

Die theologische Relevanz Analytischer Philosophie

Armin Kreiner, München

Wer die religionsphilosophische und theologische Relevanz analytischen Philosophierens klären will, sieht sich zunächst mit dem Problem konfrontiert, dass es alles andere als klar ist, was analytische Philosophie eigentlich auszeichnet und von anderen Weisen des Philosophierens unterscheidet.¹ Die Behauptung, analytische Philosophie sei *einfach gute* Philosophie und unterscheide sich ansonsten nicht tiefgreifend von anderer Philosophie,² mag zwar stimmen, dürfte aber doch zu unspezifisch sein. Die weniger irenische Behauptung, analytische Philosophie sei die *einzig gute* Philosophie, dürfte höchst umstritten und außerdem auch nicht aussagekräftiger sein. Relativ unumstritten ist dagegen, dass die analytische Philosophie eine der einflussreichsten philosophischen Strömungen der Gegenwart ist, vor allem im englischsprachigen³ und skandinavischen Raum.

Es empfiehlt sich, die Frage nach dem Spezifikum analytischer Philosophie auf eine – zumindest auf den ersten Blick – eher unanalytische, nämlich historische, Weise anzugehen. Von Kritikern wird analytischen Philosophen häufig nachgesagt und vorgeworfen, sie hätten „kein [...] oder doch so gut wie“ kein historisches Bewusstsein „ihrer eigenen Disziplin“. Häufig wird die analytische Philosophie als ein „ahistorisches Unterfangen“⁴ charakterisiert. Diese Beobachtung mag zutreffen oder nicht. Zum Verständnis ihres Anliegens und ihrer religionsphilosophischen und theologischen Relevanz erweist sich ein Blick auf ihre Entstehungsgeschichte nach wie vor als aufschlussreich.

- 1 Zur Debatte um Wesen und Geschichte der analytischen Philosophie vgl. die Bände von Bell, David/Cooper, Neil (Hg.), *The Analytic Tradition*, Oxford 1990; Glock, Hans-Johann (Hg.), *The Rise of Analytic Philosophy*, Oxford 1997; Biletzki, Anat (Hg.), *The Story of Analytic Philosophy. Plot and Heroes*, London/New York 1998.
- 2 Vgl. Corrado, Michael, *The Analytic Tradition in Philosophy. Background and Issues*, Chicago 1975, 129: „analytic philosophy is, at its best, just good philosophizing, and not in any deep way distinguishable from any other sort of philosophy.“
- 3 Bei der von Robert G. Wolf herausgegebenen und mehr als 700 Seiten umfassenden Bibliographie zur analytischen Religionsphilosophie gewinnt man den Eindruck, analytisch sei synonym mit englischsprachig. Vgl. Wolf, Robert G. (Hg.), *Analytic Philosophy of Religion. A Bibliography 1940–1996*, Bowling Green 1998.
- 4 So z.B. Fischer, Kurt Rudolf/Wimmer, Franz Martin, *Das historische Bewußtsein in der Analytischen Philosophie*, in: Nagl, Ludwig/Heinrich, Richard (Hg.), *Wo steht die Analytische Philosophie heute?*, Wien/München 1986, 171.

1. Ursprünge und Entwicklung analytischer Philosophie

Als Gründerväter der analytischen Philosophie kommen mehrere Kandidaten in Frage. Verfolgt man die Spuren ihrer tonangebenden Vertreter zurück, so stößt man früher oder später auf den Wiener Kreis und sein Umfeld.⁵ Die Ideen des Wiener Kreises⁶ wurzeln einerseits in der empiristischen Tradition und andererseits in der Entwicklung der modernen Logik. Verfolgt man die Ahnengalerie also noch ein Stück weiter zurück, so stößt man auf Namen wie Bertrand Russell⁷ (1872–1970), George Edward Moore⁸ (1873–1958) und Gottlob Frege⁹ (1848–1925). Die Suche nach noch weiter zurückliegenden Zäsuren¹⁰ dürfte letztlich erst bei Aristoteles oder Platon¹¹ enden, und von daher wenig ergiebig ausfallen.

Der anhaltende Einfluss der analytischen Philosophie ist eigentlich überraschend, denn das ursprüngliche Programm des Wiener Kreises, der logische Positivismus oder Empirismus, erwies sich als undurchführbar. Die daran geknüpften Erwartungen blieben weitgehend unerfüllt.¹² Im Laufe der Entwicklung erwiesen sich die anfänglichen Erwartungen nicht nur als unrealisierbar, sie veränderten sich auch tiefgreifend. Der unerwartete Verlauf dieser Entwicklung

- 5 Vgl. Feigl, Herbert, *The Wiener Kreis in America*, in: Fleming, Donald/Bailyn, Bernard (Hg.), *The Intellectual Migration. Europe and America 1930-1960*, Cambridge 1969, 659: „Ayer [...] and I introduced ourselves to Russell. I said, »In a manner of speaking we are your [...] intellectual grandsons.« In characteristic fashion Russell instantly asked, »And who is your father?« »We have three of them«, I replied. »Schlick, Carnap, and Wittgenstein«”.
- 6 Vgl. dazu ausführlicher Haller, Rudolf, *Neopositivismus. Eine historische Einführung in die Philosophie des Wiener Kreises*, Darmstadt 1993.
- 7 Zum Einfluss Russells vgl. u.a. Monk, Ray/Palmer, Anthony (Hg.), *Bertrand Russell and the Origins of Analytical Philosophy*, Bristol 1996.
- 8 Zu Moore vgl. Baldwin, Thomas, G.E. Moore, London 1990.
- 9 Zur Rolle Freges bei der Entstehung der analytischen Philosophie vgl. Dummett, Michael, *Ursprünge der analytischen Philosophie*, Frankfurt a.M. 1988.
- 10 Zur Problematik gegenwärtiger Versuche, die historischen Wurzeln der analytischen Philosophie über die Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert hinaus zu verlagern, vgl. Preston, Aaron, *Prolegomena to any Future History of Analytic Philosophy*, in: *Metaphilosophy* 35 (2004) 451–456.
- 11 Richard Campbell interpretiert die analytische Philosophie als „latter-day transmutation of Platonism“, weil sie angeblich davon ausgehe, dass es eine zeitlose, unwandelbare und perspektivisch neutrale Wahrheit gebe. Demgegenüber zeichne sich die kontinentale Philosophie durch eine „Wende zur Geschichte“ aus. Vgl. dazu Campbell, Richard: *The Covert Metaphysics of the Clash between »Analytic« and »Continental« Philosophy*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 9 (2001) 343f.
- 12 Vgl. z.B. Danto, Arthur C., *Analytische Philosophie*, in: L. Nagl/R. Heinrich (Hg.), *Analytische Philosophie* 39: „die Geschichte der analytischen Philosophie kann als Geschichte fehlgeschlagener Reformen gelesen werden.“

lässt sich durch einen Vergleich zwischen Ursprung und Gegenwart erläutern. Vor allem zeigt sich diese Diskrepanz in folgenden zwei Punkten: in der (1) *anti-metaphysischen* und (2) *anti-theologischen* Einstellung. Anfänglich sah das Programm des Wiener Kreises vor, den „metaphysischen und theologischen Schutt der Jahrtausende aus dem Wege zu räumen“¹³. Der anti-metaphysische Affekt stützte sich unter anderem auf den Vergleich zwischen den frappanten Fortschritten, die innerhalb der Einzelwissenschaften zu verzeichnen waren, und dem im Vergleich dazu armseligen Zustand der Metaphysik, die bei der Beantwortung ihrer Probleme seit Jahrhunderten auf der Stelle zu treten scheint.¹⁴ Metaphysikkritik war zwar als solche kein philosophiegeschichtliches Novum, wohl aber die Aggressivität und Radikalität, mit der sie von Vertretern des Wiener Kreises propagiert wurde. Im Einzelnen besagte diese Kritik in etwa Folgendes:

(1) Metaphysische Sätze standen unter dem Verdikt der Sinnlosigkeit; d.h. sie galten als nicht verifizierbar und deshalb als nicht wahrheitsfähig. Als in diesem Sinn „sinnlos“ galten alle Sätze außerhalb von Empirie und Logik (einschließlich Mathematik). Dieses anti-metaphysische Verdikt hatte tiefgreifende Auswirkungen auf das philosophische Selbstverständnis, denn daraus folgte, dass die Philosophie überhaupt keine Sätze bzw. Behauptungen aufstellt, sondern diese nur analysiert und gegebenenfalls kritisiert. Sinnvolle Sätze fallen in den Zuständigkeitsbereich entweder der empirischen Wissenschaften oder der Logik bzw. Mathematik. Da die Philosophie weder das eine noch das andere ist, ist sie – wie Ludwig Wittgenstein im Traktat programmatisch verkündete – eigentlich „keine Lehre, sondern eine Tätigkeit“, deren Zweck in der „logischen Klärung der Gedanken“ oder im „Klarwerden von Sätzen“ besteht. „Die Philosophie soll die Gedanken, die sonst, gleichsam, trübe und verschwommen sind, klar machen und scharf abgrenzen.“¹⁵ Dieser Maxime weiß sich die analytische Philosophie trotz aller anderweitigen Revisionen, Korrekturen und Kehrtwendungen bis heute verpflichtet.

13 Carnap, Rudolf/Hahn, Hans/Neurath, Otto, *Wissenschaftliche Weltauffassung – Der Wiener Kreis*, in: Neurath, Otto, *Wissenschaftliche Weltauffassung, Sozialismus und Logischer Empirismus*, Frankfurt a.M. 1979, 100.

14 Vgl. Stegmüller, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd. 1, Stuttgart 1978, 351f.

15 Wittgenstein, Ludwig, *Tractatus logico-philosophicus*, 4.112.

Das anti-metaphysische Verdikt ließ sich jedoch nicht durchhalten.¹⁶ Popper¹⁷ und Quine¹⁸ wiesen auf je verschiedene Weise nach, dass Verifizierbarkeit als Abgrenzungskriterium zwischen wissenschaftlichen und metaphysischen Sätzen nicht in Frage kommt. Schon bald tauchten in der Diskussion die alten metaphysischen Fragestellungen wieder auf. Inzwischen gehören nahezu alle traditionellen metaphysischen Themen zum Repertoire der analytischen Philosophie. Vom Universalienproblem¹⁹ bis zum Leib-Seele-Problem,²⁰ keines der klassischen Probleme wurde endgültig verabschiedet, keines wurde einvernehmlich gelöst. Auch unter Analytikern streiten sich Realisten mit Nominalisten und Dualisten mit Reduktionisten. Ähnliches gilt auch für den Bereich der Ethik und die Frage nach dem Status normativer Sätze.²¹ Ein vor einiger Zeit erschienener Reader zur prima facie völlig unanalytischen Frage nach dem „Sinn des Lebens“ enthält vorwiegend Texte aus der analytischen Tradition.²² In einem dieser Beiträge behauptet Kai Nielsen, die analytische Philosophie habe „die rohen Sitten der Frühzeit abgelegt“ und sei im Hinblick auf „Aussagen darüber, was sinnvoll gesagt werden kann“, ziemlich zurückhaltend geworden; „einige würden sagen, sie sei brav, langweilig und flach geworden und lasse Prinzipien von größerer Reichweite vermissen.“²³ Unabhängig davon, wie man diese Entwicklung rückblickend bewertet, die ursprünglich intendierte Verbannung metaphysischer Fragestellungen ließ sich nicht durchhalten.

(2) Fast noch frapperanter ist die Entwicklung im Hinblick auf die anfängliche *anti-theologische* Ausrichtung. Die Religionskritik Rudolf Carnaps (1891–1970), Alfred J. Ayers (1910–1989) und Anthony Flews (geb. 1923) war an Radikalität nicht mehr zu überbieten, und zwar keineswegs aufgrund ihrer anti-religiösen,

16 Peter van Inwagen bemerkt, der logische Positivismus sei die einzige wichtige philosophische Position, die von ihren eigenen Vertretern überwunden wurde, weil rationale Argumente sie davon überzeugten, dass sie falsch war. Vgl. *Analytical Philosophy and Religion. A Plea for Tolerance*, in: http://www.pucp.edu.pe/eventos/congresos/filosofia/programa_general/martes/plenarianoctrurna/VanInwagenPeter.pdf, 4 (Zugriff am 14.12.2004).

17 Vgl. Popper, Karl R., *Logik der Forschung*, Tübingen ⁸1984, 3–6.

18 Vgl. Quine, Willard Van Orman, *Zwei Dogmen des Empirismus*, in: ders., *Von einem logischen Standpunkt*, Frankfurt a.M. 1979, 27–50.

19 Vgl. z.B. Loux, Michael J., *Metaphysics. A Contemporary Introduction*, London/New York 1998.

20 Vgl. z.B. Heil, John, *Philosophy of Mind. A Contemporary Introduction*, London/New York 1998.

21 Vgl. z.B. Frankena, William K., *Analytische Ethik. Eine Einführung*, München 1972.

22 Vgl. Fehige, Christoph/Meggler, Georg/Wessels, Ulla (Hg.), *Der Sinn des Lebens*, München 2000.

23 Nielsen, Kai, *Analytische Philosophie und der Sinn des Lebens*, in: C. Fehige/G. Meggle/U. Wessels (Hg.), *Sinn des Lebens*, 228.

anti-christlichen oder anti-kirchlichen Gehässigkeit. Von einer solchen ist, etwa im Vergleich zu Nietzsches Tiraden, so gut wie überhaupt nichts zu spüren. Die Argumente, mit denen die religiöse bzw. theologische Rede als „sinnlos“ entlarvt werden sollte, wurden nüchtern, sachlich, ja geradezu unterkühlt vorgetragen.

Umso überraschender ist die Blüte, die Religionsphilosophie und philosophische Theologie seit einigen Jahrzehnten innerhalb des analytischen Lagers erleben.²⁴ Vereinzelt begegnet man sogar der Auffassung, systematische Religionsphilosophie werde nur noch im analytischen Bereich betrieben. Im Hinblick auf die traditionellen religionsphilosophischen Themenstellungen, wie den Fragen nach der Existenz und dem Begriff Gottes, dürfte dieser Eindruck gar nicht einmal so abwegig sein. Der gegenteilige Eindruck, die analytische Philosophie zeige „im Allgemeinen kein Interesse am Gottesproblem“²⁵, ist dagegen schlicht und ergreifend falsch, auch wenn eingeräumt werden muss, dass einige maßgebliche Philosophen durchaus den Eindruck erwecken, sie halten religiöse Fragen für mehr oder weniger überholt, so dass es sich nicht mehr lohne, darüber viel Aufhebens zu machen.²⁶ Andere bekunden eine gewisse Abneigung gegenüber religiösen Positionen, ohne diese aber näher zu begründen.²⁷ Ihnen steht aber ein Heer an analytisch orientierten Autoren gegenüber, die durchaus ein Interesse am Gottesproblem bekunden und sich entweder explizit religionskritisch bzw. atheistisch²⁸ oder dezidiert religiös bzw. theistisch oder apologetisch christlich²⁹ äußern. Kritiker und Apologeten der Religion bzw. des Christentums rekurrieren gleichermaßen auf das methodische Arsenal analytischen Philosophierens.

- 24 Vgl. dazu den knappen Überblick von Harris, James Franklin, *Analytic Philosophy of Religion*, Dordrecht 2002, 1–27; sowie Long, Eugene Thomas, *Twentieth-Century Western Philosophy of Religion 1000–2000*, Dordrecht 2000, 390–423.
- 25 So Röd, Wolfgang, *Ist der Gott der Philosophen tot?*, in: Baumgartner, Hans Michael/Waldenfels, Hans (Hg.), *Die philosophische Gottesfrage am Ende des 20. Jahrhunderts*, Freiburg/München 1999, 41.
- 26 Vgl. z.B. Searle, John R., *Geist, Sprache und Gesellschaft. Philosophie in der wirklichen Welt*, Frankfurt a.M. 2001, 48–52.
- 27 Vgl. z.B. Nagel, Thomas, *Das letzte Wort*, Stuttgart 1999, 191.
- 28 Vgl. dazu vor allem Mackie, John Leslie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985; Martin, Michael, *Atheism. A Philosophical Justification*, Philadelphia 1990; Nielsen, Kai, *An Introduction into the Philosophy of Religion*, London 1982.
- 29 Vgl. dazu z.B. Moreland, James Porter/Craig, William Lane, *Philosophical Foundations for a Christian Worldview*, Downers Grove 2003, 11–27.

2. Kennzeichen analytischen Philosophierens

Historische Hinweise zur Entstehung und Entwicklung der analytischen Philosophie geben noch keine Antwort auf die Frage, was diese als solche auszeichnet und von anderen philosophischen Strömungen unterscheidet. Die historischen Hinweise machen aber immerhin deutlich, dass es nicht die inhaltlichen Positionen, Themen oder Standpunkte sind, die eine Philosophie zur analytischen machen. „A philosopher may take any position on any philosophical question and still be an analytical philosopher in good standing.“³⁰ Eher als die Inhalte sind es die Methoden bzw. der Stil, sich mit philosophischen Problemen auseinander zu setzen, und die Kriterien, mit denen über den Kanon philosophisch respektabler Probleme entschieden wird,³¹ die eine Philosophie als analytische auszeichnen. Diesbezüglich zeichnet sich eine Reihe von mehr oder weniger charakteristischen Merkmalen ab:

(1) Ein erstes Merkmal besteht in der bereits angedeuteten „ahistorischen“ Einstellung. Sie zeigt sich vor allem darin, dass üblicherweise die systematische Klärung von Sachfragen im Mittelpunkt steht, nicht die historische Interpretation von Texten oder Autoren.³² Dies schließt nicht aus, dass historische Klassiker als Ausgangspunkt des Philosophierens fungieren. Die analytische Tradition hat selbst eine Reihe solcher Klassiker hervorgebracht, allen voran die Schriften Wittgensteins. Im Mittelpunkt steht aber üblicherweise nicht die Frage, aus welchen Motiven, zu welchen Zwecken oder in welchem soziokulturellen, werkbiographischen oder überlieferungsgeschichtlichen Kontext etwas behauptet wurde, sondern die Frage, was mit welchen Argumenten oder Gründen behauptet wurde.³³ Die historische Situiertheit von Behauptungen und Begründungen spielt dabei in der Regel eine entweder vergleichsweise nachgeordnete oder überhaupt keine Rolle. Ausschlaggebend ist die Frage, wie sich die jeweils verhandelte Sache verhält, und nicht die Frage, was darüber von wem gedacht wurde.

(2) Ein zweites Merkmal bildet eine gewisse empiristische bzw. erfahrungswissenschaftliche Orientierung. Hier wirkt Wittgensteins Diktum nach, wonach die Philosophie keine Wissenschaft im üblichen Sinn ist. Auch wenn dies grundsätz-

30 So P. van Inwagen, *Analytical Philosophy and Religion* 10.

31 Vgl. dazu auch Charlton, William, *The Analytic Ambition. An Introduction to Philosophy*, Oxford 1991, 5.

32 Vgl. dazu in kritischer Sicht Rorty, Richard, *Analytic Philosophy and Transformative Philosophy*, <http://www.stanford.edu/~rrorty/analytictrans.htm> (Zugriff am 9.6. 2005). Quine – so Rorty ebd. 4f – habe als Student Wert darauf gelegt, so wenig kanonische Texte wie möglich zu lesen, und dies dann auch seinen Studenten in Harvard empfohlen. Die Begründung lautete, dass die Geschichte der Philosophie für die gegenwärtige Philosophie ebenso irrelevant sei wie die Geschichte der Physik für die heutige Physik.

33 Vgl. W. Charlton, *The Analytic Ambition* 8f.

lich anerkannt wird, so besteht für analytische Philosophen doch weitgehend ein enger Zusammenhang zwischen Philosophie und (empirischen) Wissenschaften. Dies zeigt sich zum einen darin, dass ein Großteil der analytischen Themen dem Bereich der Wissenschafts- und Erkenntnistheorie zuzuordnen ist.³⁴ Dies zeigt sich zum anderen aber auch darin, dass der Naturalismus in der einen oder anderen Version die vorherrschende „metaphysische“ Weltanschauung unter analytischen Philosophen ist. Selbst dort, wo er dies nicht ist, fungiert das naturalistische Weltbild doch zumindest als Referenzrahmen, innerhalb dessen die eigene Position zu profilieren ist.

(3) Ein drittes Merkmal ist der Ansatz bei der Analyse der Sprache, der sog. „linguistic turn“, also die Überzeugung, dass sich philosophische Probleme durch die Analyse sprachlicher Ausdrücke klären lassen.³⁵ Ein Großteil analytischen Philosophierens dreht sich um diese Aufgabe, gelegentlich wird darin das "Wesen" analytischen Philosophierens gesehen.³⁶ Häufig erfolgt die philosophische Arbeit unter der Maxime „define-your-terms-and-deduce-the-consequences“³⁷. Die Klärung sprachlicher Ausdrücke ist – von Ausnahmen abgesehen – kein Selbstzweck,³⁸ sondern dient der logischen Analyse und Kritik von Behauptungen.

34 Vgl. dazu auch R. Rorty, *Analytic Philosophy 1*: „Many analytic philosophers do not like to think of their discipline as one of the humanities. They regard their own brand of philosophy as the disciplined pursuit of objective knowledge, and thus as resembling the natural sciences. They view the humanities as an arena for unarguable clashes of opinion. Philosophers of this sort prefer to be placed, for administrative purposes, as far as possible from professors of literature and as close as possible to professors of physics.“

35 Vgl. dazu Rorty, Richard (Hg.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago/London 1967.

36 Vgl. z.B. Buckle, Stephen, *Analytic Philosophy and Continental Philosophy*, in: *British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004) 114: „Strictly speaking, ... analytic philosophy concerns only issues in language and meaning; all else is (contingent) periphery.“

37 Miller, Richard B., *The Reference of „God“*, in: *Faith and Philosophy* 3 (1986) 4.

38 Der Eindruck, die analytische Methode sei primär Selbstzweck und drehe sich nur um die Analyse von Begriffen statt um die Überprüfung von Argumenten und Theorien, hat die heftige Kritik u.a. seitens des kritischen Rationalismus hervorgerufen. Vgl. dazu Popper, Karl R., *Objektive Erkenntnis*, Hamburg ⁴1984, 127f; Albert, Hans, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen ⁵1991, 171–177. In theologischen – vor allem katholisch geprägten – Kreisen erinnert die analytische Methode gelegentlich an die (neu)scholastische Tradition und ruft entsprechende Vorbehalte und Aversionen hervor nach dem Motto „Das hatten wir doch alles schon einmal“. Im Gegensatz dazu versuchen einige thomistische orientierte (Religions-)Philosophen (wie z.B. Norman Kretzmann, Eleonore Stump, Brian Davies), einen Zusammenhang zwischen der analytischen Tradition und zentralen Ideen der thomistischen Philosophie herzustellen. In diesem Zusammenhang ist von einem „analytischen Thomismus“ die Rede. Vgl. dazu Haldane, John, *Analytical Thomism. A Prefatory Note*, in: *The Monist* 80 (1997) 485f;

tungen und vor allem von Argumenten, mit denen diese begründet werden sollen.³⁹

Keines dieser drei Merkmale ist exklusiv analytisch, und alle zusammen finden sich keineswegs bei jedem Philosophen, der mit einigem Recht der analytischen Tradition zugerechnet werden kann. Eines oder mehrere dieser Merkmale ließen sich beispielsweise auch bei Aristoteles, Thomas von Aquin oder David Hume nachweisen. Vermutlich wird man damit leben müssen, dass der Begriff der analytischen Philosophie eine Randunschärfe besitzt und eher im Sinne einer sog. Familienähnlichkeit als im Sinne einer eindeutigen Abgrenzung umschreibbar ist. Dies hat zur Folge, dass die Grenzen zur analytischen Philosophie fließend sind und dies wohl auch bleiben dürften. Dass eine philosophische Tradition, deren oberste Maxime begriffliche Klarheit und Präzision ist, offenbar nicht in der Lage ist, ihre eigenen Grenzen klar und präzise zu umschreiben, mag irgendwie als Ironie empfunden werden. Aufgrund der vorgeschlagenen Merkmale sind diese Grenzen zwar immer noch unscharf, aber immerhin nicht so durchlässig, um nicht mehr sagen zu können: Wittgenstein und Quine gehören dazu, Heidegger und Derrida bleiben dagegen draußen. Letzteres schließt allerdings nicht unbedingt aus, sich aus analytischer Sicht mit Heidegger oder Derrida⁴⁰ auseinander zu setzen. Umgekehrt impliziert dies nicht, dass die Auseinandersetzung mit Wittgenstein eine Philosophie *eo ipso* als analytische qualifiziert.

3. Die religionsphilosophische und theologische Relevanz analytischer Philosophie

Die Tatsache, dass es heute so etwas wie eine analytische Religionsphilosophie gibt, wurde eingangs als Indiz für das Scheitern des ursprünglichen Programms der analytischen Philosophie bzw. des logischen Empirismus interpretiert. Diese Behauptung soll jetzt nicht zurückgenommen, aber doch etwas differenziert werden. Dabei wird dann von selbst die *theologische* Relevanz analytischer Philosophie deutlich werden.

Haldane, John, *Faithful Reason. Essays Catholic and Philosophical*, London 2004, 11–14.

- 39 Vgl. dazu treffend Borchers, Dagmar/Brill, Olaf/Czaniera, Uwe, *Einladung zum Denken*, Wien 1998, 13: „Argumente für und gegen einzelne Vorschläge für Begriffserklärungen präzise darzustellen und auf ihre logische Schlüssigkeit und Verträglichkeit mit unserem übrigen Wissen hin genau zu prüfen, ist das Anliegen des analytischen Philosophierens.“
- 40 Vgl. dazu z.B. Wolterstorff, Nicholas, *Divine Discourse. Philosophical Reflections on the Claim that God Speaks*, Cambridge 1995, 153–170.

Einen wichtigen Ausgangspunkt analytischer Religionsphilosophie markiert Alfred Ayers Buch „Language, Truth and Logic“ aus dem Jahre 1936.⁴¹ Ayer vertritt und begründet hier die berühmt-berüchtigte These von der Sinnlosigkeit theologischer Rede von Gott. Mit dieser These beantwortet Ayer zwei eminent wichtige Fragen, nämlich (1) die Frage nach der *Bedeutung* religiöser Rede, und (2) die Frage nach ihrer *Rationalität*. Beide Fragen hängen aufs Engste zusammen. Sinnlosigkeit besagt für Ayer: Sofern sich religiöse Rede auf metaempirische Gegenstände bezieht, besitzt sie keinen Bedeutungsgehalt, so dass überhaupt keine wahrheitsfähigen Geltungsansprüche zustande kommen. Folglich erübrigt sich die Frage, ob religiöse Geltungsansprüche rationalerweise vertreten werden können oder nicht. Wird nämlich überhaupt nichts Sinnvolles behauptet, so kann man sich die Frage ersparen, ob dies rationalerweise geschieht.

Der Schlüssel zum Verständnis von Ayers These ist bekanntlich das empiristische Verifikationskriterium der Bedeutung. Nach Ayers Version dieses Kriteriums ist eine Aussage nur dann sinnvoll bzw. wahrheitsfähig, wenn sie sich prinzipiell durch Beobachtungen bewahrheiten oder widerlegen lässt, d.h. wenn Beobachtungen spezifizierbar sind, die für oder gegen die jeweilige Behauptung sprechen. Bei theologischen und metaphysischen Aussagen soll dies nicht möglich sein. Folglich werden sie als sinnlos bezeichnet. Im Anschluss an Ayers Kritik eröffnen sich folgende religionsphilosophische Alternativen zum Verständnis religiöser Rede:

1. Man kann das empiristische Sinnkriterium samt seinen thelogiekritischen Konsequenzen akzeptieren. Dann muss man für die religiöse Rede eine andere Funktion bzw. eine andere Art von Geltungsanspruch suchen, und zwar eine solche, die nichts mit wahr/falsch im üblichen Sinn zu tun hat. Andeutungen in diese Richtung hatte bereits Rudolf Carnap gemacht.⁴² Metaphysische und theologische Aussagen werden demnach nicht mehr als wahrheitsfähige Tatsachenbehauptungen behandelt, sondern als Ausdruck von subjektiven Gefühlen, Einstellungen, Wertungen usw.
2. Man kann das Sinnkriterium akzeptieren, aber seine thelogiekritischen Konsequenzen ablehnen. Dann muss man zeigen, dass und vor allem wie religiöse Rede dieses Kriterium erfüllen kann, d.h. man muss Erfahrungen benennen, die über die Wahrheit oder Falschheit religiöser Behauptungen entscheiden. John Hick hat dies mit seiner These der eschatologischen Verifikation versucht.⁴³ Die Pointe dieser These besagt, dass es zwar keine innerweltliche Möglichkeit zur

41 Vgl. Laube, Martin, Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert, Berlin/New York 1999, 69.

42 Vgl. Carnap, Rudolf, The Elimination of Metaphysics Through Logical Analysis of Language, in: Ayer, Alfred J. (Hg.), Logical Positivism, Westport 1978, 78f.

43 Vgl. z.B. Hick, John, Theology and Verification, in: Theology Today 17 (1960) 21–31.

Verifikation/Falsifikation der theistischen Hypothese gibt, wohl aber eine postmortale, und dass dies ausreicht, an der Wahrheitsfähigkeit religiöser Rede von Gott festzuhalten.

3. Man kann schon das Kriterium ablehnen, weil Wahrheitsfähigkeit nichts mit empirischer Verifizierbarkeit zu tun habe. Diese anti-verifikationistische Bedeutungstheorie geht davon aus, dass die Bedeutung metaphysischer und religiöser Aussagen nicht davon abhängt, ob sich die entsprechenden Behauptungen empirisch verifizieren oder falsifizieren lassen.⁴⁴ Folglich stehen nicht mehr Fragen der Bedeutung religiöser Rede im Vordergrund, sondern das Problem ihrer Rationalität.

Grob gesprochen zeichnete sich in den letzten Jahrzehnten eine Schwerpunktverlagerung ab: weg von der Frage nach der *Bedeutung* religiöser Rede und hin zur Frage nach ihrer *Rationalität*. Beide dürften die Schlüsselfragen analytischer Religionsphilosophie sein. Die theologische Relevanz beider Fragestellungen kann gar nicht überschätzt werden. Theologische Reflexion muss ein Interesse daran haben, welche *Bedeutung* der Rede von Gott zukommt: Was tun wir, wenn wir von Gott reden? Die theologische Reflexion muss ebenso ein Interesse an der Frage haben, ob sich die Rede von Gott rational rechtfertigen lässt oder nicht: Sind wir in unserem Reden von Gott irgendwelchen rationalen Kriterien oder Standards verpflichtet? Wo wenigstens eines dieser beiden Interessen vorhanden ist, wäre die theologische Reflexion gut beraten, den analytischen Diskussionsstand zumindest zur Kenntnis zu nehmen. Wo keines dieser beiden Interessen vorhanden ist, fragt man sich, inwiefern es sich dabei noch um Theologie handeln kann.

4. Die Frage nach der Bedeutung religiöser Rede

Der folgende Überblick über den Diskussionsstand analytischer Religionsphilosophie soll die möglichen Positionen idealtypisch schematisieren. Wie immer ist die Wirklichkeit auch in diesem Fall wesentlich komplexer, vielschichtiger und uneinheitlicher als alle Klassifizierungsversuche. Stark vereinfacht lassen sich im analytischen Lager hinsichtlich der Bedeutungsthematik zwei Positionen ausmachen: eine *realistische* und eine *anti-realistische* Fraktion.

Realismus – häufig auch als „metaphysischer“ Realismus bezeichnet – besagt in etwa Folgendes: Die Wirklichkeit bzw. die Gegenstände existieren unabhängig von unserem Sprechen oder Denken über sie. Folglich besitzen (syntheti-

44 So z.B. Plantinga, Alvin, *Prologue. Advice to Christian Philosophers*, in: Beaty, Michael D. (Hg.), *Christian Theism and the Problems of Philosophy*, Notre Dame/London 1990, 20f.

sche) Aussagen einen Wahrheitswert, der grundsätzlich unabhängig davon ist, ob wir diesen auch feststellen können. D.h. synthetische Aussagen sind wahr oder falsch aufgrund einer Realität, die unabhängig von unserem Denken und Sprechen existiert.⁴⁵

In realistischer Perspektive ginge es in der Rede von Gott darum, eine von unserem Sprechen und Erkennen prinzipiell unabhängige göttliche Wirklichkeit zur Sprache zu bringen. Aussagen über Gott wären dann wahr, wenn Gott existiert und wenn er so existiert, wie dies jeweils behauptet wird, und sie wären dann falsch, wenn er nicht existiert bzw. nicht in der behaupteten Weise existiert. In dieser Hinsicht wären religiöse Aussagen mit wissenschaftlichen Aussagen vergleichbar, insofern es in beiden Fällen um die Entdeckung bzw. das Zur-Sprache-Bringen einer von uns unabhängigen Wirklichkeit geht, die den Maßstab für die Wahrheit/Falschheit unserer Aussagen liefert.⁴⁶ Daraus folgt: Wahrheit kann nicht mit Verifizierbarkeit in eins fallen. Deshalb kann die Frage nach der Wahrheit einer Aussage auch nicht mit der Frage nach ihrer Bedeutung vermenget werden. Denn die Bedeutung sprachlicher Ausdrücke hängt von unserem Sprachgebrauch, die Wahrheit von Aussagen hängt jedoch von den Tatsachen ab. Die Frage, ob die Verifizierbarkeit einer Aussage eine Voraussetzung dafür ist, dass sie überhaupt eine wahrheitsfähige Bedeutung haben kann, ist nach wie vor umstritten – nicht gelöst, sondern eher vertagt. Es könnte sein, dass ein Satz für einen Sprecher nur dann einen Sinn hat, wenn er in etwa eine Ahnung davon hat, welche möglichen Beobachtungen den Satz bestätigen oder wahr machen würden. Sobald aber die Wahrheit oder Wahrheitsfähigkeit eines Satzes von der faktischen Erfüllbarkeit dieser Bedingung abhängig gemacht wird, zieht dies unweigerlich anti-realistische Konsequenzen nach sich.

Aus anti-realistischer Perspektive⁴⁷ geht es religiösen Sprechern nicht um derartige Geltungsansprüche, genauer gesagt: Es sollte ihnen nicht darum gehen. Anti-Realisten behaupten, es sei nicht Sinn und Ziel religiöser Rede, eine vom Sprecher, seiner Lebensform oder seinem Lebensvollzug unabhängige Realität zu beschreiben. Religiöse Rede habe andere Funktionen. Diese Funktionen sind eher subjektgeladen als tatsachenorientiert, eher vergleichbar mit ästhetischer oder ethischer Rede als mit wissenschaftlicher. In anti-realistischer Perspektive werden die religiösen Wahrheiten nicht entdeckt, sondern in gewisser Weise

45 Vgl. dazu kritisch Dummett, Michael, *Truth and Other Enigmas*, Cambridge 1978, 145f.

46 Dies gilt natürlich nur unter der Bedingung, dass auch wissenschaftliche Aussagen realistisch interpretiert werden. Zur Diskussion vgl. die Beiträge in Alston, William (Hg.), *Realism and Antirealism*, Ithaca/London 2002.

47 Zur Diskussion vgl. Herrmann, Eberhard, *Religion, Reality, and a Good Life*, Tübingen 2004, 82–115. Vgl. auch Runzo, Joseph (Hg.), *Is God Real?*, London 1993; Byrne, Peter, *God and Realism*, Aldershot 2003.

„gemacht“. Der Satz „Gott existiert“ ist nicht deshalb wahr, weil das Wort „Gott“ auf ein transzendentes Wesen verweist, sondern deshalb, weil dieser Satz „innerhalb der gläubigen Gemeinde benutzt wird und einen Zweck erfüllt“. Der Ausdruck „Gott“ spielt eine zentrale Rolle innerhalb der religiösen bzw. theistischen Lebensform, die in sich wertvoll ist. Deren Wert hängt aber nicht davon ab, ob ein davon unabhängiges Wesen existiert. Aus anti-realistischer Perspektive lässt sich dann sinnvollerweise behaupten: „Für den Gläubigen existiert Gott, nicht aber für den Nichtgläubigen.“⁴⁸ Aus realistischer Sicht ist dieser Satz schlicht und ergreifend Unfug.

Das eigentliche Problem, das in der Diskussion zwischen Realisten und Anti-Realisten zur Debatte steht, dürfte nicht die Frage sein, wie religiöse Sprecher ihre Rede verstehen. Dahinter steht eher das bereits von Ayer aufgeworfene Problem, wie es möglich sein soll, sich mit sprachlichen Ausdrücken auf eine metaempirische transzendente Realität zu beziehen. In gewisser Weise treten Anti-Realisten in die Fußstapfen von Ayers Kritik, erweisen sich aber als wesentlich phantasievoller, wenn es darum geht, der religiösen Rede einen nicht-realistisch interpretierten Sinn zuzuschreiben.

Für das Verständnis analytischer Religionsphilosophie ist wichtig, dass sie weder mit einer dieser beiden Positionen noch mit irgendeiner Mischform identifiziert werden kann. Als solche ist analytische (Religions-)Philosophie weder realistisch noch anti-realistisch. Kennzeichnend ist eher die Tatsache, dass die Realismus-Debatte auf der philosophischen Tagesordnung steht.

5. Die Frage nach der Rationalität religiöser Aussagen

Die Rationalitätsthematik ist eng mit der Bedeutungsthematik verschlungen. Realisten neigen in der Regel dazu, universale Rationalitätsstandards auf religiöse Aussagen anzuwenden, wobei es sich üblicherweise um die in den Wissenschaften verwendeten Kriterien handelt. Anti-Realisten neigen dazu, kontextspezifische bzw. sprachspielinterne Kriterien zu veranschlagen und eine Rechtfertigungspflicht nach wissenschaftsspezifischen oder universalen Spielregeln abzulehnen.

Ein typischer Vertreter der realistischen Position ist Richard Swinburne.⁴⁹ Für Swinburne haben sich wissenschaftliche Hypothesen als objektiv wahrscheinlich auszuweisen, um unsere rationale Zustimmung zu verdienen. Eine wissenschaftliche Hypothese wird dann rationalerweise akzeptiert, wenn ihr

48 Vardy, Peter, *Das Gottesrätsel*, München 1997, 55. Vardy bezieht sich auf Moore, Gareth, *Believing in God*, Edinburgh 1988.

49 Vgl. dazu vor allem Swinburne, Richard, *Die Existenz Gottes*, Stuttgart 1987.

Wahrscheinlichkeitsgrad größer ist als derjenige konkurrierender Alternativen. Der Aufweis der höheren Wahrscheinlichkeit erfolgt mittels einer induktiven Rechtfertigung. Im Einzelnen bemisst sich der Wahrscheinlichkeitsgrad einer Hypothese anhand ihres Erklärungswerts und ihrer Ausgangswahrscheinlichkeit. Swinburne geht nun davon aus, (1) dass die Rationalität des Glaubens an Gott, also der theistischen Hypothese, ebenfalls nach diesen Kriterien zu beurteilen ist, und (2) dass das Ergebnis positiv ausfällt, dass also die theistische Hypothese alles in allem wahrscheinlicher ist als die atheistische.

Swinburnes Position besagt, dass religiöse Behauptungen universalen Rationalitätsstandards unterliegen und dass sie rationalerweise vertreten werden können, wenn sie diese Standards erfüllen. Diese Standards hängen mit argumentativer Begründbarkeit zusammen, die bei Swinburne die Form eines induktiven Wahrscheinlichkeitskalküls annimmt. Andere Ansätze koppeln den Rationalitätsbegriff vom Begründungsbegriff ab. Rationalität hängt demzufolge nicht mehr mit der Einlösung einer Beweispflicht zusammen. In diese Richtung gehen die Überlegungen der sog. reformierten Epistemologie, wie sie von Alvin Plantinga⁵⁰, Nicholas Wolterstorff⁵¹ und anderen propagiert wird. Deren Vertreter kritisieren die Auffassung, wonach es nur rational sein kann, eine Überzeugung zu akzeptieren, wenn und sofern dafür entsprechende Beweise vorliegen. Dieses Rationalitätsverständnis wird als evidentialistisch bezeichnet, weil es die Rechtmäßigkeit des Überzeugtseins von den Evidenzen bzw. Beweisen für die jeweilige Überzeugung abhängig macht.⁵²

Plantinga charakterisiert das traditionelle Rationalitätsverständnis auch als *foundationalism*. Der *foundationalism* charakterisiere einige Überzeugungen als *properly basic*, d.h. die betreffenden Aussagen sind nicht durch Rekurs auf andere Aussagen zu begründen. Jede Aussage, die nicht *properly basic* ist, sei allerdings durch einen solchen Rekurs zu rechtfertigen. Plantinga hält den *foundationalism* vor allem deshalb für unhaltbar, weil sich eine Begründung der Auswahlkriterien, nach denen Überzeugungen als *properly basic* einzustufen sind, nicht überzeugend durchführen lasse. In diesem Zusammenhang bestreitet er die Beweispflicht für die theistische Hypothese und plädiert dafür, diese als *properly basic* gelten zu lassen, wodurch sich natürlich das Problem ergibt, ob sich dann nicht jede beliebige Überzeugung als *properly basic* einstufen lasse, was auf ei-

50 Vgl. dazu z.B. Plantinga, Alvin, Reason and Belief, in: Plantinga, Alvin/Wolterstorff, Nicholas (Hg.), *Faith and Rationality*. Reason and Belief in God, Notre Dame/London 1983, 16-93.

51 Vgl. dazu Wolterstorff, Nicholas, Can Belief in God Be Rational if it Has no Foundations?, in: *Faith and Rationality*, 135-186.

52 Vgl. dazu Conee, Earl/Feldman, Richard (Hg.), *Evidentialism. Essays in Epistemology*, Oxford 2004.

nen Irrationalismus hinausliefe.⁵³ Dieses Problem versuchte er zunächst durch den Hinweis auf bestimmte religiöse Erfahrungen zu lösen. Darin zeigt sich eine gewisse Nähe zur Position von John Hick, der ebenfalls eine Beweisspflicht ablehnt und auf religiöse Erfahrung rekurriert.⁵⁴ In späteren Veröffentlichungen hat Plantinga eine Theorie entwickelt, die um den Begriff „warrant“ kreist.⁵⁵ Die Rationalität von Überzeugungen hängt danach entscheidend von der Verlässlichkeit ihres Zustandekommens ab.⁵⁶

Die angedeuteten Ansätze halten offenbar an einem *universalen* Rationalitätsverständnis fest, wie unterschiedlich dieses auch immer konzipiert sein mag. Sie gehen außerdem davon aus, dass sich christliche Überzeugungen dieser Rationalitätsforderung bzw. Rechtfertigungspflicht nicht entziehen können. Vor allem aber unterstreichen sie selbstbewusst, dass christliche Überzeugungen diesen Kriterien genügen, wodurch dem im akademischen Umfeld verbreiteten Vorurteil entgegengetreten werden soll, dass es sich beim christlichen Glauben

- 53 Vgl. Plantinga, Alvin, Ist der Glaube an Gott berechtigterweise basal?, in: Jäger, Christoph (Hg.), *Analytische Religionsphilosophie*, Paderborn 1998, 326: „Wenn der Glaube an Gott berechtigterweise basal ist, warum kann dann nicht *einfach jede* Überzeugung berechtigterweise basal sein? Könnten wir dasselbe über jede bizarre Verirrung sagen, die wir uns vorstellen können? Was ist mit Voodoo oder Astrologie? Was ist mit der Überzeugung, dass der Weihnachtsmann jede Weihnachten zurückkehrt? Könnte ich *das* berechtigterweise als basal betrachten? Und wenn ich es nicht kann, warum kann ich dann den Glauben an Gott berechtigterweise als basal betrachten?“
- 54 Vgl. dazu Hick, John, *Religion. Die menschlichen Antworten auf die Frage nach Leben und Tod*, München 1989, 235–241. Den bislang elaboriertesten erfahrungsorientierten Ansatz hat William Alston entwickelt: *Perceiving God. The Epistemology of Religious Knowledge*, Ithaca/London 1991.
- 55 Vgl. dazu vor allem Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, Oxford/New York 2000.
- 56 Eine Überzeugung ist unter folgenden Bedingungen gerechtfertigt bzw. *warranted*: S weiß p, (1) wenn die Überzeugung, dass p, in S durch kognitive Fähigkeiten produziert wurde, die richtig funktionieren, (2) wenn die kognitive Umgebung, in der p produziert wurde, diesen Fähigkeiten entspricht, (3) wenn der Zweck des Moduls der kognitiven Fähigkeit, die die fragliche Überzeugung produziert, darin besteht, wahre Überzeugungen zu produzieren, (4) wenn die objektive Wahrscheinlichkeit hoch ist, dass eine Überzeugung, die unter diesen Bedingungen produziert wurde, wahr ist. Vgl. Plantinga, Alvin, *A Defense of Religious Exclusivism*, in: Pojman, Louis P. (Hg.), *Philosophy of Religion*, Belmont 1998, 529. – Zur kritischen Diskussion vgl. u.a. Schärtl, Thomas, *Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens*, Kevelaer 2004, 65f; Löffler, Winfried, *Externalistische Erkenntnistheorie oder theologische Anthropologie?*, in: Nagl, Ludwig (Hg.), *Religion nach der Religionskritik*, Wien 2003, 123–147.

um eine in intellektueller Hinsicht inferiore, bemitleidenswerte oder überholte Position handelt.⁵⁷

Andere Positionen geben den Begriff einer universal anwendbaren Kri- teriologie auf, um stattdessen ausschließlich kontextspezifische oder sprachspielre- lative Kriterien zu postulieren. Diese gelten dann eben nur für einen bestimmten Bereich, wie z.B. die religiöse Praxis, und unterscheiden sich von den Standards anderer Bereiche, wie etwa dem wissenschaftlichen. Prominente Vertreter dieser Position, wie z.B. Dewi Phillips, berufen sich häufig auf Wittgenstein als ihren Kronzeugen. Im Anschluss daran wird behauptet, die religiöse Lebensform habe ihre eigenen Regeln und die religiöse Sprache ihre eigene „Grammatik“. Aus diesem Grund könne man religiöse Überzeugungen nicht in distanzierter philo- sophischer Betrachtung kritisch überprüfen. Religiöse Überzeugungen sind eben keine wissenschaftlichen Hypothesen! Wer sie anhand wissenschaftlicher Standards überprüfe, der missverstehe Religion völlig. Er verzerre die Religion und verwechsle den religiösen Glauben mit Aberglauben.⁵⁸

Hält man an einer realistischen Intention und Interpretation religiöser Rede fest, so erweckt die Kontextualisierung bzw. Relativierung der Rationalitätsstan- dards den Eindruck, auf eine Abschaffung der Rationalitätsidee hinauszulaufen. Dieser Eindruck lässt sich jedenfalls nicht schon durch den Hinweis abweisen, dass im religiösen Vollzug irgendwelche Regeln am Werk sind. Irgendwie „re- gelgeleitet“ zu sein hat noch nichts mit Rationalität zu tun.⁵⁹ Auch dem religiös motivierten Massenselbstmord und Massenmord liegen üblicherweise gewisse Regeln zugrunde, weil man andere oder sich selbst nicht willkürlich, wahllos oder beliebig umbringen darf, sondern dabei bestimmte Vorschriften beachten muss, denen wiederum bestimmte Überzeugungen zugrunde liegen. Mit etwas Phantasie lässt sich für jede Lebensform eine angeblich kontextspezifische Ratio- nalität finden. Wenn aber nahezu alles als rational gelten kann, hätte man das Projekt der Rationalität verabschiedet.⁶⁰

57 Vgl. A. Plantinga, Prologue 18. Dass Plantinga ein solches Selbstbewusstsein an den Tag legt, dürfte mit ein Grund für den enormen Erfolg und Einfluss seiner Philosophie sein.

58 Diesen Vorwurf macht Phillips einem Großteil der analytischen Religionsphilosophen. Vgl. im Hinblick auf John Hick: Phillips, Dewi Z., Faith and Philosophical Enquiry, London 1970, 130f. Vgl. dazu auch ders., Belief, Change, and Forms of Life, Atlantic Highlands 1986, 52–78.

59 Vgl. dazu auch die Kritik von Nielsen, Kai, Wittgensteinian Fideism, in: Philosophy 42 (1967) 191–209.

60 Vgl. dazu ausführlicher Kreiner, Armin, Formen analytischer Rationalität, in: Kruck, Günther (Hg.), Gottesglaube – Gotteserfahrung – Gotteserkenntnis. Begründungsformen religiöser Erfahrung in der Gegenwart, Mainz 2003, 197–212.

Auch im Hinblick auf die Rationalitätsthematik ist festzuhalten, dass die analytische (Religions-)Philosophie nicht mit einer bestimmten Position identifiziert werden kann. Als solche ist sie weder rationalistisch noch fideistisch oder relativistisch.

6. Fazit

Die Bedeutung analytischer Philosophie für Religionsphilosophie und Theologie besteht unter anderem darin, auf zwei der zentralsten Fragen aufmerksam zu machen, nämlich auf die nach der *Bedeutung* und nach der *Rationalität* religiöser bzw. christlicher Rede. Und sie besteht außerdem darin, die möglichen Optionen samt den Argumenten pro und contra und samt den jeweiligen Konsequenzen zu verdeutlichen.

Im Anschluss an dieses Fazit stellt sich die Frage, ob man unbedingt die analytische Philosophie braucht, um sich der Relevanz dieser und verwandter Fragestellungen bewusst zu werden. Darüber hinaus ließe sich natürlich noch genereller fragen, ob es nicht weit wichtigere Probleme gibt. Ich halte die genannten Probleme für wichtig genug, um ihnen unsere Aufmerksamkeit zu widmen. Probleme, die in gewisser Hinsicht wichtiger erscheinen, lassen sich immer finden. Wer mit der größeren Wichtigkeit argumentiert, wird möglicherweise nichts finden können, was sein Interesse verdient und auf längere Sicht fesseln kann. Ob man bei der Diskussion dieser Probleme die analytische Philosophie braucht, hängt von verschiedenen Faktoren ab. Einige fasziniert auch hierzu-lande die Klarheit und Verständlichkeit der Gedanken sowie die Transparenz der Argumente. Andere erkennen darin etwas anderes, das eher in Richtung Platitude geht. Sie vermissen den gewohnten Tiefsinn und Tiefgang deutscher oder kontinentaleuropäischer Tradition, wovon sich analytische Philosophen häufig ziemlich unbeeindruckt zeigen und worauf sie bisweilen nur mit Kopfschütteln und Unverständnis reagieren.

Es ist hier nicht der Ort für einen Metadiskurs über die Frage, wie die analytische Philosophie im Vergleich zu alternativen philosophischen Schulen, Strömungen oder Methoden abschneidet⁶¹ und welche davon aus theologischer Perspektive den Vorzug verdient, ganz abgesehen davon, dass der Sinn eines

61 Vielfach hat es sich eingebürgert, diese alternativen Strömungen unter dem Schlagwort „kontinentale“ Philosophie zu subsumieren. Vgl. dazu R. Campbell, *The Covert Metaphysics* 341: „it is also a fact that in various places around the world, intense political struggles broke out, especially in academia, between groups thus labelled – struggles over academic appointments, course contents, conference topics, and intellectual respectability.“

solchen Unterfangens mehr als zweifelhaft erscheint. Die analytische Weise des Philosophierens dient – wie jede andere auch – bestimmten Interessen und Zwecken. „Philosophy is in large part a clarification, systematization, articulation, relating and deepening of pre-philosophical opinion.“⁶² Wem etwas am „Klarwerden“ der eigenen Glaubensüberzeugungen liegt, sei die Beschäftigung mit analytischer Philosophie empfohlen. Befürchtungen, dadurch in den Sog einer einseitigen – sei es naturalistischen, rationalistischen, relativistischen, fideistischen, evangelikalischen oder revisionistischen – Strömung zu geraten, sind völlig unbegründet, und zwar nicht zuletzt deshalb, weil man aufgrund der analytischen Klarheit in der Regel sofort merkt, woran man ist, und weil man relativ schnell den entsprechenden Gegenargumenten begegnet. Wer ihnen nicht begegnet, dem dürfte die zentrale Einsicht jeder guten Philosophie entgangen sein – die Einsicht, dass man beim Philosophieren nie an ein Ende kommt.