

Sprachanalytische Religionskritik und das Erzählen von Gott *

Hans Zirker

1. Zum Gewicht der sprachanalytischen Religionskritik

Aus welchem Grund, so mag man sich fragen, soll das Erzählen von Gott gerade auf diejenige Religionskritik bezogen werden, die sprachanalytisch ansetzt? Gibt es doch auch vieles von anderen Positionen her, das den Texten des Glaubens Verlegenheit bereitet. Außerdem ist Sprachanalyse keine so einheitliche und unangefochtene Größe, dass sie das Gewicht eines unausweichlichen wissenschaftlichen Konsenses für sich auf die Waagschale legen könnte. Auf ihren logisch-empiristischen Wegen ist sie ihren eigenen Prinzipien aufgesessen und konnte keine eindeutigen Kriterien für die Verifikation sinnvoller Sprache gewinnen; im anderen Extrem hat sich Sprachanalyse mit der bloßen Registrierung von „*Sprachspielen*“ beschieden und damit den kritischen Impetus verloren. Das Spektrum der Ansätze, Methoden und Maßstäbe ist verwirrend breit.¹

Und doch wurde hier ein für unsere gesellschaftliche Situation von Religion entscheidender Tatbestand so scharf gesehen und als Misslichkeit formuliert wie nirgends sonst in den anderen Ausformungen neuzeitlicher Religionskritik (auch wenn diese ihn durchweg ebenfalls vermerken): Religion ist weithin nur noch in der Gestalt von Sonderbewusstsein möglich, das sich einer vernünftigen Rechtfertigung zu entziehen scheint; religiöse Sprache ist Sondersprache, dem Universalitätsanspruch des Glaubens völlig entgegen; religiöse Äußerungen geben Musterbeispiele für mangelnde Mitteilungsfähigkeit ab. In der kritischsten Form lautet der sprachanalytische Vorwurf: Aussagen, in denen das Wort „Gott“ vorkommt, sind semantisch sinnlos, und alle zusätzlichen Erläuterungen, mit denen diese Sinnlosigkeit abgewehrt werden soll (Gott ist „transzendent“; Aussagen über Gott sind „analog“ zu verstehen; letztlich kann man von Gott nur in Negationen sprechen usw.), sind nur um so deutlichere Belege der Sinnlosigkeit.

Diese Einwände sind nicht schon damit zu erledigen, dass man darauf verweist, eine solche Kritik sei, wie schon gesagt, selbst nicht in der Lage, ihre Kriterien allgemeingültig zu rechtfertigen. Es geht von ihr auf jeden Fall die Forderung aus, offenzulegen, wie man das Reden von Gott (darauf sei der Einfachheit halber das Problem religiöser Sprache hier zugespitzt) als verantwortbar und glaubwürdig ausgeben wolle. Deshalb möchte ich im

* Veröffentlichungen in: *Religionspädagogische Beiträge (RpB)* 10/1982, 148–160, und: *Willy Sanders / Klaus Wegenast (Hg.)*, *Erzählen für Kinder – Erzählen von Gott*, Stuttgart 1983, 33–43; für die Online-Publikation geringfügig geändert.

¹ Vgl. *Ingolf U. Dalferth (Hg.)*, *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974; ders., *Religiöse Rede von Gott*, München 1981; *Dallas M. High (Hg.)*, *Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einführung von H. Peukert*, Düsseldorf 1972; Heimo Hofmeister, *Wahrheit und Glaube: Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion*, Wien 1978; *Wolf-Dieter Just*, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart 1975; *James A. Martin*, *Philosophische Sprachprüfung der Theologie. Eine Einführung in den Dialog zwischen der analytischen Philosophie und der Theologie*, München 1974; *Joachim Track*, *Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Göttingen 1972.

Folgendes die sprachanalytische Religionskritik nicht an ihren eigenen Verlegenheiten messen, sondern an der Herausforderung, die sie für jede Sinn beanspruchende Rede, insbesondere für die religiöse, darstellt.² Ich halte mich darum auch an diejenigen Analysen religiöser Sprache, von denen am schärfsten Sinnbestreitung ausgeht; und ich verzichte auf den naheliegenden Versuch, diese immanent aufgrund ihrer eigenen Dilemmata abzuwehren.

2. „Gott“ zwischen Sinnlosigkeit und Fiktionalität

Weithin bekannt und in ihrer Einfachheit beeindruckend ist Rudolf Carnaps Feststellung, das Wort „Gott“ sei so einzuschätzen wie das Wort „babig“; denn wenn man versuche, eine Bedeutung auszumachen, finde man sich bald nicht mehr weiter. Auf die Frage: „Wie ist im konkreten Fall festzustellen, ob ein bestimmtes Ding babig ist oder nicht?“ müsse der Gefragte die Antwort schuldig bleiben, vielleicht mit der Feststellung, „es gebe keine empirischen Kennzeichen für die Babigkeit“, es sei „für den armseligen, endlichen Verstand des Menschen ein ewiges Geheimnis, welche Dinge babig sind und welche nicht“. Und wenn er darüber hinaus behaupten wollte, dass „er mit dem Wort ‚babig‘ doch etwas meine“, dann würden wir nicht mehr erfahren als „nur das psychologische Faktum, dass er irgendwelche Vorstellungen und Gefühle mit dem Wort verbindet. Aber eine Bedeutung bekommt das Wort hierdurch nicht.“³

Eine solche Kritik, die die beiden Wörter „Gott“ und „babig“ formal gleichsetzt, wird uns freilich beim ersten Anschein ihrerseits recht befremdlich und abwegig anmuten; ist doch das eine Wort – „babig“ – für jedermann offensichtlich und unmittelbar als sinnlos zu begreifen; während das andere – „Gott“ – unbestreitbar von hoher kultureller Bedeutung ist, für viele Menschen ein unverzichtbares Element ihres Lebens; und selbst diejenigen, die bestreiten, dass es einen Gott gebe, scheinen doch wenigstens schon zu wissen, wem sie dabei die Existenz absprechen.

Aber diesen naheliegenden Tatbestand hat auch Carnap gesehen. Im Unterschied zu mancher späteren Simplifizierung ging er keineswegs davon aus, dass das Wort „Gott“ grundsätzlich nicht sinnvoll sein könne;⁴ er räumte vielmehr ein, dass es unter bestimmten Umständen sehr wohl „eine klare Bedeutung“ habe, nämlich im „mythologischen Sprachgebrauch“: „Es werden mit diesem Wort ... zuweilen körperliche Wesen bezeichnet, die etwa auf dem Olymp, im Himmel oder in der Unterwelt thronen ... Zuweilen bezeichnet das Wort auch seelisch-geistige Wesen, die zwar keinen menschenartigen Körper haben,

² Vgl. auch *Hans Zirker*, Religionskritik, Düsseldorf ³1995 (auch verfügbar in „Duisburg-Essen Publications online“ [http:// duepublico.uni-essen.de/](http://duepublico.uni-essen.de/)), Kap. 6.

³ *Rudolf Carnap*, Überwindung der Metaphysik durch logische Sprache, in: Erkenntnis 2 (1932) 219–241, hier 223. Vgl. auch *Alfred Jules Ayer*, Sprache, Wahrheit und Logik, Stuttgart 1970 (- Reclam 7919–22; orig.: Language, Truth and Logic, revised edition, London 1946), 151–159; *Matthias Gatzemeier*, Theologie als Wissenschaft? Bd. 1: Die Sache der Theologie, Stuttgart-Bad Cannstadt 1974, 91–172: §3 Die Bedeutung der Frage nach Gott.

⁴ Vgl. dagegen *Max Bense*, Warum man Atheist sein muß, in: G. Szczesny (Hg.), Club Voltaire 1. Jahrbuch für kritische Aufklärung, München 1963 (Reinbek 1969). 66–71.

aber doch irgendwie in den Dingen oder Vorgängen der sichtbaren Welt sich zeigen und daher empirisch feststellbar sind.“⁵ Sinnlos werde das Wort erst dann, wenn es im „metaphysischen Sprachgebrauch“ die dingliche Anschaulichkeit abstreifen wolle und dann mit anderen Wörtern wie „Urgrund“, „das Absolute“, „das Unbedingte“ usw. gleichgesetzt werde. (Der heutige „theologische Sprachgebrauch“ sei demgegenüber seltsam unentschieden: „man schwankt zwischen jenen beiden Anwendungsarten hin und her“.⁶)

Wenn wir also fragen, warum Gläubige wie Ungläubige wenn sie von Gott sprechen gewöhnlich nicht nur so Unbestimmtes und semantisch Fragliches wie „das unsagbare Geheimnis“⁷ unseres Lebens, „das Woher meines Umgetriebenseins“⁸ o.ä. meinen, so stoßen wir (dem Hinweis von Carnap entsprechend) auf die biblischen Texte, in denen Gott viel deutlichere, konkretere, aussagbare Gestalt annimmt: Er erschafft im Garten Eden Adam, begegnet Abraham, wird von Mose auf dem Sinai angetroffen, schlägt den Pharao und sein Heer, spricht zu den Propheten usw. Innerhalb der religiösen Texte biblischer (aber auch anderer) Herkunft benennt „Gott“ also meistens einen einzelnen, identifizierbaren Akteur, dem bestimmte Handlungen zugeschrieben werden, der bestimmte Eigenschaften hat, an bestimmten Orten anzutreffen ist, bestimmte soziale Beziehungen eingeht usw.

Hier ist Gott – trotz aller Übermacht, räumlichen Überlegenheit, Unfixierbarkeit – ein ausgrenzbares, bestimmbares Element unserer Welt; er ist nie ganz jenseits ihrer Strukturen, also nie völlig transzendent. Hier zu sagen, „Gott“ wäre ein sinnloses Wort, ist schlechthin falsch. Als literarische Gestalt „gibt es ihn“ unbestreitbar, und man kann deshalb sinnvoll und exakt von ihm reden.

Aber: So „gibt es“ auch Rotkäppchen und Odysseus, nämlich als fiktive Gestalten aus fiktionalen Geschichten. Wir treffen sie innerhalb ihrer Textwelt an; sie werden uns dort zu Bekannten; doch wir rechnen deshalb nicht schon damit, dass sie uns auch in unserer eigenen Welt begegnen oder in ihr wirken. Sie in der Nachbarschaft zu „Gott“ anzusiedeln scheint ganz unangemessen zu sein.⁹ Trotzdem sei zunächst nach der Berechtigung dazu nachgegangen.

Wenn auch die Theologen oft Scheu davor haben, biblische Texte „mythologisch“ zu nennen (etwa weil ihnen eine Sprechweise wie die Carnaps oberflächlich und banal erscheint), so sagen sie doch alle, dass man in den gerade genannten Erzählungen¹⁰ eine „anthropomorphe“ Redeweise von Gott finde; dass man es hier nur mit „Vorstellungen“ von

⁵ Carnap (s. Anm. 3), 225f.

⁶ Ebd. 226.

⁷ Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens, Freiburg 1976, 61.

⁸ Herbert Braun, Die Problematik einer Theologie des Neuen Testaments in Gesammelte Studien zum Neuen Testament und seiner Umwelt, Tübingen ²1967, 325–341, hier 341.

⁹ Vgl. Hofmeister (s. Anm. 1), 96: „Das Selbstverständnis der Religionen stellt sich einer derartigen Gleichschaltung [von Gott und fiktiven Figuren, Zi.] entgegen.“ Ian M. Crombie (ebd. zitiert): „But the religious man will of course insist that this comparison in no way illuminates the nature of theological statements.“

¹⁰ Die theologische Bedeutung der Erzählungen für andere Textsorten und die Glaubensbegründung aus Erfahrung überhaupt bleibt hier unerörtert. Vgl. die kritische Würdigung des Programms „narrativer Theologie“ bei Josef Meyer zu Schlochtern, Glaube – Sprache – Erfahrung. Zur Begründungsfähigkeit der religiösen Überzeugung, Frankfurt a. M. 1978 (= Regensburger Studien zur Theologie 15).

Gott zu tun habe, Vorstellungen, die wir Menschen brauchen, um überhaupt Gott uns in unserer Sprache zu vergegenwärtigen.

Sobald man aber versuchen wollte, die „Vorstellungen“ von dem „eigentlich nicht aussagbaren Gott“ abzuheben, müsste man letztlich der sprachanalytischen Kritik Recht geben: Wenn wir die anthropomorphen Elemente tilgen, werden die zunächst gehaltvollen Texte um Gott zu löchrigen und dünnen Geweben. In seiner „Logik der Religion“ führt Joseph M. Bocheński deutlich vor, zu welchen Reduktionen man genötigt ist, wenn man mit Bezug auf die Analogie der religiösen Sprache vermeiden will, dass diese „Nonsens ergibt“: Von der Feststellung „Gott ist Vater“ bleibt dann nur noch übrig, dass wir uns Gott mit bestimmten „formalen Eigenschaften von Relationen“ denken können, in unserem Fall mit denjenigen, die dem Wort „Vater“ eigen sind, nämlich u. a. denen der Irreflexivität, Asymmetrie und Intransitivität.¹¹ Es ist aber (im Gegensatz zu Bocheński) nicht anzunehmen, dass eine solche logische Transformation der hermeneutische Weg ist, auf dem man der religiösen Sprache gerecht werden könnte. Hier findet man nicht den existentiell berührenden Gehalt, der mit der biblischen Sprache gegeben ist. (So haben „lieben“ und „hassen“ logisch dieselben relationalen Eigenschaften.) Näher liegt es, immer wieder darauf zu rekurrieren, „dass wir, um zu wissen, wer Gott ist, Geschichten über sein persönliches Handeln brauchen. ‚Handeln Gottes, hat nur im Rahmen von Geschichten einen Sinn.‘“¹² Damit aber kommt man um das „eigentliche Skandalon der ‚Narrativen Theologie‘“ nicht herum: dass der Glaube mit „der Kategorie der ‚Erfindung‘, der Fiktionalität“ zu tun hat.¹³

Wir stehen also weiterhin vor der Alternative: Entweder räumen wir den Nonsens ein, oder wir halten uns an die literarischen Gestaltungen, im Blick auf die wir unbestreitbar sinnvoll von Gott reden können, auch wenn zunächst nicht absehbar ist, wie man dann einen Wahrheitsanspruch behaupten will: denn Gott stand eben „in Wirklichkeit“ doch nicht, wie es erzählt wird, auf dem Sinai Mose gegenüber; er sprach doch nicht bei der Taufe Jesu aus den Wolken usw.

Offensichtlich geraten wir durch die Tatsache, dass wir „Gott“ zunächst nur als einen Akteur in Texten haben, vor drei mögliche Annahmen, die sich nicht miteinander vertragen:

1. „Gott“ bezeichnet eine Gestalt, die ausschließlich in Texten vorkommt, also schlechthin fiktiv ist. Dies muss die Position jedes konsequenten Atheismus sein – ob aber allein die seine, ist noch nicht ausgemacht.

2. Es gibt diesen Akteur auch vor und außerhalb unserer Rede. Dies ist die Annahme eines theistischen Glaubens. Doch verstrickt er sich in die Fragen, wie er sich anders als mit Hilfe von mythischen Texten einen semantischen Gehalt verleihen will und wie er für

¹¹ Joseph M. Bocheński, *Logik der Religion*, Paderborn ²1981 (orig.: *The Logic of Religion*, New York 1965), über „Analogie“: 101–103, 133–136, hier 103.

¹² Wim A. de Pater, *Der Sprechakt, seinen Glauben zu bekennen*, in: Heinrich Fries u. a., *Möglichkeiten des Redens über Gott*, Düsseldorf 1978, 31–56, hier 53f.

¹³ Erhardt Güttgemanns, *Die Funktion der Erzählung im Judentum als Frage an das christliche Verständnis der Evangelien*, in: *Linguistica biblica* 46/1979, 5–61, hier 43. Vgl. auch ebd. 37, Anm. 215: „Offenbar ist das Problem der Fiktionalität noch nicht bewältigt. Denn es ist absurd, nur den apokryphen Evangelien Fiktionalität zuzuschreiben, die ‚kanonischen‘ jedoch für ‚historisch‘ zu halten.“

diese mythischen Texte noch einen derart objektivierenden Wahrheitsanspruch aufrecht halten kann.

3. Eine Entscheidung über die beiden vorausgehenden Annahmen ist nicht möglich, und die Frage, ob es Gott nur als eine fiktive Gestalt innerhalb von fiktionalen Texten gebe oder auch substantiell vor und außerhalb solcher Rede, ist also sinnlos.

Angesichts des Widerspruchs dieser drei gegensätzlichen Annahmen werden wir wieder auf unsere Texte verwiesen: In ihnen hören wir von Gott; in ihnen sehen wir Gott handeln. Wo sonst? Wir haben einen deutlichen, aussagbaren, mitteilbaren Gott jedenfalls als einen Akteur in fiktionalen Geschichten, also als eine fiktive Gestalt. Es bleibt zu überlegen, ob wir auf dieser Grundlage zu theologisch verantwortbaren und zugleich über die Position des Glaubens hinaus mitteilbaren Differenzierungen finden.

3. Unterschiedliche Geschichten – unterschiedliche Ernsthaftigkeit

Die Aussage „Gott gibt es auf jeden Fall so (nämlich literarisch), wie es Rotkäppchen und Odysseus gibt“, mutet uns vielleicht fast blasphemisch an – obwohl sie sicher stimmt; aber sie unterschlägt noch Entscheidendes: Was liegt uns an den Geschichten von Rotkäppchen oder Odysseus, gemessen an denen von Gott? Aber selbst bei diesen machen wir vermutlich Unterschiede, auch bei den biblischen: Da gibt es welche, die uns stark betreffen, von denen wir nicht loskommen, die uns unverzichtbar erscheinen – und andere, die wir für überholt halten mögen, die uns vielleicht sogar anstößig sind. Jedenfalls ist damit, dass wir Geschichten als „fiktional“, „mythologisch“, „anthropomorph“ oder ähnlich qualifizieren, noch gar nicht ausgemacht, was sie uns gelten. Hier sind weitere Differenzierungen nötig, die primär nicht wissenschaftlich zu leisten sind.¹⁴ Keinesfalls sind Geschichten mit der Einschätzung als „fiktional“ theologisch schon abqualifiziert. Menschen können in ihnen vielleicht überzeugender als in exakten, wirklichkeits„getreuen“ Texten gesagt finden, wie es um sie steht: wie sie ihr Leben erfahren, zu welchem Tun sie sich aufgerufen und welche Hoffnungen sie sich eröffnet sehen. Sie legen mit diesen Texten ihre Welt aus, zugleich wissend, dass sie sich dabei auf eine metaphorische Sprache einlassen.¹⁵ Aber auch für diese Texte gibt es Prüfung und Verantwortung: Sie bewähren sich letztlich dann, wenn man mit ihnen leben und sterben kann; wenn man von ihnen nicht loskommt, weil sie Unbegriffenes begreiflich, Unbegreifliches annehmbar und aushaltbar erscheinen lassen.

Freilich ist diese Art der Textbewährung gegenüber sonstigen, intersubjektiv zuverlässigen Prüfungen von Aussagen dreifach benachteiligt:

¹⁴ Zu den hermeneutischen Voraussetzungen solcher „Verhandlung von Texten“ vgl. *Hans Zirker*, *Lesarten von Gott und Welt*, Düsseldorf 1979 (verfügbar über <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11684>), bes. 141ff.: Kap. 5; vgl. auch *Erzählungen und Überzeugungen im gemeinsamen Geschick. Ein Beitrag zur Hermeneutik »narrativer Theologie«*, in: Antonius H. J. Gunneweg / Henning Schröer [Hg.], *Standort und Bedeutung der Hermeneutik in der gegenwärtigen Theologie* (Bonner Akademische Reden 61), Bonn 1986, 77–100; verfügbar über: <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11010>

¹⁵ Vgl. hier vor allem *Paul Ricoeur / Eberhard Jüngel*, *Metapher*, Sonderheft *Evangelische Theologie* 1974.

1. Den fiktionalen religiösen Geschichten können zwar nicht-fiktionale Aussagen über unsere Welt entnommen werden (z.B. dem Schöpfungsbericht die Aussage, dass unsere Welt eine Ordnung erkennen lässt und dass sie nur als geordnete gut ist);¹⁶ aber es ist sehr fraglich, ob man ihrem Wahrheitsanspruch gerecht wird, wenn man sie auf derartige empirisch fassbare Sätze einschränkt und allen literarischen Überschuss nur noch ästhetisch (oder auch psychologisch usw.) würdigt. Es liegt näher, diese Geschichten als uneindeutige, aber dabei auch unauslotbare Metaphern¹⁷ zu sehen, denen das Vertrauen entgegengebracht wird, dass sich in ihnen bestimmte Aspekte unserer Realität besser und zuverlässiger erschließen als im scheinbar unmittelbaren empirischen Zugriff. Die metaphorischen Texte wären dann die nicht ersetzbare Form der erkennenden Aneignung unserer Wirklichkeit.¹⁸ Ihr Wahrheitswert wäre davon abhängig, ob wir feststellen können: So vermag ich die Welt, die menschliche Geschichte, mein Leben und das der Anderen richtig zu begreifen; so weiß ich, was ich zu tun habe und womit ich rechnen darf.

2. Die Geschichten mit Gott sind nicht nur insofern fiktional, als sie – durch in ihnen zur Sprache gebrachte Ereignisse und Akteure – von unserer empirischen Welt abweichen; sie geben sich vielmehr auch in fundamentalen Strukturen kontrafaktisch: Gegen alle Wahrscheinlichkeit werden Mächtige erniedrigt und Ohnmächtige erhöht; dürfen Weinende lachen, werden Hungernde gesättigt usw. In solcher Hinsicht ist grundsätzlich keine Verifikation an gegebenen Tatbeständen möglich, so dass wir etwa schlicht sagen könnten: Ja, so ist unsere Welt; wir erfahren sie so, dass wir uns uneingeschränkt in diesen – wenn auch fiktionalen – Texten wiederfinden. Wir sind ganz im Gegenteil immer genötigt zu sagen (wenn wir es überhaupt zu sagen vermögen): Im Grunde ... / letztlich ... / trotz allem dürfen wir unsere Welt so nehmen, obwohl sie sich uns zumeist doch ganz anders zeigt.¹⁹ Der religionskritische Vorwurf des „Opiums“ drängt sich auf; zugleich zwingt er zu fragen: Welche Erfahrungen rechtfertigen es, gegen die vorherrschenden Erfahrungen Texte zu stellen und ihnen sogar „Wahrheit“²⁰ zuzusprechen?

3. Die Texte des Glaubens können ihre Überzeugungs- und Verpflichtungskraft nur aus biographisch fassbaren Erfahrungen gewinnen. Diese sind zwar nie rein individuell, sondern sozial und geschichtlich vermittelt; aber dabei eben doch nicht menschheitlich-universal plausibel. Was hier „Erfahrung“ heißt, ist ein rational nie ganz rekonstruierbarer

¹⁶ Vgl. die Einschränkung des Wahrheitsanspruchs der Literatur auf die durch Interpretation dem Text zu entnehmenden „Thesen“ bei *Gottfried Gabriel*, *Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur*, Stuttgart-Bad Cannstatt 1975, bes. 86–99.

¹⁷ Vgl. *Hans Blumenberg*, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn 1960, 9ff. über „absolute Metaphern“ als „Übertragungen“, die sich nicht ins Eigentliche, in die Logizität zurückholen lassen“ (9), über die Metapher als „Modell in pragmatischer Funktion“ (10) – in Anlehnung an das Kantsche „Symbol“ (Kritik der Urteilskraft, §59).

¹⁸ Dies setzt freilich voraus, dass Wirklichkeit und Wahrheit in einem „produktiven Sinne“ (Blumenberg, ebd. 8) verstanden werden: nämlich als hergestellt im sprachlichen Zugriff der Menschen. Vgl. auch Ephrem-Josef Bucher, *Religiöse Erzählung und religiöse Erkenntnis. Erste Schritte zur Bestimmung des kognitiven Gehalts religiöser Texte*, Bonn 1978, 240–252: Wahrheit und Funktion (Interesse) des „mythischen Berichts“.

¹⁹ Vgl. *Bucher*, ebd. 253–277 über die Bedeutung der „Verheißung“ für die Redeform „religiöser Bericht“ und die ihm gegenüber geforderte Rezeptionshaltung „Glaube“.

²⁰ Vgl. ebd. 277–299: Die Funktion des „religiösen Berichts“ und die Frage der Wahrheit.

Komplex von Wahrnehmungen, Deutungen, Wertungen und sprachlichen Gestaltungen. Es ist deshalb verständlich, dass demgegenüber das Bedenken aufkommt, das religiöse Sprechen könne auf solcher Grundlage „beliebig“ und der Glaubensgehalt „durch Metaphernverwendung gänzlich ungreifbar werden“.²¹ Aber man übersieht bei solchen Vorwürfen, dass weder die Texte, in denen sich die religiösen Erfahrungen aussprechen, noch ihre vorherrschenden Interpretationen einfach willkürlich sind. Hier spielen Überzeugungen eine Rolle, die sich von bloß spielerischer Laune deutlich abheben, auch wenn die Gruppe derjenigen, die zur Übereinstimmung finden, recht begrenzt sein sollte.²²

Wenn man die drei genannten Nachteile religiöser Texte einräumt, heißt dies nicht, dass man deren Leistungsfähigkeit leugnet, sondern dass man sie richtig einschätzt.

Freilich liegt der Einwand nahe, dass man mit der globalen Qualifikation aller Gott-Geschichten (und von ihnen her weithin der Gott-Texte überhaupt) als „fiktional“ der sprachanalytischen Religionskritik gar zu weit und zu undifferenziert entgegenkomme. Was soll dieser Terminus noch leisten – so mag man entgegenhalten –, wenn er auf so Disparates wie das Märchen von Rotkäppchen, die epische Dichtung der Odyssee und die erzählerischen Glaubensbekenntnisse Israels von der Errettung aus Ägypten und dem Bundesschluss am Sinai angewandt wird? Aber demgegenüber sei daran erinnert, dass in anderen Zusammenhängen ähnlich weit gespannte Ordnungsbegriffe selbstverständlich benutzt werden und sich – trotz gelegentlicher theologischer Hemmungen – als hilfreich erweisen: z.B. der Begriff „Religion“, unter den sich ebenso archaische Kulte mit einer bunten Götterwelt und Menschenopfern wie asketisch geläuterte Mystik und bürgerlich funktionalisierte Kirchlichkeit fassen lassen. Der weit ausholende, aber dennoch gerechtfertigte begriffliche Zusammenschluss ermöglicht und verlangt gerade die nachfolgenden Differenzierungen.

4. Zwischen mythischer Welt und poetischem Spiel

Die Einsicht in den fiktionalen und dennoch ernsthaften, gar verbindlichen Charakter biblischer Geschichten gibt diesen eine eigenartige Zwischenstellung: Auf der einen Seite sehen wir die Möglichkeit, dass Mythen uneingeschränkt als Ordnungen der Wirklichkeit genommen werden, als unmittelbare und stabile Orientierung des Lebens, als erzählerischer Begriff der Wirklichkeit schlechthin und deshalb in alternativloser Geltung; auf der anderen Seite haben wir mannigfaltige literarische Produktionen aus freier Gestaltungslust poetischer Phantasie, der wechselnden Aufgeschlossenheit von Lesern und Hörern anheimgestellt, machtlos gegenüber dem Wandel gesellschaftlicher Anerkennungen. Zwischen beiden Seiten gibt es geistesgeschichtliche Fluktuationen.²³ Die biblischen Geschichten

²¹ Meyer zu Schlochtern (s. Anm. 10), 211. Vgl. auch aus religionskritischer Sicht Hans Albert, Traktat über kritische Vernunft, Tübingen ²1969, 113£ über die Beliebigkeit der Entmythologisierungsverfahren bzw. der jeweiligen Entmythologisierungsbeschränkungen.

²² De Pater (s. Anm. 12), 54: „Es sind keine willkürlichen Geschichten ..., denn es sind die Geschichten der großen christlichen Gemeinschaft, die eben diese Gemeinschaft geprägt haben, in der sie normativ sind: Diese ‚regula fidei‘ beugt der Gefahr der Subjektivismus der narrativen Theologie vor.“

²³ Vgl. Zirker, Lesarten von Gott und Welt (s. Anm. 14), 136–140: Problematisierte Verbindlichkeit.

können, wenn sie als fiktional begriffen werden, nicht mehr die uneingeschränkte Geltung und den unmittelbaren, fraglosen Wirklichkeitsbezug des naiv gelebten Mythos beanspruchen; aber sie haben mit ihm gemeinsam, dass sie weithin noch ernsthaft als orientierungskräftig und unauswechselbar angenommen werden – freilich im Bewusstsein, dass es sich um metaphorische Verarbeitungen von Befindlichkeiten handelt, um literarische gefasste Erfahrungen aus menschlicher Vorstellungskraft.²⁴

Allerdings bestimmen nicht die Texte von sich aus, welchen Punkt sie auf der Relevanzskala einnehmen. Grundsätzlich können sie jederzeit auf die Seite der stabilen mythischen Geltungen oder auf die andere Seite der Beliebigkeiten eines literarischen Markts geraten. Die zitierte sprachanalytische Kritik Carnaps verweist selbst schon darauf, dass die Frage nach dem Sinn der Rede von Gott nicht allein auf den Textbestand schauen kann, sondern die Rezeptionsvoraussetzungen mitberücksichtigen muss. Dementsprechend ist dann aber auch Carnaps Feststellung, dass die Theologie zwischen mythologischem Sinn und metaphysischer Sinnlosigkeit „hin- und herschwanke“, differenzierter zu fassen:

1. Der mythisch gegebene Sinn bleibt in der Reduktion auf den literarisch gewährten semantischen Gehalt auch in einer nichtmythischen Welt bestehen – freilich mit dem Charakter der Fiktion.

2. Auch eine literarische Fiktion kann dabei im Bewusstsein ihres metaphorischen Charakters als eine kognitive Aneignung der Wirklichkeit genommen werden. Dies wird im religiösen Glauben bzw. in der Theologie selbst dann noch für verantwortbar gehalten, wenn sich aus den Fiktionen kein eindeutiger und ein für allemal fixierter Aussagegehalt ausgrenzen lässt, sondern die zur Sprache gebrachte Wirklichkeit immer weitgehend eine Wirklichkeit im Bilde bleibt.

„Über die Welt hinauszugehen“, sagt Ludwig Wittgenstein 1929 in einer Vorlesungen mit dem Blick auf die Rede, „das heißt auch: über die sinnvolle Sprache hinaus“.²⁵ Diesem Satz könnte man theologisch zustimmen; aber er lässt leicht übersehen, dass wir „Welt“ nicht als Faktum haben, nie eindeutig, immer durch unsere Texte aufgebaut – manchmal die eine „Welt“ in Konkurrenz zu anderen.

5. Konsequenzen für den logischen Status des Wortes „Gott“

Sprachanalyse und Logik unterscheiden kategorematische und synkategorematische Ausdrücke (in anderer Terminologie: autosemantische und synsemantische). Im Unterschied zu den kategorematischen Ausdrücken, die für sich selbst Bedeutungsträger sind (z.B.

²⁴ Vgl. *Hans Zirker*, Jesus-Geschichten als phantastische Literatur, in: *der evangelische erzieher* 35, 1983, 228–243; verfügbar über <http://duepublico.uni-duisburg-essen.de/servlets/DocumentServlet?id=11062>. – Nach *Blumenberg* (s. Anm. 17), 84, besteht zwischen Mythos und „absoluter Metapher folgender Unterschied. „der Mythos trägt die Sanktion seiner uralt-unergründbaren Herkunft, seiner göttlichen oder inspirativen Verbürgtheit, während die Metapher durchaus als Fiktion auftreten darf und sich nur dadurch auszuweisen hat, dass sie eine Möglichkeit des Verstehens ablesbar macht.“ Vgl. auch *John May*, Was sagen „Glaubensaussagen“ aus?, in: *Linguistica Biblica* 39/1976, 5–36, bes. 25ff. über die symbolische Funktion religiöser Sprache, die nie deskriptiv, wohl aber kognitiv sein könne.

²⁵ *Ludwig Wittgenstein*, A Lecture on Ethics, in: *Philosophical Review* 74 (1965), 3–12, hier 11 (zitiert nach: *Hermann Schrödter*, *Analytische Religionsphilosophie*, Freiburg / München 1979, 70.)

„Haus“, „laufen“), bedeuten synkategorematische Ausdrücke für sich allein nichts, sondern tragen nur im Zeichengefüge eines Textes zu dessen Gesamtbedeutung bei (z.B. „und“, „kein“, „anders“). Diese Unterscheidung wird von verschiedenen Entwürfen einer religiösen Sprachtheorie aufgegriffen mit der These, man könne die analytischen Schwierigkeiten mit dem Wort „Gott“ vermeiden, wenn man es als einen synkategorematischen Ausdruck verstehe:²⁶ Es sei z.B. dazu geeignet, darauf hinzuweisen, dass in den jeweiligen Sätzen in einem besonderen christlichen Sinne von „Freiheit“ und „Zukunft“, von „Liebe“ und „Vertrauen auf die Erlangung des Friedens“ die Rede sei. Eine solche hermeneutische Annahme scheint jedoch weit von der faktischen religiösen Sprachpraxis entfernt. Im Anschluss an die vorausgehenden Ausführungen zur Fiktionalität von Gott-Geschichten ergibt sich eine differenziertere Möglichkeit: Innerhalb des literarisch aufgebauten Gefüges ist der Ausdruck „Gott“ kategorematisch zu verstehen: nämlich als Eigenname oder Prädikator für einen aus den Textstrukturen bestimmbar Akteur. Andererseits hat dieses Wort „Gott“, sobald man es aus seinen (fiktiven) Texten herausnimmt, keine semantisch bestimmbare Bedeutung mehr.²⁷ In dieser doppelten Hinsicht ist es also doch (in einem weiteren Sinne) ein synkategorematischer Ausdruck, nämlich angewiesen auf die sprachliche Umgebung, die ihm in den Gott-Geschichten zukommt. Der Glaube, der von Gott zu erzählen weiß, kann den sprachanalytischen Sinnlosigkeitsvorwurf zugleich anerkennen wie in seiner Geltung entscheidend begrenzen.

Es bleibt aber das Bedenken, ob die faktische Rezeption der Texte in den Glaubensgemeinschaften der theoretisch gerechtfertigten Lesart entspricht. Der harte Einwand lautet: „Es ist einfach nicht einzusehen, wie ein Selbstverständnis überzeugt gelebt werden kann, wenn es zu gleich als ‚Mythos‘ durchsichtig wird.“²⁸ Doch diese Behauptung hätte, träfe sie so undifferenziert zu, ihrerseits eine gefährliche Konsequenz: Man geriete durch sie vor die Alternative, Gott entweder „als außersprachlich denkbare ‚Objekt‘ oder als subjektive ‚Vorstellung““ zu begreifen.²⁹ Sinn ginge dabei allemal verloren: im einen Fall der semantische, im anderen der lebensweltlich ernste oder auch beides zusammen. Demgegenüber scheint der Rekurs auf die in fiktionalen Erzählungen grundlegende Rede von Gott als eher verantwortbar.

²⁶ Vgl. *Friedrich Kambartel*, Theo-logisches. Definitivische Vorschläge zu einigen Grundtermini im Zusammenhang christlicher Rede von Gott, in: *Zeitschrift f. ev. Ethik* 15 (1971) 32–35; Franz Schupp, *Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie*, Freiburg 1974, 141–151: Thesen zu einer Theorie der Theologie. 1. Analytik.

²⁷ Vgl. Erhardt Güttgemanns, *Sensus historicus und sensus plenior, oder über „historische“ und „linguistische“ Methode*, in: *Linguistica Biblica* 43/1978, 75–112, hier 110: „dass das mit dem Term ‚Gott‘ sprachlich Dargestellte ebenfalls nur innerhalb der Sprache als Aussagbares und Verstehbares ‚gegeben‘ ist: einen ohne konkrete Rede ‚gegebenen‘ Gott ‚gibt es‘ nicht.“

²⁸ Meyer zu Schlochtern (s. Anm. 10), 234.

²⁹ Güttgemanns, *Sensus historicus und sensus plenior* (s. Anm. 27), 110.