keine Rolle spielen. Offensichtlich entstehen manche Unterschiede durch Übertragung einer Aussage in eine andere Sprachstruktur und können durch Rückübersetzung in die Sprachstruktur des ursprünglichen Sitzes im kirchlichen Leben eine Klärung erfahren und sich vielleicht als komplementär zusammengehörig erweisen oder gar auflösen.

Da der Glaube sich der Sprache bedient und die Gemeinschaft des Glaubens sich im Consensus des Bekenntnisses, des Gebetes und der Verkündigung manifestiert, kann die Theologie nicht an dem vorübergehen, was in anderen wissenschaftlichen Disziplinen über die Sprache erarbeitet worden ist. Dies war ja von jeher selbstverständlich im Hinblick auf die Philologie. Es haben jedoch neben der Philologie und der vergleichenden Sprachwissenschaft, auch neben der Sprachpsychologie, in den letzten Jahrzehnten Bemühungen um eine systematische Analyse der Sprache stattgefunden, in denen es um die Herausarbeitung der für die verschiedenen Sprachen und Wissenschaften grundlegenden Strukturen und Kriterien wahrer Aussagen und um eine exaktere Erfassung der Sprache als des wichtigsten kommunikativen Zeichensystems geht. In dieser besonders von dem Wiener Kreis, von Bertrand Russel und Wittgenstein ausgehenden und vor allem im angelsächsischen Raum weiterentwickelten sprachanalytischen Forschung sind verschiedene Richtungen zu unterscheiden, die teils mehr den logischen, teils mehr den linguistischen und den strukturellen Problemen nachgehen, teils mehr um die philosophische Wesensbestimmung der Sprache auf dieser Grundlage bemüht sind. Es ist weithin üblich geworden, alle diese verschiedenen Forschungsrichtungen unter dem der analytischen Philosophie zusammenzufassen. Auf sie soll hier hingewiesen werden.

Es ist bekannt, daß sowohl Russel und der frühe Wittgenstein des „Traktatus logico-philosophicus“ als auch Vertreter des logischen Positivismus dezidierte Urteile über die Sinnlosigkeit religiöser und metaphysischer Sätze abgegeben haben. Dem entspricht es, daß sprachanalytische Untersuchungen die theologischen Aussagen weithin übergehen. Charakteristisch hierfür ist z.B. die erstmalig noch während des Zweiten Weltkriegs veröffentlichte, seitdem in vielen Auflagen und Übersetzungen verbreitete und im deutschen Sprachraum im Verlag der Darmstädter Blätter nunmehr bereits in vierter Auflage vorliegende „Semantik, Sprache im Denken und Handeln“ des Amerikaners *S. J. Hayakawa*. Nimmt man zu diesem sehr instruktiven Werk die beiden im selben Verlag erschienenen interessanten und thematisch weitgespannten, aus dem Amerika-

nischen übersetzten Sammelbände „Wort und Wirklichkeit, Beiträge zur allgemeinen Semantik“ I und II (übersetzt und herausgegeben von Günther Schwarz im selben Verlag) hinzu, so findet man hier zwar die Zusammenhänge zwischen allgemeiner Semantik und Persönlichkeitsentfaltung, Erziehung, Umgang zwischen Mensch und Nationen etc. in vielseitigen Beiträgen zahlreicher Autoren erörtert, aber die durch die Religion gestellten semantischen Probleme bleiben ohne thematische Erörterung. Trotzdem wird der Theologe gut tun, die in diesen Bänden implizit enthaltene Anfrage an das theologische Sprachverständnis ernst zu nehmen.

Inzwischen ist eine gewisse Öffnung der analytischen Philosophie für religiöse Aussagen erfolgt. In dieser Richtung hat sich besonders das Spätwerk Wittgensteins ausgewirkt. Die Theologen waren an der analytischen Philosophie lange Zeit uninteressiert und sind es weithin auch noch heute. Wenn sie ihnen aber begegnete, verhielten sie sich jedenfalls in der ersten Zeit fast durchweg ablehnend und defensiv. Da die sprachanalytischen Forschungen damals häufig – wie z. B. im logischen Positivismus – mit primitiven philosophischen Dogmatismen verbunden waren, war die Ablehnung leicht gemacht, zumal wenn dem Theologen die reiche und differenzierte Geschichte der Erkenntnistheorie und der Metaphysik vor Augen stand. Erst langsam wurden die unter solchen Dogmatismen verborgenen berechtigten Fragestellungen und Ergebnisse der analytischen Sprachforschung sichtbar. Als sich nun Theologen diesen Fragestellungen zuwandten, hat das bei manchen zur Preisgabe der Theologie an die analytische Philosophie bis hin zu den Thesen einer „Gott ist tot“-Theologie geführt – eine Preisgabe wie sie in der Theologiegeschichte dieses Jahrhunderts auch gegenüber der Psychologie und der Soziologie nicht selten stattgefunden hat. Aber es wurden auch Fragen aus dem Bereich der analytischen Philosophie erkannt, denen sich eine Theologie, die bei ihrem Thema bleiben will, zu stellen hat – wie sie auch umgekehrt Fragen an die analytische Philosophie richten muß, auf daß diese nicht dogmatisch fixiert die Sprache vergewaltigt. Dieses gegenseitige Befragen ist inzwischen in Gang gekommen.

Es ist im Rahmen dieses Beitrags nicht möglich, die sehr interessante Geschichte des Dialogs zwischen Theologie und analytischer Sprachphilosophie im einzelnen darzustellen. Es soll hier nur auf drei Bücher hingewiesen werden, die diese Geschichte zum Gegenstand haben und die darüber hinaus um eine weitere systematische Klärung bemüht sind. Aus dem amerikanischen Raum stammen die beiden Werke von *James A. Martin*, „Philosophische Sprachprüfung der Theologie, eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie“ (Chr. Kaiser Verlag, München 1974) und *John Macquarry* „Gott-Rede, eine Untersuchung der Sprache und Logik der Theologie“ (Echter Verlag, Würzburg 1974). Die Arbeit von *Wolf-Dieter Just* „Religiöse Sprache und analytische Philosophie, Sinn und Unsinn religiöser Aussagen“ (Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1975) ist aus einer deutschen Dissertation hervorgegangen.

Der deutschen Ausgabe des Buches von Martin geht eine Einleitung von Gerhard Sauter und Hans Günter Ulrich voraus, in der das nun zehn Jahre alte Werk in umsichtiger und erhellender Weise in den gegenwärtigen Stand der Diskussion eingeordnet wird. Das Werk selbst weist in seinem ersten Kapitel auf die Vorgeschichte des Dialogs zwischen der Theologie und der analytischen

Philosophie von Tertullian bis zur Neuzeit hin. Dabei wird freilich deutlich, daß die heutige analytische Philosophie sich nicht ganz zu Unrecht als ein Novum versteht und daß sie nur durch einen schmalen Strang mit der älteren Theologie- und Philosophiegeschichte verbunden ist. In den folgenden Kapiteln werden „Der Kontext des neuen Dialogs: Der Aufstieg der analytischen Philosophie in England“ (2), „Die Themen des neuen Dialogs: Das Problem der religiösen Erkenntnis und die Beschaffenheit theologischer Aussagen“ (3), „Die Ausweitung des Dialogs; das Auftauchen umfassenderer Formen philosophischer Analyse“ (4) und die „Bestimmungen der verschiedenen Funktionen religiöser Sprache“ (5) abgehandelt. Der Leser wird hier in einer überaus lebendigen Weise in den Dialog hineingenommen, der zwischen den verschiedenen Vertretern der analytischen Philosophie untereinander und zwischen ihnen und verschiedenen Theologen und Vertretern einer Metaphysik stattgefunden hat und weiter stattfindet. Es werden hier sehr interessante Einblicke in einen Bereich angelsächsischen Forschens vermittelt, der in Deutschland nur sehr wenig bekannt ist. So wird über verschiedene ältere Versuche berichtet, durch die man theologischerseits religiöse Aussagen gegenüber der scharfen Kritik des logischen Positivismus dadurch zu rechtfertigen suchte, daß man bestritt, daß es sich bei ihnen um kognitive Aussagen handele, und sie vielmehr als Ausdruck von Gefühlen oder personalen Begegnungen oder von Überzeugungen deutete, die der Lebensorientierung dienten. Eine Ableitung der Aussagen über Gott aus religiösen Bedürfnissen wurde demgegenüber von Findlay als „ontologischer Gegenbeweis von Gottes Existenz“ bezeichnet (S. 127). Der entscheidende Durchbruch zu der Möglichkeit einer freien, unverkürzten Begegnung von Theologie und analytischer Philosophie erfolgte erst mit der Erkenntnis der im logischen Positivismus erhaltenen Verengung und Verzerrung. „Diese Verzerrung resultierte aus zwei falschen Annahmen in der früheren Vorschrift für deutliches Sehen: (1) der Annahme, daß es die grundlegende oder normative, wenn nicht sogar die einzige Funktion der Sprache sei, Tatsachen festzustellen; und (2) der Annahme, daß Sätze, die Tatsachen feststellen, diese Tatsachen ‚abbilden‘“ (S. 105). Vom späten Wittgenstein, John Wisdom, Austin u. a. wurde nun mit Nachdruck betont, daß das Abbilden nicht die einzige Bedeutung von Sätzen ist. „Wie viele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? – es gibt *unzählige* solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir ‚Zeichen‘, ‚Wörter‘, ‚Sätze‘, nennen. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes“ (Wittgenstein zit. S. 105f). Wittgenstein hat für diese mannigfaltigen Satzmöglichkeiten die wenig glückliche Bezeichnung des „Sprachspiels“ verwendet. Austin sprach von „performativen Äußerungen“. „Bei einigen Arten von Äußerungen wie bei Versprechen, Eiden, Anordnungen, Befehlen, feierlichen Ernennungen und Proklamationen werden nicht nur Dinge *über* den Gegenstand der Äußerung gesagt: Hier ist die Äußerung selbst ein *Tun*, ein *Vollführen* dessen, was gesagt wird. Austin stellte eine detaillierte und erschöpfende Liste der Arten performativer Äußerungen auf“ (S. 122). Eine andere kategoriale Einteilung derartiger Äußerungen unternahm D. M. Evans (S. 139). Innerhalb der Mannigfaltigkeit der „Sprachspiele“ und „performativen Äußerungen“ haben William Hordern und W. Zuurdeeg die durch das totale Engagement des Menschen, durch den Bereich der Gemeinschaft und die kultische Antwort auf das Mysterium gekennzeichnete Besonderheit des theologischen

Sprachspiels herausgearbeitet und die Kognitivität der theologischen Sprache geltend gemacht (S. 144ff), ohne daß jedoch das Verhältnis zwischen theologischen und anderen Sprachspielen ganz geklärt würde. Das letzte Kapitel (6) erörterte die Zukunft des Dialoges mit wichtigen Hinweisen auf die Stellungen von Ferré, Van Buren, Ramsey und Crombie, um die Wichtigsten zu nennen. Diese „Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie“ ist u. a. deshalb besonders förderlich, weil hier die Kritik nicht von einer festen Position, sondern in einem unablässigen, mit guten Gründen fortschreitenden Fragen und in einer ungewöhnlichen Offenheit für noch unabsehbare Antworten erfolgt.

Die Untersuchung von Just geht ebenfalls in historischer Reihenfolge der Geschichte des Verhältnisses von analytischer Philosophie und religiöser Sprache nach. Die wichtigsten der angelsächsischen Autoren, über die Martin berichtet hat, kehren hier wieder. Wesentliche Veränderungen des Gesprächsstandes in den Jahren seit dem Erscheinen von Martins Buch werden nicht festgestellt. Neu aber ist die Berücksichtigung einiger deutscher Autoren hinzugekommen, insbesondere die der Theologiekritik von Hans Albert. Die Fragestellung der Arbeit ist nicht so weit geöffnet wie die von Martin, sondern besonders auf die Verifizierungs- und Falsifizierungsproblematik konzentriert, wie auch ihr Untertitel „Sinn und Unsinn religiöser Aussagen“ besagt. So bekommen hier auch Rudolf Carnap und Karl Popper ein größeres Gewicht. Nach einer Einleitung sind „Der logische Atomismus: religiöse Aussagen und das Problem der Unsagbarkeit“ (II), „Der logische Positivismus: religiöse Sprache und das Problem der Verifikation“ (III), „Der kritische Rationalismus: religiöse Aussagen und das Problem der Falsifikation“ (IV) und „Die Philosophie der normalen Sprache: religiöse Aussagen und Funktionsanalyse“ (V) der Gegenstand der Untersuchung. Die Berichterstattung ist zuverlässig und bleibt nicht nur deskriptiv, sondern ist Schritt für Schritt von einem Abschnitt „Zur Kritik“ begleitet. Der Verfasser ist Theologe. Seine Kritik ist daher nicht nur von sprachphilosophischen, sondern auch von theologischen Voraussetzungen her bestimmt. Freilich ist zu fragen, ob er gegenüber dem Ansturm des logischen Positivismus und kritischen Rationalismus den Anspruch des Glaubens auf wahre Erkenntnis noch hinreichend berücksichtigt und vertreten hat, – ob er nicht statt dessen den personalen Handlungscharakter der Glaubensaussagen mit einer zwar apologetisch naheliegenden, aber doch theologisch nicht vertretbaren Einseitigkeit betont hat. Mit Recht weist Just auf die Verschiedenheit der „Redeformen“ religiöser Äußerungen wie „Lobpreis, Bekenntnis, Gebet“ hin (S. 151). Aber zu Unrecht urteilt er: „Ob es sich nun um eine doxologische Äußerung, eine Bekenntnisaussage, ein Gebet oder einen Hymnus handelt – der objektive Aussageinhalt (die lokutionäre Rolle) ist nicht das eigentliche Wichtige, sondern das, was der Redende mit diesen Worten ‚tut‘ (die illokutionäre Rolle)“ (ebda.). Dem widerspricht schon die phänomenologische Analyse. Denn wenn z. B. in der Doxologie die Worte „Ich glaube“ oder „Ich preise“ im allgemeinen gar nicht vorkommen, sondern die Aussage ganz und gar auf Gott, seine Allmacht und Liebe konzentriert ist, ist es unmöglich, den Aussageinhalt für weniger wichtig zu halten als den menschlichen Akt des Aussagens. Im übrigen kann nicht übergangen werden, daß neben Lobpreis, Bekenntnis und Gebet auch Verkündigung und Lehre elementare „Redeformen christlichen Glaubens“ sind. Darum ist es auch keine „Sinnverkehrung“ (ebda.).

wenn die Kirche in Lehraussagen von Wesenseigenschaften desselben Gottes spricht, den sie in der Doxologie preist. Der Satz: „Religiöse Äußerungen mit der Alternative ‚kognitiv – nicht-kognitiv‘ zu konfrontieren, halte ich für einen Regelverstoß“ (S. 149), ist keine Lösung des Problems. So ist die Arbeit weniger für neue Fragestellungen im Dialog zwischen analytischer Philosophie und Theologie geöffnet als die von Martin. Aber berechtigt ist die im Schlußkapitel (VI) geforderte engere Verbindung von sprachanalytischen und hermeneutischen Fragestellungen.

Der Aufbau des Buches von Macquarry ist nicht von der Geschichte der analytischen Philosophie her bestimmt. Es setzt diese Geschichte, und zwar besonders die Durchbrechung der Enge des logischen Positivismus und die Überwindung seiner von der Physik her bestimmten einseitigen Urteile über wahre und falsche Aussagen voraus. In seiner Einführung zu der deutschen Ausgabe hat Bernhard Casper darauf hingewiesen, daß diesem Werk bereits die Analysen von T. Ramsey und seine Hervorhebung der für die theologische Sprache kennzeichnenden Anruf-Antwort-Struktur zu Grunde liegen. „Was John Macquarry aber über die Erkenntnisse Ramseys und die Vertrautheit mit den Fragestellungen der Ordinary-Language-Philosophy in seine Überlegungen einbringt, ist die Kenntnis der kontinentalen Philosophie, vor allem die Kenntnis des hermeneutischen Denkens“ (SA). So begegnet der Leser in dem Buch auf Schritt und Tritt einer großen Vielseitigkeit der Gesichtspunkte. Dem entspricht es, daß der Aufbau des Werkes von systematischen Überlegungen bestimmt ist. Nach der Problemfaltung (I und II) bietet es zunächst „allgemeine Überlegungen zum Thema Sprache“ (III), behandelt sodann „Das theologische Vokabular“ (IV), „Theologie und logischer Empirismus“ (V) und „Typen theologischer Lehre“ (erläutert an der Sprache des Athanasius) (VI). In der Mitte steht ein grundsätzliches Kapitel über „Sprache und Interpretation“ (erläutert an Heidegger). Es folgen dann drei Sonderthemen theologischer Sprachanalyse: Mythologie (VIII), Symbolik (IX), Analogie und Paradox (X), um dann mit zwei allgemeinen Themen zu schließen: „Empirische Sprache“ (XI) und „Die Sprache der Existenz und des Seins“ (XII). Durch den Reichtum der Themen und die Vielseitigkeit ihrer Behandlung ist das Buch sehr anregend. Es geht stärker von religiösen und theologischen Fragestellungen aus als die beiden anderen. Aber das hindert den Verfasser nicht, die analytische Philosophie ernst zu nehmen und mit allem Nachdruck ihre Bedeutung für die Theologie hervorzuheben. Interessant sind so die Erläuterungen zu den fünf Punkten, in denen der Autor die wichtigsten Entdeckungen der Sprachphilosophie zusammenfaßt: die Mannigfaltigkeit der Sprachen, Widerstreben gegen die Tendenz, alle Sprachen auf *eine* Redeweise zu reduzieren, die Sinn- und Bedeutungsvielfalt, die indirekte Sprache und die Notwendigkeit, die Sprache im Kontext der Situation zu untersuchen (S. 101–108). Von der Berücksichtigung der Sprachphilosophie erwartet er großen Nutzen 1. für die Selbstkritik der Theologie, 2. für die biblische Theologie (entgegen einer isolierten Betrachtung der einzelnen biblischen Wörter) und 3. für die Konstruktion einer neuen philosophischen Theologie (S. 108–110). Das Grundscheema, von dem Macquarry die einzelnen Sprachprobleme angeht, ist vom Akt des Sagens her genommen und durch vier Faktoren bestimmt: zunächst durch eine „dreigliedrige Relation“, in der zu unterscheiden sind: „die Person, die etwas sagt, die Sache, über die sie es sagt, und die Person bzw. Personen,

zu denen sie es sagt“ – sodann durch die Sprache, die die dreigliedrige Relation durch Wörter und Sätze vermittelt (S. 61). Dieser Ansatz beim Akt des Sprechens ist sowohl für die allgemeine Sprachanalyse als auch für die Analyse theologischer Aussagen sehr wichtig. Die kognitive Bedeutung theologischer Aussagen ist hier nicht zugunsten der personalen Beziehung preisgegeben, sondern mit dieser zusammen betont festgehalten. Es fragt sich jedoch, ob dieses Sprachschema im Verlauf des Buches ganz zum Tragen kommt, da der Verfasser – ähnlich wie Paul Tillich – von Gott häufig neutrisch spricht als dem „Sein“, dem „heiligen Sein“ und ähnlich, und die personale Relation Mensch-Gott, der dieses Sprachschema entsprechen würde, nicht im Mittelpunkt steht. Trotzdem ist der hier geführte Dialog zwischen Theologie und analytischer Philosophie in vieler Hinsicht förderlich, auch weil hier stärker als in den beiden anderen Veröffentlichungen die Geschichte der Theologie und die Kirche präsent sind.

Gerade in ihrem unterschiedlichen Miteinander sind diese Bücher als Einführung in die Probleme philosophischer und theologischer Sprachanalyse zu empfehlen, wobei in jedem dieser Bücher zahlreiche Hinweise auf weitere Literatur enthalten sind. Ganz besonders aber ist das Buch von Martin für die Einarbeitung in diesen Problembereich geeignet. Er schließt mit der Feststellung: „daß der neue Dialog zwischen Philosophie und christlicher Theologie in vieler Hinsicht gerade erst begonnen hat“ (S. 186). Auch die anderen Autoren weisen auf Fragen hin, deren Bearbeitung noch aussteht. Darum wird der Wert der hier vorliegenden Veröffentlichungen nicht herabgesetzt, wenn auf Grenzen hingewiesen wird, die ihnen bei mannigfachen Unterschieden im einzelnen mehr oder weniger gemeinsam sind:

1. Auch nach dem Durchbruch durch den logischen Positivismus sind die Analysen theologischer Aussagen weitgehend mehr von den Fragestellungen und Ergebnissen der analytischen Philosophie als von der Besonderheit der Glaubensaussagen her bestimmt. Was z. B. in der formgeschichtlichen Erforschung biblischer Texte an Grundstrukturen der Glaubensaussagen (vergleiche z. B. die Besonderheiten von Gebet, Hymnus, Doxologie, Segen, Überlieferung, Verkündigung, Lehre, Bekenntnis) unter Berücksichtigung ihres Sitzes und ihrer Funktion im kirchlichen Leben erarbeitet worden ist, ist hier noch kaum zu einer tieferehenden systematischen Begegnung mit den „Sprachspielen“ und der Systematik „performativer Äußerungen“ der analytischen Philosophie gebracht worden, – sie sind übrigens bisher auch nur unzureichend bei der Auslegung dogmatischer Texte berücksichtigt worden. Vielleicht wirkt die ältere defensive Haltung der Theologen gegenüber der analytischen Philosophie darin noch nach, daß die Erörterung der Glaubensaussagen zu selbstverständlich als ein Teil der allgemeinen Analytik angesehen wird. So gewiß der Glaube in der Sprache der jeweiligen Umwelt sich auszusprechen hat und somit die allgemeine und die theologische Sprachanalyse sich gegenseitig durchdringen müssen, darf doch gefragt werden: Ist es so selbstverständlich, daß theologische Aussagen nur als ein Sonderfall der allgemeinen Sprache zu verstehen sind? Könnte nicht vielleicht auch umgekehrt die allgemeine Sprache als Sonderfall der den Menschen, dem All und Gott zugewandten Glaubensaussagen zu verstehen sein?

2. Eine Grenze dieser Arbeiten besteht auch darin, daß sie weithin nur recht unbestimmt die theologischen Aussagen in das Gespräch mit der analytischen Philosophie einbringen. Es geht meistens mehr um Aussagen der Religion und

der Metaphysik im allgemeinen als um die Aussagen des christlichen Glaubens. Die besonderen Auswirkungen des Inhalts des christlichen Glaubens, nämlich die durch die Paradoxie der Christusbotschaft ermöglichte und erschlossene personale Beziehung zum göttlichen Du, die Besonderheit christlicher Gotteserkenntnis und der christlichen Antworten auf Gottes Heilsoffenbarung werden z. T. gar nicht, z. T. nur schwach und vordergründig berücksichtigt. Insofern bleiben die drei Bücher, bei vielen Unterschieden im einzelnen, in mancher Hinsicht noch im Vorfeld einer Analyse christlicher Glaubensaussagen und einer christlichen Theologie der Sprache.

3. Damit bleiben sie auch im Vorfeld ökumenischer Theologie. Die Fragen der Übersetzung der theologischen Aussagen aus einer Aussagestruktur in eine andere und damit die ökumenisch so wichtigen Fragen nach der inhaltlichen Einheit unterschiedlicher theologischer Aussagen sind hier noch nicht in Angriff genommen. Die Bemühung um die genauere Bestimmung von gegensätzlichen und komplementären, von defizienten und falschen Aussagen ist hier noch nicht erfolgt. Wohl aber wird in diesen drei Büchern deutlich, daß sich in der sprachanalytischen Forschung Gesichtspunkte ergeben haben, die für diese Fragestellungen wichtig sind und im ökumenischen Dialog auf die Dauer nicht übergangen werden dürfen.

Diese Beobachtungen an den drei angezeigten Veröffentlichungen wird man nicht ohne weiteres verallgemeinern dürfen. Sie schließen nicht aus, daß es andere Untersuchungen gibt, in denen unter Berücksichtigung der philosophischen Sprachanalytik die Besonderheit theologischer Aussagen in einzelnen Punkten bereits präziser herausgearbeitet ist. So sei hier z. B. auf die beiden Arbeiten von *Paul Ricoeur* und *Eberhard Jüngel* über die Metapher hingewiesen („Metapher“, Sonderheft der Zeitschrift „Evangelische Theologie“, Chr. Kaiser Verlag, München 1974). Freilich geht es hier nicht um die Analyse theologischer Sprache im ganzen, sondern um ein spezielles Thema, das – zusammen mit dem Analogieproblem – bereits eine lange Tradition philosophischer und theologischer Reflexion hinter sich hat und auch von daher differenzierter neu in Angriff genommen werden konnte als andere neue sprachanalytische Themen wie z. B. die des „Sprachspiels“. Dabei bezieht sich Ricoeur mehrfach ausdrücklich auf verschiedene linguistische und strukturalistische Richtungen analytischer Philosophie. Aber mehr implizit ist auch die Abhandlung von Jüngel ein wichtiger Beitrag zu den dort gestellten Fragen.

Beide Autoren haben die Bestimmungen des Aristoteles vor Augen, der zwischen den „herrschenden“ Wörtern, die in einer bestimmten Bedeutung von allen verwendet werden, und den ausschmückenden Aussagen, die vom herrschenden Sprachgebrauch abweichen und daher zunächst fremd und vieldeutig sind, unterscheidet. Die Metapher gehört daher nach Aristoteles in den Bereich der Rhetorik, die die Wahrheit der Aussagen nicht nur verdeutlichen, sondern auch zu verschleiern vermag. In sorgfältigen Analysen der wichtigsten Texte zeigt Jüngel auf, daß sich bei Aristoteles auch Ansätze dafür finden, daß dem Gebrauch von Metaphern in bestimmten Fällen die Bedeutung von Wissenserweiterung in solche Bereiche hinein zuzuerkennen ist, für die die geläufigen „herrschenden“ Wörter nicht ausreichen. Damit ist zugleich ein Ansatz dafür gegeben, daß nicht nur über Wahrheit und Falschheit der Sätze, sondern auch über den Akt des Aristoteles gegenüber seiner Grundunterscheidung zwischen herrschenden und

ausschmückenden Wörtern und gegenüber seiner einseitigen Konzentration auf die Urteilssätze nicht zum Tragen gekommen. Im Unterschied hierzu sind Ricoeur und Jünger in jeweils eigenständigen Gedankengängen zu einander ähnlichen Ergebnissen gekommen. So nimmt Jünger in seiner Zusammenfassung den Einsatz bei den Thesen: „1. Metaphorische Rede ist weder uneigentliche noch vieldeutige Sprache, sondern eine besondere Weise eigentlicher Rede und eine in besonderer Weise präzisierende Sprache.“ „2. Zur eigentlichen und präzisierenden Redeweise der Metapher gehört die Dimension der Anrede. Metaphern sprechen an und sollen ansprechen. Das unterscheidet sie von der definierenden Aussage, die nicht anreden, sondern ausschließlich feststellen will.“ „3. ... die Metapher setzt sprachlich frei, während die Definition sprachlich begrenzt und festsetzt. Auf beide Weisen wird Seiendes sprachlich präsiert.“ Durch metaphorische Rede kommt es „4. zu einer *Erweiterung* der vertrauten Welt“ (S. 119). An den Thesen über die „durchweg als metaphorisch“ (15) verstandene Sprache des christlichen Glaubens sei besonders These 21 hervorgehoben: „Die theologische Metapher hat in der Sprache des christlichen Glaubens ihre besondere Funktion darin, den Menschen so anzusprechen, daß er die Möglichkeit des Nichtseins als eine nicht nur allein durch Gott überwindbare, sondern als von Gott im Leben, Tod und Auferwecktwerden Jesu Christi ein für allemal überwundene Möglichkeit mit dem Zusammenhang seiner Erfahrungen in Übereinstimmung bringen kann. Dabei kommt es zu einer *Erfahrung mit der Erfahrung*, die im Zusammenhang der gemachten Erfahrungen als Seinsgewinn glaubhaft werden muß“ (S. 121f). Ricoeur hat sein Verständnis der Metapher auf die Deutung der Gleichnisse Jesu ausgeweitet. Es lehnt sowohl die allegorische als auch die von Jülicher geforderte Konzentration auf *einen* Vergleichspunkt ab und macht geltend: „Das Himmelreich ist nicht wie *wer*, sondern wie *wenn*, m.a.W. ist es die ‚Handlung‘ als solche, die Träger des metaphorischen Prozesses ist. Genau gesagt: der metaphorische Prozeß geht aus von diesen Zügen der ‚Handlung‘“ (S. 60). In diesen Untersuchungen ist eine echte gegenseitige Durchdringung von philosophischer und theologischer Sprachanalyse erfolgt, wobei auf theologischer Seite ohne defensive Zurückhaltung in Freiheit immer wieder biblische Aussagen zur Geltung gebracht werden. Mit gegenseitiger Durchdringung meine ich das, was Ricoeur im Hinblick auf das Verhältnis von theologischer und philosophischer Hermeneutik als „sehr komplexe Beziehung“ einer „gegenseitigen Einschließung“ bezeichnet hat: „einerseits erscheint die christlich-theologische Hermeneutik im Verhältnis zur philosophischen Hermeneutik, wenn man diese als *allgemeine* Hermeneutik versteht, als Hermeneutik eines Teilbereichs. Denn finden sich hier nicht dieselben Kategorien, Wort und Schrift, Erklärung und Interpretation, Verfremdung und Aneignung? Aber eben indem wir die theologische Hermeneutik als eine bestimmte, den biblischen Texten geltende Hermeneutik verstehen, machen wir zwischen philosophischer und theologischer Hermeneutik ein umgekehrtes Verhältnis sichtbar. Die theologische Hermeneutik weist so eigenständige Merkmale auf, daß das Verhältnis zwischen ihr und der philosophischen Hermeneutik sich Schritt um Schritt umkehrt, so daß die theologische Hermeneutik sich die philosophische Hermeneutik schließlich als ihr *Organon* unterordnet“ (S. 34).

Auch diese Untersuchungen bleiben insofern im Vorfeld der ökumenischen Fragestellung, als sie auf die inhaltlichen und strukturellen Unterschiede der

Metaphern im Leben der verschiedenen Kirchen nicht eingehen. Aber es spielen Metaphern und Gleichnisse z. B. in der östlichen Liturgie eine viel größere Rolle als in der westlichen und werden dort im allgemeinen realistischer verstanden als hier. Das ökumenische Problem tritt noch mehr hervor, wenn man über die auf das Wort konzentrierten semantischen Fragen hinaus die unterschiedliche semiotische Bedeutung der wortlosen Bilder im Kultus berücksichtigt.

Sodann sei noch hingewiesen auf eine hilfreiche Auswahl englischer „Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache“, die von *Ingolf U. Dalferth* unter dem Titel „Sprachlogik des Glaubens“ „herausgegeben, aus dem Englischen übersetzt und mit einer Einführung versehen“ worden ist (Beitr. z. ev. Theol. Bd. 66, Chr. Kaiser Verlag, München 1974). Dieser Quellenband ist sehr zu begrüßen, da die englische Literatur zu unserem Thema in Deutschland weithin noch weniger bekannt ist als die amerikanische. Der Band beginnt mit einer durch Präzision und Straffheit ausgezeichneten Einführung des Herausgebers in die analytische Philosophie und ihre Verarbeitung in der englischen Religionsphilosophie und Theologie und schließt mit einer ausführlichen, systematisch angeordneten Bibliographie. In der Auswahl kommen dreizehn Forscher mit repräsentativen Beiträgen zu Wort. Sie ist sehr anregend, da die Beiträge nicht einfach aneinander gereiht sind, sondern um zwei Themen kreisen und innerhalb jedes dieser Themen dialogisch aufeinander bezogen sind. Z. T. stammen sie aus Symposien, wie sie in England seit Jahren zwischen Sprachanalytikern, Religionsphilosophen und Theologen stattfinden. Der I. Teil enthält Beiträge aus der älteren Diskussion über Falsifizierbarkeit und Verifizierbarkeit religiöser Aussagen. Im II. Teil wird die Diskussion vergegenwärtigt, die der spätere Wittgenstein ausgelöst hat. Es geht hier einmal um die Frage, ob religiöse Aussagen „als logisch selbständiges, immanenten Kriterien gehorchendes Sprachspiel“ aufzufassen (S. 60) und als vernünftig und als verständlich zu bezeichnen sind. Mit dieser Fragestellung ist auch der Blick freigegeben für die Besonderheit der verschiedenen Formen religiöser Aussagen und ihrer Rolle im Leben der Menschen. Auf Grund seiner sehr interessanten Sprachanalyse des Gebetes meint der Philosoph Dewi Z. Phillips „die Grammatik des christlichen Glaubens ans Licht bringen“ zu können. „Dies versuchte ich zu tun, indem ich beichten, danken und bitten im Gebet mit beichten, danken und bitten in anderen Kontexten verglich“ (S. 251). Auch wenn Phillips in den hier vorliegenden Texten auf die ökumenische Fragestellung nicht eingeht, führen doch seine Untersuchungen, wenn sie in grundsätzlicher Weise bedacht werden, an sie heran. Das gilt auch von seiner Kritik an dem Mißverständnis der Glaubensaussagen als „isolierte, selbstgenügsame Sprachspiele“, – „als in sich geschlossene, esoterische Spiele“ (S. 259).

Wenn in dieser Abhandlung mehrfach vom „Vorfeld der ökumenischen Fragestellung“ gesprochen wurde, so wäre dies völlig mißverstanden, wenn sie als Fehlanzeige im Hinblick auf die ökumenische Frage verstanden würde. Vorfeld bedeutet nicht ein Feld, das mit dieser Fragestellung nichts zu tun hätte, sondern ein Feld, das zu durchschreiten ist, um in der ökumenischen Fragestellung weiterzukommen. Im übrigen kann dieser Bericht schon deshalb nicht als Fehlanzeige verstanden werden, da er auf die relativ zufällig bei der Redaktion eingegangenen Veröffentlichungen zum Thema beschränkt ist. Wohl aber will er auf die grundsätzliche Bedeutung des Sprachproblems für die Bemühung der Kirchen-

einigung und auf die Notwendigkeit der ökumenischen Verarbeitung der sprachanalytischen Forschung hinweisen.

Edmund Schlink

## Ökumene im französischen Sprachraum

„Die ökumenische Bewegung hat ihren Schwung verloren; sie ist ins Stocken geraten oder sogar im Rückgang!“ Solche Äußerungen kann man von verantwortlichen Leitern sowohl im französischen Sprachraum als auch anderswo hören.

Es handelt sich dabei aber eher um Einzelfeststellungen als um eine tiefergehende Analyse. Man braucht nur hinzuweisen auf die rasche Entwicklung der Bewegung in den letzten 50 Jahren oder auch auf die grundlegenden Gesinungsänderungen, um die Lage ganz anders zu beurteilen.

Die unglückliche „Affäre“ um Bischof Lefebvre in Econe, von Presse und Rundfunk ungut breitgetreten, beweist *a contrario*, welche Gefahr ein lebendiger Ökumenismus für die Traditionellen bedeutet.

Wir haben es mit einer Bewegung zu tun, die nicht mehr rückgängig gemacht werden kann und der seit 19 Jahrhunderten existierenden Spaltung der Christenheit zuwiderläuft. Trotz ihrer raschen Entwicklung muß man aber Geduld bewahren, sich nicht von falsch gestellten Problemen verwirren lassen und die Einfältigen zum Schweigen bringen, die des Glaubens sind, daß mit der Gründung des Ökumenischen Rates der Kirchen im Jahre 1948 oder der Eröffnung des Zweiten Vatikanischen Konzils 1962 die Einheit der Christenheit in kürzester Zeit verwirklicht werden könnte. Diese Einfältigen fragten sich nämlich nicht, welcher Art diese Einheit sein würde. Vielmehr sah jeder von ihnen sie als Erfüllung seines persönlichen Traums: entweder als Rückkehr zu Rom oder als Protestantisierung aller Katholiken und Orthodoxen oder was immer sie sich wünschten. Heutzutage liegt es klar auf der Hand, daß jene Hoffnungen veraltet sind und daß allerorts nach einer neuen Art von Einheit gesucht wird. Die Ereignisse der letzten Jahre (1973–1975) beweisen dies zur Genüge. Sowohl die Bischofssynode in Rom als auch der Orthodoxe Kongreß in Bukarest, der Internationale Kongreß für Weltevangalisation in Lausanne, zahlreiche Bischofsversammlungen und evangelische Synoden, die Konferenz für Weltmission und Evangalisation in Bangkok und endlich die 5. Vollversammlung des ÖRK in Nairobi waren alle nur bemüht um die Verkündigung des „Jesus, der befreit und eint“. In anderen Worten: Das erste, wenn nicht einzige, Ziel der Christenheit ist wieder die Verkündigung des Evangeliums an die Welt. Dem ist so, weil einerseits die Kirche durch den totalitären Druck der Staaten gezwungen wird, zu dem zurückzukehren, was das Wesentliche ihrer Sendung ausmacht, und es ihr andererseits immer klarer wird, daß diese Verkündigung nur auf der einzigen Grundlage des Gebets Christi „Ich bitte, daß sie alle eins seien, auf daß die Welt glaube“ überhaupt glaubhaft wirken kann.

Ist nun diese Tendenz, die sich in der ganzen Welt bemerkbar macht, auch im französischen Sprachraum lebendig?