


Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft
Einbandabbildung: William Blake (1757–1827): Elohim Creating Adam (1795)

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese
Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem
und alterungsbeständigem Papier  ISO 9706

© 2016 mentis Verlag GmbH
Eisenbahnstraße 11, 48143 Münster, Germany
www.mentis.de

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich
geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zulässigen Fällen ist ohne vorherige
Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany
Einbandgestaltung: Anna Braungart, Tübingen
Wissenschaftlicher Satz: satz&sonders GmbH, Münster (www.satzundsonders.de)
Druck: AZ Druck und Datentechnik GmbH, Kempten
ISBN 978-3-95743-057-1 (Print)
ISBN 978-3-95743-874-4 (E-Book)

INHALTSVERZEICHNIS

Einleitung	7
I. TRANSZENDENZ UND GRENZEN	
<i>Pirmin Stekeler-Weithofer</i>	
DIE TRANSZENDENZ DER WAHRHEIT UND DER GOTT DES ALLGEMEINEN BLICKS	11
<i>Thomas Rentsch</i>	
DIE UNIVERSALITÄT DER TRANSZENDENZ – Systematische Bemerkungen	39
<i>Rudolf Langthaler</i>	
RELIGIONSPHILOSOPHISCHE »GRENZREFLEXIONEN« BEI KANT UND EIN AUSBLICK AUF DEN SPÄTEN SCHELLING	51
II. NEGATIVE THEOLOGIE UND DER STATUS DER SPRACHE	
<i>Dirk Westerkamp</i>	
KLEINE ANOETIK RELIGIÖSER SPRACHSPIELE	93
<i>Hilmar Schmiedl-Neuburg</i>	
NEGATIVE THEOLOGIE BEI ADORNO, DERRIDA, WITTGENSTEIN UND HEIDEGGER	109
<i>Amber L. Griffioen</i>	
PROLEGOMENA ZU EINER JEDEN KÜNFTIGEN »(NICHT-)METAPHYSIK« DER RELIGION – (Anti-)Realismus, (Non-)Kognitivismus und die religiöse Imagination	127

Hans Julius Schneider

RELIGIÖSE UND NICHT-RELIGIÖSE SPRACHSPIELE – Grenzen und Grenzüberschreitungen	149
---	-----

III. THEISMUS UND RATIONALITÄT

Holm Tetens

EINE VERTEIDIGUNG DER RATIONALEN THEOLOGIE	167
--	-----

Henning Tegtmeier

RELIGION, TRANSZENDENZ, THEISMUS – Einwände gegen rein immanente Rekonstruktionen religiösen Glaubens und religiöser Rede	177
---	-----

Silvia Jonas

MATHEMATISCHER UND RELIGIÖSER GLAUBE	195
--	-----

IV. DEKONSTRUKTION UND NICHT-METAPHYSISCHES DENKEN

Rico Gutschmidt

GLAUBE ALS HALTUNG – Gelassenheit und grundloses Vertrauen beim späten Heidegger	217
---	-----

Hartmut von Sass

DIE SINNE DER ANBETUNG – Jean-Luc Nancy und die Dekonstruktionen des Christentums	233
--	-----

Karlheinz Ruhstorfer

DIE GRENZEN DES UNBEGRENZBAREN – Ein theo-logischer Aufbruch	251
---	-----

Amber L. Griffioen

PROLEGOMENA ZU EINER JEDEN KÜNFTIGEN »(NICHT-)METAPHYSIK« DER RELIGION

*(Anti-)Realismus, (Non-)Kognitivismus
und die religiöse Imagination*

1. Einleitung

»Gott ohne Theismus«: Was könnte damit gemeint sein? Freilich ist es denkbar, dass es einen Gott hätte geben können, ohne dass irgendwelche theistischen Glaubenssysteme bzw. Lebensformen, die sich auf diesen Gott beziehen, je entstanden wären – aber da es der Fall ist, dass sich Theismen tatsächlich entwickelt haben, wird wohl etwas anderes damit gemeint sein. Eine weitere Interpretation besagt, dass bestimmte Theismen (oder sogar der Theismus als solcher) aus gewissen Gründen die »Gastfreundschaft« der Religion überstrapaziert haben und somit ersetzt bzw. verworfen werden sollten. Sie fragt also nach der Möglichkeit eines Gottesverständnis, das über den (oder zumindest eine Art) Theismus, wie wir ihn heute kennen, hinausgeht. Diese Interpretation beruht allerdings meist auf der Intuition, der betreffende Theismus beziehe sich (unglücklicherweise) auf *nichts* – z. B. weil es überhaupt keinen Gott gebe (Atheismus), weil der Gott jenes Theismus (bzw. jener Theismen) nicht der »richtige« Gott sei (Exklusivismus), oder weil das Göttliche alle Prädikate und Eigenschaftszuschreibungen übersteige (Apophatismus). In anderen Worten, die Frage nach der Möglichkeit von einem *Gott ohne Theismus* setzt die tatsächliche Existenz eines *Theismus ohne Gott*¹ voraus.

In den letzten Jahren haben sich viele Philosophen und Theologen mit dieser Möglichkeit beschäftigt. In diesem Sinne wird oft (manchmal auf Gedeih aber manchmal auch auf Verderb) nach der Möglichkeit einer Religion »ohne Metaphysik« gesucht.² Allerdings ist nicht ganz klar, was dieser Ausdruck wiederum zu bedeuten hat. Einerseits weist das Problem der »nichtmetaphysischen Religion« auf ontologische bzw. erkenntnistheoretische Fragen über den *Inhalt* der Religion hin. Insofern bezieht es sich auf die sog. *Realismusdebatte* in der Theologie – auf die Frage der eigentlichen Referenz der Termini der religiösen Rede und/oder unsere Fähigkeiten, diese Referenz zu

¹ Oder einen *Theismus ohne den »richtigen«/»wahren« Gott*.

² Vgl. u. a. Dalferth und Hunziker (2014); Marion (2013); Dworkin (2013).

bestimmen. Andererseits kann ›nichtmetaphysisch‹ eher *adverbial* verstanden werden – als eine Weise, wie man religiöse Äußerungen deuten kann. Insofern hat das Problem auch etwas mit hermeneutischen Fragen der religiösen *Semantik* zu tun. Hierhin gehört die Debatte zwischen sog. *Kognitivisten* und *Nonkognitivisten* darüber, ob gewisse scheinbar »assertive« Äußerungen der Zielsprache (hier: der religiösen Rede) überhaupt als wahrheitswertfähig aufgefasst werden können bzw. sollten.

Selbstverständlich haben die zwei Ansätze zur »nichtmetaphysischen Religion« viel miteinander zu tun. In vielen Fällen bestimmt ein theoretischer Ansatz im Kontext der Realismusdebatte einen entsprechenden Ansatz im Rahmen der semantischen Kognitivismusdebatte (und umgekehrt), aber dies ist nicht immer der Fall, und die uneinheitliche Verwendung dieser Fachbegriffe führt oft zu Verwechslungen innerhalb dieser Diskussionen. Meine Ziele in diesem Text sind daher zweifach: Zunächst möchte ich den Ausdruck ›nichtmetaphysische Religion‹ explizieren und seine Verhältnisse zu den Realismus- und Kognitivismusdebatten (sowie die Verhältnisse jener Debatten zueinander) thematisieren. Danach werde ich kurz die Kernidee einer alternativen Semantik der religiösen Sprache vorstellen und verteidigen – etwas was ich *religiösen Imaginativismus* nenne. Diese Semantik versucht sich in einem gewissen Sinne von der Realismusdebatte zu entfernen und könnte somit eventuell als »nichtmetaphysisch« gelten. Jedoch erlaubt uns die fragliche Semantik religiösen Äußerungen Wahrheitswerte zuzusprechen, wodurch sie vielleicht viele Redeweisen und Diskussionen zulassen kann, die wir sonst eher bei »metaphysisch robusteren« (im Sinne von »realistischen«) Lesarten finden. Sie schafft also Platz für einen *Theismus mit Gott* (und umgekehrt für einen *Gott des Theismus*), ohne mit den Problemen gewisser »metaphysischer« Ansätze konfrontiert zu sein.

2. Theismus ohne Gott I: (Nicht-)Metaphysischer Inhalt?

Eine erste Möglichkeit, »metaphysische« und »nichtmetaphysische« Religionen zu differenzieren, verortet den Unterschied an dem *begrifflichen Inhalt* der verschiedenen Religionen. Hier wird die Idee einer »metaphysischen« Religion häufig mit der einer »onto-theologischen« Religion gleichgesetzt. So verstanden zählten als »metaphysisch« religiöse Traditionen, die sich etwa auf ein höchstes *Wesen* oder einen *persönlichen* Gott berufen, und als »nichtmetaphysisch« Religionen, die nicht als theistisch in diesem Sinne zu bezeichnen sind, oder die das Postulieren eines persönlichen Gottes explizit ablehnen. Somit könnten Aussagen über Gott z. B. aus dem »klassischen Theismus« (wie etwa, dass Gott allmächtig/allwissend/allgütig sei) als metaphysisch betrachtet werden. Als nichtmetaphysisch könnten dann sowohl bekannte

Aussagen wie »Atman ist Brahman« in Advaita-Vedanta als auch naturalistische Behauptungen wie die Folgende vom World Pantheist Movement gelten: »We revere and celebrate the Universe as the totality of being, past, present and future. It is self-organizing, ever-evolving and inexhaustibly diverse. Its overwhelming power, beauty and fundamental mystery compel the deepest human reverence and wonder«. ³ Jedoch obwohl solche »nicht-ontotheologischen« Formen der Religiosität die Existenz eines übernatürlichen, persönlichen Gotteswesens ableugnen, reden sie immer noch von Gegenständen oder zumindest von *Sinnebenen* wie »der Wirklichkeit als Ganzes« oder »dem Transzendenten« – Redeweisen, die im philosophischen Sinne äußerst »metaphysisch« zu sein scheinen, auch wenn nicht gleich »ontisch«. ⁴ Insofern ist es vielleicht etwas voreilig, solche religiöse Traditionen aus dem Bereich der metaphysischen Religion auszuschließen, nur weil sie nicht unbedingt von einem *diskreten, persönlichen* (ontischen) Wesen sprechen möchten. ⁵ (Trotzdem werde ich im Folgenden hauptsächlich bei der als (mono-)theistisch zu erkennenden religiösen Sprache bleiben, da es die Probleme, die mich hier interessieren, deutlicher hervorhebt.)

Auch wenn die »metaphysisch-nichtmetaphysisch« Unterscheidung keine offensichtliche Parallele in dem Gegensatz zwischen dem Onto-theologischen und Nicht-onto-theologischen hat, gibt es eine weitere Möglichkeit, jene Grenze zu ziehen. In der heutigen religionsphilosophischen Literatur hängen Fragen der (nicht-)metaphysischen religiösen Rede häufig mit Diskussionen innerhalb der sog. *Realismusdebatte* zusammen. So verstanden könnte man zwischen »metaphysischer« und »nichtmetaphysischer« Religion unterscheiden, indem man »realistische« und »antirealistische« Ansätze zur Religion differenziert. Allerdings gibt es verschiedene Formen des Realismus und etliche Versionen der Realismusdebatte in der philosophischen Literatur, die hier nicht alle im Detail behandelt werden können. Für unsere Zwecke gilt es aber, zumindest ein paar Beispiele zu nennen, was überhaupt mit »(anti-)realistisch« gemeint werden könnte.

³ World Pantheist Movement (1999). Ich erlaube hier, dass ein solcher »naturalistischer Pantheismus« (wie die Bewegung sich selbst benennt), als eine Art nichttheistischer Religion bzw. Religiosität gelten kann. Wer solche Bewegungen vom Bereich der Religion ausschließen möchte, wird eine solche Behauptung nicht als Instanz der nichtmetaphysischen religiösen Rede zulassen, da es sich nicht einmal um eine Instanz der religiösen Rede handelt.

⁴ Vgl. ein weiteres Prinzip vom WPM-Manifest: »Every individual has direct access through perception, emotion and meditation to *ultimate reality, which is the Universe and Nature*« (ebd., Hervorhebung durch Autorin).

⁵ Das Gleiche könnte auch für reduktionistische Theorien gelten, die behaupten, die religiöse Rede von Gott o. ä. lasse sich auf irgendwelche Bezüge auf gewisse »Sinn-« oder »Transzendenzhorizonte« reduzieren.

Einerseits könnte man realistische (und somit »metaphysische«) Ansätze als solche verstehen, die sich auf ein von uns (oder allen menschlichen Subjekten) *unabhängiges Existierendes* berufen. Antirealistische (»nichtmetaphysische«) Ansätze erfüllen somit entweder die Existenz- oder die Unabhängigkeitsbedingung nicht.⁶ Sie beziehen sich also entweder auf nichtexistierende Wesen, oder sie handeln »eigentlich« von etwas, das sich beispielsweise auf ein kulturelles Konstrukt oder eine grundlegende menschliche Erfahrung⁷ reduzieren lässt und insofern nicht unabhängig von menschlichen Subjekten existiert. In solchen Fällen stammt die Diskussion aus der *ontologischen* Realismusdebatte und ähnelt sehr vielen der heutigen Diskussionen zwischen Theisten und Atheisten im öffentlichen Bereich. Andererseits kann eine Debatte auch innerhalb eines ontologisch-realistisch theistischen Kontextes entstehen, wenn z. B. behauptet wird, der menschliche Verstand könne Gott nicht vollständig (oder sogar überhaupt nicht) erfassen – also wenn behauptet wird, dass Gott (bzw. wie Gott »wirklich« ist) unsere Erkenntnisfähigkeiten und Beschreibungsmöglichkeiten drastisch übersteigt. Religiöse Ansätze, die sich zu einer solchen These bekennen, können im ontologischen Sinne noch als realistisch gelten, sind aber im *epistemischen* Sinne als anti-realistisch zu verstehen. Hier wird manchmal die negative (apophatische) Theologie, die häufig mit Vorstellungen der Mystik einhergeht, als Beispiel eines solchen epistemischen Antirealismus genannt, und die positive (kataphatische) Theologie des »klassischen Theismus« als epistemisch realistischer Kontrast dazu aufgeführt.⁸ Also gibt es eine weitere Möglichkeit, die Diskus-

⁶ Vgl. Miller (2014).

⁷ Zum Beispiel die religiöse Rede als Verweis auf die Erfahrung der »unbegreiflichen Grundlosigkeit der Welt« o. ä.

⁸ Die Gegenüberstellung des »klassischen« und »mystischen« Gottes ist allerdings nicht unproblematisch. Erstens ist eine scharfe Trennung zwischen dem »klassischen« (bzw. »scholastischen«) und dem mystischen Denken über Gott nicht wirklich zu ziehen. Bei vielen scholastischen Figuren (vgl. Albertus Magnus oder Thomas von Aquin) sind auch stark mystische Züge zu finden. Ebenso waren viele Figuren (wie etwa Meister Eckhart), die wir heute hauptsächlich als Mystiker bezeichnen, scholastisch ausgebildet und haben sich selbst als systematische Denker verstanden. Vieles hängt hier von den Kontingenzen ihres zeitgenössischen Publikums bzw. der nachträglichen Rezeption ab, und nicht nur von ihrer vermeintlichen (Nicht-)Systematizität oder ihrem theologischen Ansatz.

Zweitens fußt ein Großteil des Skeptizismus über die Angemessenheit der religiösen Sprache in den monotheistischen mystischen Traditionen auf einer neuplatonischen Metaphysik und Erkenntnistheorie, die einen genauso starken Anspruch darauf hat, als Form des »klassischen« Theismus bezeichnet zu werden. In anderen Worten, wir sollten darauf achten, dass wir den Kataphatismus bzw. Apophatismus nicht mit den klassischen bzw. nichtklassischen Formen des Theismus verwechseln.

Drittens ist es nicht klar, dass der Kataphatismus mit einer Theologie eines persönlichen (immanenten) Gottes und der Apophatismus mit einer Theologie des nichtpersönlichen (tran-

sion um »nichtmetaphysische Religion« zu verstehen – nämlich diejenige, die sich ergibt, sobald man die Unterscheidung zwischen metaphysischer und nichtmetaphysischer Religion im Rahmen der traditionellen Kataphatismus-Apophatismus-Debatte einführt.

Es gibt aber auch immer noch die *semantische* Frage, wie die religiöse Rede zu deuten ist und wie eine »nichtmetaphysische« *Lesart* religiöser Rede aussähe, v. a. wenn man eine der obengenannten Antirealismusvarianten vertritt. Zum Beispiel stellt sich im ersteren Fall des ontologischen Realismus die Frage, *ob* und gegebenenfalls *wie* sinnvoll über Gott geredet werden könnte, angenommen es gebe keinen solchen Gegenstand. In anderen Worten muss eine entsprechende nichtmetaphysische Hermeneutik der religiösen Rede eine Antwort auf die Frage liefern, wie die religiöse Rede von Gott überhaupt verständlich sein kann, wenn eine solche Rede gar nicht referiert. Im Fall des epistemischen Antirealismus andererseits könnten die entsprechenden Lesarten im Rahmen des ontologischen Realismus noch eingebettet sein. Die Frage wäre daher nicht unbedingt, *ob* die religiöse Rede sich überhaupt auf etwas Existierendes bezieht, sondern vielmehr *wie* – also *auf welche Weise* – eine solche Rede referieren könnte, v. a. wenn wir nicht wissen können, wie Gott »eigentlich« ist. Es geht also nicht darum, wie die religiöse Rede zu verstehen ist, wenn sie gar nicht referiert, sondern wie sie zu verstehen ist, wenn sie nicht *buchstäblich* bzw. *univok* referiert (bzw. referieren könnte). In beiden Fällen gilt es die Fragen zu beantworten, ob religiöse Äußerungen überhaupt wahrheitswertfähig sind, und wenn ja, wie sie wahr oder falsch sein können, wenn die fraglichen Ausdrücke nicht (buchstäblich) referieren. Oder, wenn man umgekehrt behauptet, religiöse Äußerungen seien *nicht* wahrheitswertfähig, muss man sich fragen, was mit einer solchen Rede überhaupt ausgedrückt wird. Wird die Rede schließlich nichtinformativ oder sogar unsinnig? Denn es gibt natürlich Äußerungen in religiösen Kontexten, die *prima facie* wie

szenten) Gottes unbedingt gleichzusetzen sind, auch wenn die Figuren, die solche Ansätze vertreten, oft in diese Richtung tendieren. Denn es ist nicht der Fall, dass Kataphatismus bzw. Apophatismus genau eins-zu-eins mit der Behauptung übereinstimmt, dass die Rede über Gott eindeutig bzw. mehrdeutig (»univok« bzw. »äquivok«) sei. Wie Thomas von Aquin mag man behaupten, dass Gott eine Person sei, von der gewisse positive Eigenschaften prädiert werden können, und doch daran festhalten, dass unsere Rede über Gott nicht als univok, sondern als analogisch verstanden werden muss. Ebenso mag man äußerst konkrete, positive Metaphern für die Beziehung zwischen Gott und den Menschen einführen, und doch konsequent behaupten, dass Gott (bzw. »die Gottheit«), streng genommen, ineffabil und jenseits der Sprache sei – so wie es Meister Eckhart tut, wenn er von der »Geburt des Wortes in der Seele« spricht, oder wie die Verfasser(innen) der mystischen Gedichttradition von *Christus und die minnende Seele* die Metaphern des Blendens, Lähmens und Verwundens verwenden. Vielmehr befindet sich die Mehrheit der Personen, die wir als Vertreter des »klassischen« Theismus bezeichnen, zwischen den kataphatischen und apophatischen Polen der religiösen Sprache – in der Hoffnung auf diese Weise, den idealen Mittelpunkt zwischen den »Häresien der Extreme« zu finden.

assertive Aussagen, Behauptungen oder Beschreibungen aussehen. Können wir solche Äußerungen für bare Münze nehmen, oder müssen wir unsere Semantik anders formulieren, um den möglicherweise nichtmetaphysischen Aspekten gerecht zu werden?

Hier befinden wir uns vielmehr im Bereich der sog. *Kognitivismusdebatte*, die oft mit der Realismusdebatte einhergeht. Jedoch gehen die Debatten gelegentlich auch auseinander. Im folgenden Abschnitt möchte ich deswegen die religiöse Rede selbst diskutieren, um ein paar Möglichkeiten der »nicht-metaphysischen« *Semantik* der religiösen Rede zu untersuchen, bevor ich zu einer Skizze einer alternativen semantischen Theorie übergehe, die versucht, sich von den ontologischen und epistemischen Realismusdebatten etwas zu entfernen und eine Semantik zu entwickeln, die einen konsistenten und sinnvollen Diskurs zwischen religiösen Anhängern aller doxastischen Haltungen erlaubt.

3. Theismus ohne Gott II: (Nicht-)Metaphysische Semantik?

An dieser Stelle ist es zunächst wichtig anzumerken (auch wenn es überdeutlich scheinen mag), dass es verschiedene Modi der religiösen Sprache gibt. Obwohl ein Großteil der religiösen Rede zumindest *prima facie* deklarativ bzw. propositional scheint, sind offensichtliche Ausnahmen im religiösen Alltagsleben überall zu finden. Viele religiöse Äußerungen haben die Form einer von göttlichen bzw. kirchlichen Autoritäten stammenden *Aufforderung* – vgl. u. a. das deuteronomische Grundgesetz, die christlichen Einsetzungsworte, die koranische Erkenntnisaufforderung, den Befehl des Engels, sich nicht zu fürchten, und einen Großteil der liturgischen Sprache. Bei manchen religiösen Imperativen ist die Richtung sogar umgekehrt, wie z. B. im Fall von Abrahams supplikativem Appell im Koran⁹ oder des Bittgebets im Allgemeinen. Ebenso ist die religiöse Sprache häufig in interrogativer Form zu finden, wie bei den letzten Worten Christi am Kreuz im Matthäusevangelium,¹⁰ der Klage an Gott im Psalm 74¹¹ oder sogar Gottes rhetorischer Fragen an Hiob in seiner Rede aus dem Wirbelsturm.¹² Des Weiteren kann religiöse Rede mehr als nur beschreiben, befehlen, oder befragen – sie kann auch Gefühle

⁹ Sure 26:83–84: »Mein Herr, schenke mir Urteil(skraft), und nimm mich unter die Rechtschaffenen auf. Und verleihe mir einen Ruf an Wahrhaftigkeit unter den späteren (Geschlechtern)«.

¹⁰ Matt. 27:46: »Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?«

¹¹ Ps. 74:1: »Gott, warum verstößest du uns für immer /und bist so zornig über die Schafe deiner Weide?«

¹² Vgl. Hiob 38–41, v. a. die einleitenden Fragen in 38:4–7: »Wo warst du, als ich die Erde gründete? [...] Weißt du, wer ihr das Maß gesetzt hat oder wer über sie die Richtschnur gezogen hat? Worauf sind ihre Pfeiler eingesenkt, oder wer hat ihren Eckstein gelegt, als mich die Mor-

und Emotionen *ausdrücken* – z. B. durch Exklamationen wie »Hallelujah!«; »Amen!«; etc. Außerdem können manche Äußerungen, die in anderen Kontexten als deklarativ, imperativ oder sogar interrogativ interpretiert werden können, auch rein expressiv verwendet werden, wie im Fall einer Person, die auf ein positives Ereignis in ihrem Leben mit dem Ausruf, »Der Herr ist gut!«, »Gott sei Dank!« oder »Ist der Herr nicht gnädig?« reagiert.¹³

Manche Theoretiker der religiösen Sprache behaupten sogar, dass *alle* (interessanten) religiösen Äußerungen, die deklarativ bzw. assertiv zu sein scheinen, eigentlich nur »getarnte« Ausdrücke von z. B. Gefühlen oder Befehlen seien. Solche *theologischen Expressivisten* halten Instanzen der religiösen Rede für einen Ausdruck (eine »Expression«) der affektiven bzw. konativen psychologischen Einstellungen des Sprechers bzw. seiner Gemeinschaft. Dieser *nonkognitivistische* Ansatz zur religiösen Sprache besagt, dass religiöse Aussagen weder wahr noch falsch sind: Demnach wäre bspw. die Aussage, »Gott ist allmächtig« als versteckter Ausdruck eines subjektiven Zustandes oder einer Haltung des Sprechers zu verstehen – z. B. als ein Ausdruck des »Gefühls der schlechthinnigen Abhängigkeit« (im Sinne Schleiermachers), oder sogar als ein in Form eines getarnten Imperativs ausgedrücktes Verlangen, Gott-als-Schöpfer zu verehren.

Ein solcher Ansatz scheint **nicht unplausibel, wenigstens in Bezug auf bestimmte Kategorien der religiösen Äußerungen**. Indem jene Äußerungen laut diesem Ansatz als nichtpropositional zu verstehen sind, könnten solche Lesarten der religiösen Rede auch vielleicht als »nichtmetaphysisch« aufgefasst werden, unter der Annahme, dass die »metaphysische« Rede notwendig diskursiv bzw. deskriptiv verfährt. Es ist hier aber wichtig einzusehen, dass ein in diesem Sinne *semantisch* »nichtmetaphysischer« Ansatz zur religiösen Rede nicht unbedingt mit dem scheinbar entsprechenden (»nichtmetaphysischen«) Antirealismus aus Abschnitt 2 einhergehen muss. Zwar wird der semantische Nonkognitivismus oft von der Annahme eines antirealistischen Ansatzes motiviert. In metaethischen Debatten, zum Beispiel, wird der Nonkognitivismus häufig aus dem Grund favorisiert, dass es wohl nichtnatürliche moralische Tatsachen bzw. Eigenschaften nicht gibt (oder zumindest dass solche Tatsachen, wenn sie existierten, etwa sehr »queer« und prinzipiell unerkennbar wären¹⁴). Eine ähnliche Motivation treibt auch viele theologische Antirealisten an, einen reduktionistischen theologischen Expressivismus anzunehmen,

gensterne miteinander lobten und jauchzten alle Gottessöhne?« und die zornigen Fragen am Schluss in 41:2–3: »Wer ist denn, der vor mir bestehen könnte? Wer kann mir entgegentreten und ich lasse ihn unversehrt?«

¹³ Die rhetorischen Fragen in Fn. 12 könnten auch als ein Fall, in dem Äußerungen in *interrogativer* Form als *deklarative* Aussagen funktionieren, interpretiert werden.

¹⁴ Vgl. Mackie (1977). Allerdings vertritt Mackie selbst eine kognitivistische Irrtumstheorie (s. u.).

bei dem religiöse Äußerungen über Gott und andere »übernatürliche« Gegenstände sich auf Ausdrücke irgendwelcher natürlichen, existentiellen Gefühle des Menschen reduzieren lassen.

Trotzdem bleibt ein solcher Nonkognitivismus mit einem ontologischen Realismus kompatibel. Erstens könnte die moralische/theologische Antirealistin bzgl. *nicht*natürlicher Eigenschaften immer noch als Realistin in einem anderen Sinne gelten, sollte sie bspw. moralische bzw. göttliche Eigenschaften auf *natürliche* Eigenschaften reduzieren, die immer noch unabhängig von irgendwelchen menschlichen Einstellungen existieren. Zweitens ist es möglich, dass eine nichtnatürliche Realistin im *ontologischen* Sinne eine *epistemisch* antirealistische Position annehmen könnte – d. h., sie könnte meinen, dass Gott tatsächlich existiere aber prinzipiell *unerkennbar* sei. Im Rahmen einer solchen Position ließe sich immer noch konsequent behaupten, dass unser (notwendigerweise) defizitäres Verständnis von Gott gewisse Gefühle erzeugt, das durch (nicht assertive) religiöse Sprache zum Ausdruck kommt. Umgekehrt könnte jemand beide Versionen des Realismus (ontologisch sowie epistemisch) vertreten, und dennoch behaupten, dass, obwohl eine Erkenntnis von Gott doch möglich sei, diese Erkenntnis *nichtpropositional* und nur etwa durch »Bekanntschaft« erreichbar sei. Ein solcher Realist könnte dann plausibel machen, dass – auch wenn Gott nicht propositional beschrieben werden kann – eine solche Erkenntnis-durch-Bekannschaft bestimmte angemessene Gefühle oder andere Einstellungen evoziert, die durch religiöse Rede ausgedrückt werden. (Man fühlt sich hier vielleicht an gewisse mystische Traditionen erinnert.) Insofern ist der Nonkognitivismus mit etlichen Arten des Realismus vereinbar.

Ebenso können Antirealisten kognitivistische Theorien der religiösen Rede konsequent vertreten. Zum Beispiel könnten sich Realisten und Antirealisten darauf einigen, dass religiöse Aussagen wahrheitswertfähig sind, so dass sie erst gemäß dem Wahrheitswert religiöser Aussagen bzw. Propositionen differenziert werden. In diesem Fall stimmte die Antirealistin dem Realisten zu, dass eine (objektivistische) wahrheitskonditionale Lesart religiöser Aussagen angemessen sei, nur wäre sie anderer Meinung bzgl. des tatsächlichen Wahrheitswertes von einigen dieser Aussagen, insofern sie urteilt, dass *alle* Aussagen dieser Art falsch seien (während der Realist meint, manche seien wahr). Der Antirealist zählte somit als »irrtumstheoretischer« Kognitivist bzgl. der religiösen Rede. Alternativ könnte von einem Antirealisten behauptet werden, dass religiöse Äußerungen statt *Ausdrücke* einer subjektiven psychologischen Einstellung eher *Beschreibungen* jener seien. Laut eines solchen (subjektivistischen) Ansatzes wäre dann die religiöse Rede doch propositional und stellte eine Form des kognitivistischen Deskriptivismus dar, demgemäß die Wahrheit religiöser Aussagen davon abhängt, ob das behauptende Subjekt die entsprechende Einstellung tatsächlich besitzt oder nicht.

Daran schließt sich also die Frage an, was für eine Semantik wir annehmen sollten, v. a. wenn wir die Möglichkeit einer »nichtmetaphysischen Religion« bewahren möchten. In anderen Worten: Wie kann religiöse Rede bzw. theologisches Denken überhaupt noch sinnvoll sein, wenn solche Rede nicht referiert (oder nicht buchstäblich referiert)¹⁵ – entweder weil es nichts Göttliches gibt oder weil Gott nicht zu den Dingen der Welt gehört, auf die durch unsere empirische Sprache erfolgreich Bezug genommen werden kann? Auf den ersten Blick sieht eine Version des nonkognitivistischen »Emotivismus« vielversprechend aus, insofern als es einen antirealistischen oder zumindest reduktionistischen, nicht-irrtumstheoretischen Ansatz zur religiösen Sprache zulässt. Demgemäß drücken religiöse Äußerungen wie »Gott ist allliebend« nur gewisse Gefühle des Sprechers bzw. der religiösen Gemeinde aus – in diesem Fall vielleicht etwa das Gefühl, die guten Dinge in unseren Leben nicht verdient zu haben. Jedoch ist ein solcher Ansatz nicht ohne Vorbehalt anzunehmen.

Erstens handelte die religiöse Rede laut einer solchen nonkognitivistischen Theorie nur *derivativ* oder *sekundär* von dem, wovon sie nach unseren vorthoretischen Intuitionen handeln sollte – in dem oben angeführten Fall von Gott und Gottes Liebe. Stattdessen handelte der Satz wesentlich von einer Besonderheit der Psychologie des Sprechers.¹⁶ Also insofern als religiöse Sprecher meinen, sie behaupten bzw. beschreiben etwas mit ihren Ausdrücken, irren sie sich. Dies könnte zur Folge haben, dass viele religiöse Sprecher nicht wissen, was ihre Äußerungen eigentlich bedeuten bzw. was sie mit der religiösen Sprache überhaupt tun. Zweitens lassen sich gewisse Äußerungen der religiösen Sprache **besser in emotive Sprache übersetzen als andere**. Vielleicht fällt es einem **ziemlich leicht**, Äußerungen wie »Gott ist Liebe« oder »Allah ist Herr der Welten« als Gefühle der Sicherheit oder Zuversicht zu verstehen.¹⁷ Aber Aussagen wie »Gott hat die Welt in 7 Tagen erschaffen« oder sogar »Gott existiert« scheinen viel schwieriger auf eine solche Weise interpretierbar zu sein. Des Weiteren wüssten wir nicht mehr genau, was in vermeintlichen Debatten zwischen Theisten und Nichttheisten (z. B. über Gottes Existenz) eigentlich auf dem Spiel steht. Wenn ein Vertreter der »New Atheists« sagt, dass Gott nicht existiert, scheint er etwas über die Zusammensetzung des Universums zu *behaupten* (im Sinne einer »Assertion«). Tut der Papst dies aber nicht, wenn er wiederum sagt, dass Gott

¹⁵ Oder im Fall des epistemischen Antirealismus: »... wenn wir nicht wissen können, ob eine solche Rede referiert ...«

¹⁶ Man denke hier vielleicht an die Vorwürfe, die Otto gegen Schleiermachers Gefühl der schlechthinnigen Abhängigkeit vorbringt, oder die Kants Gegner artikulieren, wenn es um die von Kant postulierte Reaktion auf das Erhabene geht.

¹⁷ Vgl. 1 Joh. 4:16 bzw. Sure 1:2.

existiert, oder drückt er nur seine eigenen Gefühle aus? Oder drücken sie beide nur Gefühle aus und behaupten daher nichts?

Dieses Beispiel weist auf ein weiteres Problem des Emotivismus hin, das sich in analoger Form auch dem Nonkognitivismus in der Metaethik stellt: Da der rein nonkognitivistische Ansatz in Bezug auf religiöse Rede verhindert, dass religiöse Äußerungen als deskriptive bzw. assertive Äußerungen verstanden werden können, scheint eine genuine religiöse Meinungsverschiedenheit zwischen zwei Subjekten unmöglich zu sein. Freilich mögen sich zwei Personen »widersprechen«, insofern als sie bzgl. gewisser Gegenstände inkompatible Gefühle (z. B. Freude und Wut) aufweisen, aber ihr »Dissens« kann nicht dadurch gelöst werden, dass Sie sich auf die religiösen *Tatsachen* beziehen, denn es gebe laut diesem Ansatz keine solchen Tatsachen (oder wenigstens keine, zu denen wir epistemischen Zugang hätten bzw. die in religiöser Sprache ausgedrückt werden könnten).¹⁸ Insofern scheint es zumindest plausibel, dass manche religiösen Äußerungen (in gewissen Kontexten) eine kognitivistische Lesart zulassen. Aber müsste dann ein »nichtmetaphysischer« Ansatz nicht eine Art *Irrtumstheorie* vertreten? Ist die Aussage, dass Gott allmächtig ist, genauso falsch wie die Behauptung, dass Gott der Torhüter für die B-Mannschaft von FC Bayern München ist?¹⁹

In den letzten Abschnitten dieses Textes möchte ich diese Fragen negativ beantworten und die Grundzüge einer alternativen religiösen Semantik vorschlagen – eine Semantik, die (a) expressivistische, (b) kognitivistische *und* (c) nicht-irrtumstheoretische Züge aufweist, und die sogar (d) mit realistischen *sowie* antirealistischen Ansätzen vereinbar sein könnte. Denn (b) erlaubt, dass religiöse Äußerungen assertorisch sein können, während (c) besagt, dass nicht alle dieser Äußerungen falsch sind. Aber wie kann es eine Semantik geben, die (b) und (c) *unabhängig* von der ontologischen bzw. epistemischen Realismusfrage einholt (d)? Und gibt es weitere subjektive Einstellungen außer bloßen Überzeugungen, die dadurch ausgedrückt werden (a)? An dieser Stelle mag es für die religiöse Semantik lehrreich sein, sich an das Beispiel von sog. *fiktionalistischen* Theorien zu wenden, um zu sehen, wie man eine kognitivistische Theorie vertreten kann, ohne sich dabei unbedingt zu einem ontologischen/epistemologischen Realismus auf der einen Seite oder einer Irrtumstheorie auf der anderen Seite zu bekennen.

¹⁸ Das sog. »Frege-Geach«-Problem der Einbettung von solchen Sätzen kommt hier noch hinzu. Vgl. Geach (1960).

¹⁹ Die Irrtumstheorie hätte natürlich weitgehende Konsequenzen für die Idee des interreligiösen Diskurses, denn wenn alle religiösen Aussagen falsch sind, scheint es dann keine sinnvollen Debatten über die Natur Gottes zwischen Anhängern der verschiedenen Religionen geben zu können.

4. Exkurse in den Fiktionalismus

Fiktionalistische Ansätze erlauben, dass wir sinnvolle, wahrheitskonditionale Aussagen über die Gegenstände der Zielsprache ernsthaft und angemessen machen können, auch wenn wir meinen, dass solche Objekte und Sachverhalte nicht existieren (bzw. nicht existieren, wie wir uns sie vorstellen). Auf die religiöse Semantik angewendet könnte es also heißen, dass wir die religiöse Sprache auf eine ähnliche Weise verwenden wie die Sprache bzgl. fiktionaler Charaktere, Szenen und Narrative. Um ein Beispiel aus der Fiktion zu nehmen, ist die Behauptung, »James T. Kirk ist der Kapitän des Raumschiffes *Enterprise*« nicht Unsinn, auch wenn wir meinen, es gebe keine solche Person wie Captain Kirk und kein Raumschiff namens *Enterprise*. Wenn wir die Serie *Raumschiff Enterprise* anschauen (oder auf einen *Star Trek*-Kongress gehen, oder uns ernsthaft am *Star Trek*-Cosplay beteiligen), begeben wir uns in eine fiktionale »Welt«, innerhalb deren Kontexts wir gewisse Sachen voraussetzen – und als wahr annehmen – die wir außerhalb des Kontexts nicht unbedingt voraussetzen bzw. als wahr annehmen würden. Wir setzen die Ungläubigkeit willentlich aus und *akzeptieren* gewisse Propositionen, obwohl wir meinen, dass die Sachverhalte, die von diesen Propositionen dargestellt werden, nicht wirklich vorliegen. Auf ähnliche Weise könnte der theologische Fiktionalist behaupten, dass wir mit der Aussage »Jesus ist der Sohn Gottes« die entsprechende Proposition *akzeptieren* und so tun *als ob* diese wahr wäre (oder wir »nehmen sie in unserem Handeln als wahr«²⁰), auch wenn wir in z. B. wissenschaftlichen oder nichtreligiösen Kontexten eine agnostische (oder sogar atheistische) doxastische Haltung bzgl. der eigentlichen Existenz Gottes und des Sachverhalts, dass dieser Gott auch einen Sohn hat, nämlich Jesus Christus, annehmen würden. Laut dem Fiktionalismus sind also nicht unbedingt *Überzeugungen* durch die Zielsprache ausgedrückt, sondern vielmehr Einstellungen des *Imaginierens* und der *Akzeptanz*. Insofern als Instanzen des Imaginierens innerhalb eines Kontextes propositional ausgedrückt werden, hat eine fiktionalistische Semantik noch einen Anspruch auf eine *kognitivistische* Auffassung (b), während die Einstellung bzw. der Akt der Akzeptanz ihm einen gewissen Grad an *Volitionalität* verleiht (und somit evtl. auch (a) erfüllt).²¹ Zu diesem Punkt kommen wir später zurück.

Man mag hier natürlich meinen, dass die meisten Fiktionalisten, streng genommen, eigentlich Irrtumstheoretiker seien, insofern als sie bejahen wür-

²⁰ Vgl. John Bishops (2007) Redeweise: »taking a proposition to be true in one's practical reasoning with full weight« (25).

²¹ Hier kann »Volitionalität« auch *Affektivität* umfassen, insofern als das, was wir in imaginativen Kontexten willentlich akzeptieren, sehr oft davon abhängt, wie es auf uns emotional wirkt bzw. um welche Dinge wir uns *sorgen* (s. u.).

den, dass religiöse Aussagen nicht referieren (bzw. sich zumindest auf nichts in der Realität Existierendes beziehen). Aber das hieße, das Interessanteste an dem Fiktionalismus zu verkennen: Laut dem Fiktionalismus kann es *innerhalb* des relevanten Kontexts (oder mit Bezug auf ein gewisses Modell) immer noch *wahre und falsche* Aussagen geben (c). Dies lässt sich wieder unter Rekurs auf narrative Fiktionen verdeutlichen. Es wäre beispielsweise innerhalb des *Star Trek*-Universums falsch zu behaupten, dass Captain Kirk in Texas geboren sei. (Er stammt nämlich aus Iowa.) Genauso wäre es richtig zu behaupten, dass das Raumfahrzeug Captain Kirks *Enterprise* und nicht *Millennium Falcon* heißt. Im theologischen Fall wäre es z. B. im Rahmen der christlichen Orthodoxie falsch, dass Gott eine Schildkröte sei, und wahr, dass Gott die Welt *ex nihilo* erschaffen habe. Alternativ könnte man hier statt »wahr« und »falsch« die Begrifflichkeiten »angemessen« und »unangemessen« – oder in Anlehnung auf J. L. Austin »glücklich« und »unglücklich«²² – einführen, wobei »angemessene«/»glückliche« Aussagen diejenigen Behauptungen und Inferenzen sind, die in dem Kontext *zugelassen* werden. Im *Star Trek*-Kontext ist es legitim von »Klingonen« und »Phaser« zu sprechen. Im Rahmen des Islams ist es unangemessen zu behaupten, dass Gott dreifaltig sei. Wie die Wahrheits- bzw. Angemessenheitssemantik ausbuchstabiert wird, hängt schließlich von der Art des Fiktionalismus ab. Für unsere Zwecke ist es hier nur wichtig anzumerken, dass eine kognitivistische Auffassung solcher Rede, die sowohl wahre als auch falsche Aussagen der Zielsprache zulässt (und daher echte, sich widersprechende Meinungsverschiedenheiten erlaubt), nahe an unseren Intuitionen und Praxen bzgl. der fiktiven Rede ist.

Ein weiteres wichtiges Merkmal fiktionalistischer Theorien ist es, dass sie normalerweise²³ als *instrumentelle* Theorien verstanden werden – d. h., die Gründe, warum bestimmte Behauptungen und Inferenzen nicht zugelassen werden, sind nicht nur epistemischer, sondern auch – oder sogar primär – *praktischer* Art.²⁴ Fiktionen können ja nützlich sein, auch wenn sie streng genommen falsch oder nichtreferentiell sind. Betrachten wir z. B. die Naturwissenschaften: Viele Naturwissenschaftler wären damit einverstanden, ihre Tätigkeit als eine Arbeit mit Modellen und Theorien aufzufassen, welche die »Realität« nicht unbedingt direkt, sondern – wenn überhaupt – nur annä-

²² Im Englischen: »felicitous« und »infelicitous«. Vgl. Austin (1962).

²³ Es gibt auch (quasi-)fiktionalistische antirealistische Ansätze, die als nichtinstrumentelle Theorien verfasst werden (vgl. z. B. Bas van Fraassens (1980) sog. »konstruktiven Empirismus«) – aber üblicherweise weil sie a) über instrumentelle Gründe hinausgehen und/oder b) meinen, dass gleichzeitig etwas Außerkontextuelles (bzw. »Meta-kontextuelles«) durch die »fiktiven« Sprechakte behauptet wird. Solche Arten des »Metafiktionalismus« können hier nicht weiter besprochen werden. Für mehr vgl. Yablo (2001).

²⁴ Le Poidevin (1996) nennt seinen fiktionalistischen Ansatz sogar »theologischen Instrumentalismus« (vgl. 111 ff.).

herungsweise abbilden. Oder, wie es der »Vater des Fiktionalismus«, Hans Vaihinger, ausdrückte: Obwohl die Wissenschaft ein »entsprechendes Abbild der realen Entstehung und des verwandtschaftlichen Zusammenhanges aller Wesen« anstrebe, und dies durch eine direkte, »natürliche Klassifikation aller Dinge«, die »nach den realen Beziehungen formiert sein« sollte, stelle

das gegebene Material [...] diesem direkten Wege so ungeheure und für den Moment unübersteigliche Hindernisse entgegen, dass die logische Funktion den indirekten Weg einschlägt. Sie wendet einen Kunstgriff an: sie bildet eine künstliche Einteilung. [...] S]ie substituiert den noch unbekanntem einzig richtigen Gebilden provisorisch solche, denen keine Wirklichkeit unmittelbar entspricht. Mit diesen fiktiven Klassen rechnet sie zunächst, als ob es die wirklichen wären.²⁵

Vaihinger merkt an dieser Stelle an, dass die Wissenschaft sehr häufig mit »künstlichen« bzw. »fiktiven« Begriffen, Klassifikationen und Modellen arbeite, die sowohl dem Zweck der »Registrierung und Rubrizierung der Dinge« dienen als auch »heuristische Dienste leisten, und die Auffindung des natürlichen Systems vorbereiten und erleichtern«.²⁶ Dementsprechend sind wissenschaftliche Fiktionen *pragmatisch* hilfreich, um gewisse Dinge zu tun, die wir in der Wissenschaft anstreben – Erklären, Prognostizieren, Klassifizieren, usw. Ferner hilft uns die Anwendung mancher naturwissenschaftlicher Modelle, nicht nur unsere Welt besser zu verstehen, sondern auch Maschinen zu bauen, technologische Fortschritte zu machen, usw. – und je nachdem, welche Ziele wir haben, mögen manche Modelle bzw. Begriffe nützlicher sein als andere, auch wenn sie der Realität nicht eins-zu-eins entsprechen.²⁷ Dasselbe könnte für einen theologischen Fiktionalismus auch gelten. In anderen Worten könnte ein theologischer Fiktionalist behaupten, dass die Gründe für die Akzeptanz gewisser religiöser Aussagen vielmehr pragmatischer als theoretischer Natur sind.

Aber kann der Fiktionalismus schließlich als eine zufriedenstellende Theorie der religiösen Sprache dienen? Er zeigt sehr wohl, wie ein ontologischer bzw. epistemologischer *Antirealist* eine kognitivistische Semantik der religiösen Rede beibehalten kann. Dennoch hat die Theorie gewisse Einschränkungen. Im letzten Abschnitt dieser »Prolegomena« möchte ich kurz diskutieren, was der Fiktionalismus vielleicht nicht leisten kann, warum ich eine Bewegung in Richtung eines leicht alternativen Ansatzes empfehle, und welche Arbeit diesbezüglich noch zu erledigen ist.

²⁵ Vgl. Vaihinger (1911), 25f.

²⁶ Ebd., 26.

²⁷ Das Beispiel der heutigen Anwendung der klassischen Mechanik mag hier lehrreich sein.

5. Vom »theologischen Fiktionalismus« zum »religiösen Imaginativismus«

Zunächst ist der Begriff »Fiktionalismus« selbst vielleicht etwas problematisch: Er gibt uns zu verstehen, dass die Rede von Gott und anderen transzendenten bzw. übernatürlichen Gegenständen eigentlich *nicht real* (oder »fiktiv«) ist. Insofern scheint der Fiktionalismus am besten mit antirealistischen Ansätzen einherzugehen. Der Realismus ist jedenfalls für eine fiktionalistische Semantik nicht notwendig. *Vereinbar* mit einer solchen Semantik ist er aber allemal. Der Fiktionalismus erfordert nur, dass man gewissen Propositionen ernsthaft *zustimmt* (bzw. sie *akzeptiert*), wobei dieser volitionale Aspekt über jegliche Überzeugungen, dass ein bestimmter Gegenstand existiert bzw. nicht existiert, hinausgeht. Eine Überzeugung, z. B. dass *X* existiert und die Eigenschaft *R* besitzt, geht mit der Akzeptanz der Proposition »*X* ist *R*« einher, aber jene ist nicht die *einzig*e kognitive Einstellung, die einer solchen Akzeptanz zu Grunde liegen kann. Wie wir gesehen haben, können Instanzen des Imaginierens (zusammen mit gewissen praktischen Gründen) auch einer Akzeptanz bzw. Zustimmung unterliegen. Insofern erfüllte der Fiktionalismus noch Bedingung (d). Allerdings scheint der Fiktionalismus immer noch implizit anzudeuten, dass die »richtige« doxastische Haltung in Bezug auf religiöse Gegenstände eine epistemisch Agnostische, Anzweifelnde oder sogar Atheistische ist. Nun auch wenn diese Andeutung normativ (im Sinne des sog. »revolutionären« Fiktionalismus) eventuell plausibel ist, greift sie als deskriptive (»hermeneutische«) These vielleicht zu kurz. Viele Subjekte, wenn sie von und über Gott sprechen, *meinen* etwas zu sagen, das der tatsächlichen Realität entspricht (oder sie zumindest annäherungsweise abbildet), und es ist vielleicht etwas unplausibel zu behaupten, dass solche Leute stets etwas anderes sagen als sie zu sagen glauben.

Des Weiteren weisen fiktionalistische Theorien, wie oben angemerkt, meist einen instrumentellen Aspekt auf. Wenn dies korrekt ist, so müsste der theologische Fiktionalist dann auch erläutern können, inwiefern die religiöse Sprache *nützlich* sein könnte. Diesbezüglich scheint es einige plausible Strategien zu geben. Es wird beispielsweise behauptet, die Religion leiste eine sinnstiftende, lebensbewältigende bzw. orientierende Funktion, trage etwas zur moralischen Entwicklung bei, oder diene als eine über die Endlichkeit der menschlichen Situation aufklärende »Grenzreflektion«. Allerdings wissen wir, dass die Religion auch moralisch verwerflichen Zwecken dienen kann – wie von der Bewegung der sog. »New Atheists« immer wieder betont wird. Die Beweislast fällt also dem theologischen Fiktionalisten zu, plausibel zu machen, dass die »guten« instrumentellen Zwecke der Religion bzw. der religiösen Sprache die »Schlechten« deutlich überwiegen. Und dies ist keine kleine Herausforderung. Aber auch wenn man diese Herausforderung

bewältigen könnte, schließt der Fiktionalismus – wenn man dessen instrumentellen Aspekt als wesentlich betrachtet – die Möglichkeit aus, dass die Religion bzw. religiöse Praxis *an sich* wertvoll sein könnte, oder wenigstens, dass die Religion *für intrinsisch wertvoll* gehalten werden könnte. Aber sollte es plausibel sein, dass die religiöse Partizipation eine gewisse Ähnlichkeit mit solchen Aktivitäten wie etwa Sport oder Musik aufweist und somit als eine Art *autotelischer Unterhaltung* – als etwas, woran wir an und für sich Vergnügen finden – gelten könnte, reicht ein instrumenteller Fiktionalismus nicht aus, um diesen Aspekt widerzuspiegeln.²⁸

Insofern bedarf es vielleicht einer alternativen semantischen Position – etwas, was ich *religiösen Imaginativismus* nenne. Auf den letzten Seiten dieses Aufsatzes möchte ich nur kurz auf diesen Ansatz hinweisen und den groben Rahmen einer solchen Theorie skizzieren, um zu veranschaulichen, dass sie genau das leisten könnte, was wir suchen – sie erfüllt nämlich die oben angegebenen Bedingungen (a)–(c), liefert eine überzeugende Motivation für (d), *und* (e) erlaubt, dass die praktischen Gründe, die den Angemessenheitsansprüchen der fraglichen Aussagen zugrunde liegen, sowohl instrumenteller als auch intrinsischer Art sein können.

6. Religiöser Imaginativismus: Anfang einer alternativen Semantik

Dem religiösen Imaginativismus zufolge sind die Einstellungen, die im religiösen Diskurskontext vorkommen, nicht primär Überzeugungen, sondern propositionale *Vorstellungen*,²⁹ die gewisse imaginative (religiöse) Gegenstände oder Sachverhalte als Teil ihres Gehalts haben. In diesem Aspekt ähnelt dieser Ansatz dem Fiktionalismus. Ebenfalls werden die entsprechenden Propositionen aus (zumindest teilweise) praktischen Gründen *akzeptiert*. Allerdings setzt der Imaginativismus im Gegensatz zum Fiktionalismus nicht

²⁸ Die Analogie zum Sport ist nicht allzu weit hergeholt. Genau wie die Religion kann auch Sport sowohl moralisch gute als auch moralisch schlechte Zwecke erfüllen. (Und es ist nicht unbedingt klar, dass die guten instrumentellen Funktionen des Sports die Schlechten überwiegen.) Aber ein weiterer Grund, der *für* das Treiben vom Sport spricht, hat damit zu tun, dass wir als Gesellschaft *Vergnügen* daran finden und teilweise Sport *um seiner selbst willen* treiben. Eine weitere Analyse der autotelischen Züge der religiösen Praxis muss noch unternommen werden. Hier mag die sportphilosophische Literatur über die autotelischen Aspekte von Spielen/Sport hilfreich sein. Vgl. u. a. Schmid (2009).

²⁹ Unter ›Vorstellung‹ verstehe ich hier nicht jede mentale Darstellung (im Sinne einer »Repräsentation«), sondern eine Sonderart mentaler Darstellung, für die die *Vorstellungskraft* auf eine gewisse Art und Weise notwendig ist. Wie diese Notwendigkeit für eine Theorie des imaginativen Expressivismus auszubuchstabieren ist, muss genauer erläutert werden.

voraus, dass diese Gründe rein instrumenteller Art sein müssen, sondern erlaubt, dass sie auch z. B. die Gestalt eines *intrinsischen* Wunsches o. ä. annehmen können. Dabei nimmt der religiöse Imaginativismus Bedingung (e) als Prämisse.

Insofern als Instanzen des Imaginierens innerhalb eines Kontextes propositional ausgedrückt werden, hat die imaginativistische Semantik (wie die fiktionalistische Semantik) noch den Anspruch auf eine *kognitivistische* Auffassung (b). Solche propositionalen Vorstellungen können immer noch als wahrheitswertfähig (und daher als kognitivistisch) betrachtet werden, aber wie bei dem Fiktionalismus hängt die Wahrheit der Vorstellungen (bzw. die Angemessenheit ihrer Behauptung) von dem (hier: religiösen) Modell bzw. Kontext ab, gemäß dessen sie betrachtet werden. Und insofern *manche* von diesen Propositionen innerhalb des Kontextes wahr sind, ist der religiöse Imaginativismus auch nicht-irrtumstheoretisch (c). So gilt die Behauptung »Gott ist dreifaltig« innerhalb des Christentums als wahr, im Rahmen des Judentums oder des Islams aber als falsch. Des Weiteren kann es *innerhalb* eines Kontextes genuine Diskussionen und Meinungsverschiedenheiten darüber geben, was der Fall ist.³⁰ Wir können sogar die Geschichte einer religiösen Tradition als die Konsequenz solcher Diskussionen verstehen, aus denen Doktrin und Orthodoxie als eine Art »intersubjektiver Einigung« über die »besten Vorstellungen« von Gott bzw. anderen religiösen Gegenständen/Sachverhalten entstehen. (Häresien wären dann solche von der Orthodoxie als abweichend oder »schlecht« verstandenen Vorstellungen, aus denen sich manchmal neue Modelle entwickeln können.)

Ich habe oben angemerkt, dass, insofern die religiöse Rede auch notwendigerweise eine *Akzeptanz* ausdrückt, es vielleicht nicht ganz unangemessen ist, die imaginativistische Semantik in einem (nichttrivialen) Sinne immer noch als *expressivistisch* zu verstehen (a). Diese Behauptung, dass religiöse Aussagen nicht bloße »Berichte« von Überzeugungen einer Person sind, sondern vielmehr eine Art positive *Bindung* (im Sinne des englischen Wortes »Commitment«) zu gewissen imaginativen Propositionen ausdrücken, ist tatsächlich

³⁰ Ob z. B. der Christ und der Muslim (oder sogar der Protestant und der Katholik) sich widersprechen, ist ein weiteres Thema. Denn laut des imaginativen Expressivismus könnte man immer noch widerspruchlos behaupten, es sei *gemäß des christlichen Modells wahr*, dass Gott dreifaltig ist, und *gemäß des islamischen Modells wahr*, dass Gott nicht dreifaltig ist. Also um einen echten interreligiösen Diskurs zu führen, in dem der Christ und der Muslim nicht einfach aneinander vorbeireden, muss wohl eine Art »Meta-Diskurs« geschaffen werden, in dem die Diskursregeln etwas anders funktionieren als innerhalb der zwei Modelle. Zumindest muss ein Kontext hergestellt werden, in dem die Unterschiede bzw. Gemeinsamkeiten zwischen den Modellen dargestellt (und als echte Unterschiede/Gemeinsamkeiten betrachtet) werden können – z. B. Gott zunächst minimal als »*dasjenige, wozu Angehörige in unserer Tradition beten*« bezeichnen.

nicht ganz unplausibel. Genau wie zwei Personen mit derselben doxastischen Haltung fiktionale Narrative in stärkerem oder schwächerem Maße »ernst« nehmen können (je nachdem – um eine Redewendung von Harry Frankfurt zu verwenden – was ihnen »am Herzen liegt« bzw. worum sie sich »sorgen«³¹), kann man auch religiöse Propositionen »mit vollem Gewicht« (oder besser: »mit ganzem Herzen«) akzeptieren, oder man kann ihnen weniger Gewicht verleihen (wobei »Gewicht« hier nicht rein doxastisch verstanden wird). Also besteht ein weiterer Pluspunkt für den religiösen Imaginativismus darin, dass er mit allen »Graden« der Überzeugung (von voller Überzeugung über den Zweifel bis hin zum Agnostizismus oder vielleicht sogar zum Atheismus³²) kompatibel ist. Er erlaubt außerdem einen sinnhaften Diskurs zwischen Anhängern einer Tradition, solange ein gewisser Grad an praktischer Bindung zu bzw. ernsthafte Vertrautheit mit der Tradition vorhanden ist.³³ Trotzdem gilt es vielleicht diese Behauptung noch weiter zu motivieren, um klar zu machen, inwiefern Bedingung (d) tatsächlich erfüllt wird.

Es ist zunächst wichtig auf die zentrale Rolle hinzuweisen, die die religiöse Imagination³⁴ im religiösen Leben im Allgemeinen spielt, und dies unabhängig davon, welche doxastische Haltung man bzgl. der »eigentlichen« Existenz bzw. Realität Gottes annimmt. Eine umfangreiche Theorie der Imagination kann hier nicht erläutert werden, aber bemerkenswert ist, dass, obwohl der Begriff der *Imagination* häufig Konzepten wie *Realität* oder *Wirklichkeit* gegenübergestellt wird, solche Kontraste nicht wirklich treffend sind. Auch wenn fiktive Vorstellungen eine Art des Imaginierens sind, stellen wir uns zahlreiche Dinge imaginativ vor, die tatsächlich existieren (und mehr oder weniger so existieren, wie wir uns sie vorstellen). Eine bessere Charakterisierung der Imagination besagt, dass Instanzen des Imaginierens zumindest Objekte und Sachverhalte darstellen, die entfernt liegend, abwesend oder sonst *unzugänglich* sind. In seiner 1989 erschienenen Monographie, *Imagining God*,

³¹ Im Englischen: »what they care about«. Vgl. Frankfurt (2004).

³² Ich verstehe ›Atheismus‹ hier als die Überzeugung, dass Gott nicht existiert – nicht als die weitere normative Haltung, dass die Religion oder der Glaube an Gott moralisch verwerflich ist und daher verworfen werden muss. Laut diesem Verständnis wäre der Atheismus theoretisch kompatibel mit dem religiösen Leben (und mit genuiner religiöser Erfahrung!). Weiteres dazu in Griffioen (i. E.).

³³ Dass Personen, die selbst keine persönliche »Bindung« zu der jeweiligen religiösen Tradition haben, immer noch mit Anhängern der Tradition sinnvoll reden können, solange sie mit den relevanten (imaginativen) Begriffen/Gegenständen ausreichend vertraut sind und sie als solche *ernst* nehmen, erlaubt, dass z. B. Religionssoziologie bzw. – anthropologie sowie Religionsgeschichte mit dieser Position durchaus noch möglich sein könnte.

³⁴ Ich verwende hier den lateinisch stämmigen Terminus *Imagination* statt seiner deutschen Entsprechungen, v. a. weil ›Imagination‹ neutral zwischen ›Vorstellungskraft‹ und ›Einbildungskraft‹ ist. Für die einzelnen Tätigkeiten des Vermögens der Imagination verwende ich sodann »imaginative Vorstellungen«, zu denen auch Einbildungen gehören können.

unterscheidet Garrett Green drei Arten der Unzugänglichkeit, die hier relevant sein können: Räumliche, Zeitliche und Logische.³⁵ Manche Dinge bedürfen einer Anwendung der Imagination, wenn sie räumlich nicht vorhanden sind. Ich bin beispielsweise in Milwaukee aufgewachsen, wohne aber jetzt in Deutschland. Also wenn ich hier bin, stelle ich mir Milwaukee imaginativ vor. Etwas Ähnliches könnte für sehr große oder kleine Gegenstände, wie etwa entfernte Riesengalaxien oder Tau-Teilchen, gelten: Aufgrund der Begrenztheit unserer Sinneskapazitäten brauchen wir die Imagination, um uns diese tatsächlich existierenden Objekte vorzustellen. Die Vergangenheit ist ebenfalls in gewissem Sinne unzugänglich: Das Baseballstadion, »County Stadium« in Milwaukee wurde 2001 abgerissen, aber ich kann es mir imaginativ in Erinnerung rufen. Auch die Geschichte selbst als wissenschaftliche Disziplin könnte eventuell als eine Art »imaginative Re-konstruktion« der Vergangenheit verstanden werden. Ebenso kann die Zukunft nur von uns imaginativ antizipiert werden. Schließlich gibt es laut Green Gegenstände, die *begrifflich* (»logisch«) unzugänglich sind.³⁶ Hier könnte man als Beispiel Kategorien wie *das Transzendente*, *die Seele* oder auch *Gott* nehmen. Wenn es solche Dinge tatsächlich gibt, so sind sie ihrer Natur nach von uns und unseren begrenzten kognitiven Fähigkeiten notwendigerweise sowohl epistemisch wie auch ontologisch entfernt – vor allem wenn wir von ihnen postulieren, dass sie nicht unter die Kategorien von Raum und Zeit fallen.

Also brauchen auch religiös *Überzeugte* sowie religiöse Agnostiker und Atheisten³⁷ einen Vollzug der Imagination, um ernsthafte religiöse Äußerungen überhaupt auf den Weg zu bringen, und daher ist der Titel *religiöser Imaginativismus* für unsere Zwecke sehr passend. Religiöse Äußerungen können *auch* religiöse Überzeugungen ausdrücken, aber sie müssen es nicht. Für den »glücklichen« Gebrauch der religiösen Sprache ist es nicht notwendig, davon auszugehen, dass die verwendeten Begriffe bzw. die geäußerten Propositionen die Realität abbilden, sondern dass jene Begriffe und Propositionen »richtig« (oder »angemessen«) *imaginiert* werden – und zwar auf eine Weise, denen zumindest eine gewisse imaginative Vertrautheit zu und Akzeptanz von jenen Begriffen und Propositionen zugrunde liegt. Insofern können ontologische Realisten und Antirealisten sinnvoll miteinander über Gott reden – und können einander sogar problemlos *zustimmen* (z. B. dass Gott allmächtig sei) – auch wenn sie schließlich verschiedene ontologische

³⁵ Vgl. Green (1989), 62ff.,

³⁶ Ebd., 65.

³⁷ Die Kategorien des religiös Überzeugten, des religiösen Agnostikers und des religiösen Atheisten mögen etwas seltsam klingen, aber sie sollen einfach die möglichen doxastischen Haltungen darstellen, die ein ernsthaft engagierter (oder, in meiner Terminologie, »gläubiger«) Anhänger einer Religion einnehmen kann.

Überzeugungen über Gottes Existenz besitzen. Somit scheint Bedingung (d) befriedigender Weise erfüllt zu sein.

Es gibt natürlich noch Herausforderungen für einen solchen semantischen Ansatz, die ausgearbeitet werden müssen. Denn obwohl eine religiös überzeugte Person und ein religiöser Agnostiker bzw. Atheist sich beispielsweise *innerhalb* eines gewissen religiösen Kontexts einigen könnten, *wie* Gott ist (oder wie von Gott zu reden ist), und obwohl sie in den meisten Situationen auf gleiche Weise auf bestimmte Propositionen reagieren würden (so tun als wären sie wahr, sie affirmieren, sie in ihrem Handeln als Prämissen annehmen, usw.), so gilt doch: Wenn es darum geht, ob die Propositionen *tatsächlich* einer Realität entsprechen, die genauso ist, wie die Propositionen behaupten, wird es wohl einen Unterschied zwischen dem religiös Überzeugten und dem Agnostiker bzw. Atheisten geben. Aber solche Fragen bzw. Sätze sind vielmehr metareligiöse, kontextexterne Aussagen über die »Richtigkeit« des Modells, und auch wenn solche Aussagen in gewissen Kontexten (z. B. in Debatten zwischen religiösen und nichtreligiösen Personen/Gruppen oder zwischen Anhängern verschiedener Religionen) angemessen sind, sind sie innerhalb des Modells nicht wirklich Teil der relevanten Semantik. Gleichwohl muss auch geklärt werden, was genau ein religiöses Modell ausmacht und wo die Grenzen einer religiösen Tradition zu ziehen sind. Reden »Häretiker« und »Heterodoxe« über etwas anderes als die Anhänger der sozial etablierten »Orthodoxie«? Von wem sind diese Grenzen zu ziehen? Und was passiert, wenn zwei vermeintlich Gläubige aneinander vorbeireden (was wohl oft der Fall sein mag)? Reicht ein Minimum an geteilten Ritualen und Symbolen, um einen gemeinsamen Kontext zu schaffen?

Diese Herausforderungen sind keine Gründe, den religiösen Imaginativismus aufzugeben, sondern ihn zu erweitern. Vielleicht spornt uns ein solcher Ansatz zur religiösen Rede sogar an, uns auch »außerhalb« unseres partikulären imaginativen Rahmens zu bewegen und unsere imaginativen Deliberationen zu erweitern. Vielleicht können wir sogar sinnvolle Debatten führen, in denen es nicht darum geht, welcher Gott *wahrscheinlicher* existiert, sondern welcher Gottesbegriff am fruchtbarsten für unser modernes Leben sein könnte bzw. am ehesten menschlichem Gedeihen zuträglich wäre. Aus theologischer Perspektive müssen wir uns fragen, wie wir Redeweisen und Vorstellungen von Gott aufgreifen können, die sowohl historisch begründet als auch fruchtbar für die im 21. Jahrhundert sich ändernden moralischen und persönlichen Klimata sind, in denen wir uns befinden. Werden diese Konzepte »nichtmetaphysisch« sein? Vielleicht – in dem Sinne, dass sie weniger die Frage stellen, ob solche Vorstellungen zu tatsächlich existierenden Gegenständen korrespondieren, als vielmehr, ob sie sinnstiftend und bedeutsam sind – ob sie uns überhaupt *ansprechen*. Dennoch, wenn es Aufgabe der Religion ist, eine Sprache über die tiefsten und bedeutungsvollsten Be-

sonderheiten unserer menschlichen Realität zu entwickeln, ist diese Aufgabe weitgehend »metaphysisch«. Immerhin scheint in diesem Zusammenhang der szientistische Einwurf, ein solches »Ding« wie Gott existiere nicht, irgendwie an der Sache vorbei zu gehen. Dichtung und Literatur erlauben uns einen stellvertretenden Zugang zu Erfahrungen, die wir selbst nie erlebt haben (bzw. niemals hätten erleben können), aber sie können uns auch etwas über uns selbst und unsere tatsächliche menschliche Realität lehren. Genauso könnte die Religion uns für einen tieferen Sinnhorizont »sensibilisieren« – oder uns sogar zu der Möglichkeit gewisser Erfahrungen bzw. Realitäten erwecken. Hier hat metaphysische (oder zumindest metaphysisch erscheinende) Rede von Gott ihren Platz, auch wenn Fragen nach Gottes Existenz in diesem Kontext eher irrelevant sind. Es ist also meine Hoffnung, dass die vorhergehende Diskussion der analytischen Religionsphilosophie einen kleinen Anstoß dazu geben kann, sich weniger auf die etwas festgefahrene Realismusdebatte zu konzentrieren und stattdessen die Forschung in Richtung der konstruktiven Rolle der religiösen Imagination zu lenken.³⁸

Literaturverzeichnis

- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Oxford University Press.
- Die Bibel (1984). Nach der Übersetzung Martin Luthers in der revidierten Fassung. [online] <https://www.die-bibel.de/online-bibeln/luther-bibel-1984/bibeltxt/> [30.12.2015].
- Bishop, John (2007). *Believing by Faith: An Essay in the Epistemology and Ethics of Religious Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Dalferth, Ingolf und Hunziker, Andreas, Hrsg. (2014). *Gott denken – ohne Metaphysik? Zu einer aktuellen Kontroverse in Theologie und Philosophie*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Dworkin, Richard (2013). *Religion without God*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Der edle **Quran** und die Übersetzung seiner Bedeutungen in die deutsche Sprache (2002). Scheich Abdullah as-Samit/Frank Bubenheim und Nadeem Elyas (Übers.); Abdullah ibn Abd al-Aziz Al Suud (Hrsg.). Medina: König-Fahd-Komplex zum Druck des Quran.

³⁸ Für ihre Hilfe bei der Entwicklung die hier diskutierten Ideen möchte ich Dina Emundts, Jacob Rosenthal, Daniel Schumacher, Mohammad Sadegh Zahedi, Muhammad Legenhausen, Hans Julius Schneider, Roderich Barth, Rico Gutschmidt und den Teilnehmern des Workshops »Gott ohne Metaphysik?« danken. Ganz besonders verbunden bin ich Jochen Briesen – sowohl für seine Hilfe bei der schwierigen Aufgabe der Textkorrektur als auch für die Stunden philosophischen Diskutierens, ohne die dieser Artikel in seiner heutigen Form nie zustande gekommen wäre.

- Frankfurt, Harry (2004). *The Reasons of Love*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Geach, Peter (1960). Ascriptivism. *Philosophical Review* (69): 221–5.
- Green, Garrett (1989). *Imagining God: Theology and the Religious Imagination*. Grand Rapids, MI: Eerdmans.
- Griffioen, Amber (i. E.). Religious Experience without Belief? Faith, Imagination, and Religious Engagement. In *Interpreting Experience – Experiencing Interpretation: Im/Possibilities of a Hermeneutics of Religious Experience*. Thomas Hardtke, Ulrich Schmiedel und Tobias Tan (Hrsg.). Leiden: Brill Publishing.
- Le Poidevin, Robin (1996). *Arguing for Atheism: An Introduction to Philosophy of Religion*. New York: Routledge.
- Mackie, John (1977). *Ethics: Inventing Right and Wrong*. Harmondsworth: Penguin.
- Marion, Jean-Luc (2013). *Dieu sans l'être*. 4. Auflage, Paris: Presses Universitaires de France.
- Miller, Alexander (2014): Realism, in *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Edward Zalta (Hrsg.) [online] <http://plato.stanford.edu/archives/win2014/entries/realism/> [30.12.2015].
- Schmid, Stephen (2009). Reconsidering Autotelic Play. *Journal of the Philosophy of Sport* (36:2): 238–257.
- Vaihinger, Hans (1911). *Die Philosophie des Als Ob*. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard.
- van Fraassen, Bas (1980). *The Scientific Image*. Oxford: Oxford University Press.
- World Pantheist Movement (1999). *WPM Statement of Principles*, [online] <http://www.pantheism.net/manifest.htm> [30.12.2015].
- Yablo, Steven (2001). Go Figure: A Path Through Fictionalism. *Midwest Studies in Philosophy* Volume XXV: Figurative Language. Peter French u. Howard Wettstein (Hrsg.). Oxford: Blackwell: 72–102.