Matthias Petzoldt

Sprache schafft Wirklichkeit

Zur Rezeption der Sprechakttheorie in der Fundamentaltheologie

wbg Academic

Matthias Petzoldt

Sprache schafft Wirklichkeit

Matthias Petzoldt

Sprache schafft Wirklichkeit

Zur Rezeption der Sprechakttheorie in der Fundamentaltheologie

wbg Academic

Für Petra, Jens und Bert

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische
Daten sind im Internet über http://dnd.d-nb.de abrufbar

wbg Academic ist ein Imprint der wbg
© 2020 by wbg (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt
Die Herausgabe des Werkes wurde durch die
Vereinsmitglieder der wbg ermöglicht.
Satz und eBook: Satzweiss.com Print, Web, Software GmbH
Gedruckt auf säurefreiem und
alterungsbeständigem Papier
Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.wbg-wissenverbindet.de

ISBN 978-3-534-40420-9

Elektronisch sind folgende Ausgaben erhältlich:
eBook (PDF): 978-3-534-40422-3
eBook (epub): 978-3-534-40421-6

Inhalt

Vorwort 7

Statt einer Einleitung: Von der „Substanz“ zum „Subjekt“? Zum Wandel von Denkformen theologischer Diskurse 9

Teil I Zur philosophischen Theorie des Sprachhandelns

1 Philosophie der Sprache auf dem Weg zur Sprechakttheorie 23

2 John L. Austin: Von der Unterscheidung zwischen performativen und konstativen Äußerungen zur Theorie der Sprechakte 28

3 John R. Searle: Von der Unterscheidung zwischen natürlichen und institutionellen Tatsachen zur Philosophie des Geistes 41

4 Die Searle-Derrida-Debatte: Sprechakttheorien unter Metaphysikvorwurf 57

5 Judith Butler: Von der Analyse der Macht der Sprache zur feministischen Philosophie und zur Politik des Performativen 77

6 Begegnung – Kategorie personaler Kommunikation 94

Teil II Zur Rezeption der Sprechakttheorie in der Fundamentaltheologie

1 Einführendes zur Rezeption der Sprechakttheorie in der Theologie 112

2 Von Gottes Wirklichkeit reden: Überlegungen zur Orientierung der Theologie im Spannungsfeld zwischen Konstruktivismus und Neurobiologie 121

3 Zur Frage nach der Rationalität von „glauben“ 137

4 Offenbarung – in sprechakttheoretischer Perspektive 171

5 Offenbarung erleben und zu verstehen suchen. Zum theologischen Diskurs um das Prinzip Offenbarung im Kontext der hermeneutischen Diskussion 185

6 Schriftverständnis und Gotteserkenntnis als Problemstellung im Nachgang zu Kants Bibelhermeneutik 210

7 Christlicher Wahrheitsanspruch in Mission und interreligiösem Dialog 232

8 Von der Wirklichkeit des Geistes und vom Wirken des Heiligen Geistes 257

Literatur (in Auswahl) 306

Vorwort

„Sprache schafft Wirklichkeit." Diese reichlich abstrakt formulierte Aussage entwickelt ihre Stoßrichtung in der Kritik an einem Verständnis von Wissenschaften, in dem Sprache auf die Funktion eingegrenzt ist, Wirklichkeit zu beschreiben: je präziser die Beschreibung, desto exakter die Untersuchungen und desto zuverlässiger ihre Ergebnisse. So verständlich diese Herangehensweise ist, engt sie den Blick für die Bedeutung der Sprache ein. Dagegen haben schon viele Menschen erfahren, dass sie mit ihrer Sprache Wirklichkeit schaffen und verändern. Folglich ist darüber auch schon viel gesprochen und geschrieben worden. Aber wie haben sie das erklärt?

Die im vorliegenden Band zusammengefassten Studien befassen sich allesamt mit der im 20. Jahrhundert aufgekommenen Sprechakttheorie, wie diese mit ihren philosophischen Analysen jene Fähigkeit zum Thema macht; und wie sie für die theologische Rezeption besonders im Themenbereich der Grundlagenfragen Einsichten und Erkenntnisse eröffnet.

Die Texte geben einen Einblick in einige Studien, die im Laufe meiner Lehr- und Vortragstätigkeit entstanden sind. Für diesen Band sind sie geringfügig überarbeitet worden. Soweit sie bereits veröffentlicht vorliegen, wird der Quellennachweis jeweils an Ort und Stelle aufgeführt.

Damit die Leserinnen und Leser von der Theorie der Sprachhandlung nicht nur über die theologischen Erörterungen und ihren speziellen Bezugnahmen verstreute Informationen erhalten, sondern sich einen zusammenhängenden Überblick über ihre Entwicklung verschaffen können – zumindest im Hinblick auf die Untersuchungen zur wirklichkeitsbildenden und –verändernden Kraft und Macht der Sprachhandlungen –, wird ein philosophischer Teil vorausgeschickt. Darin werden die konzeptionellen Überlegungen ihrer wichtigsten Vertreterinnen und Vertreter – John L. Austin, John R. Searle und Judith Butler – sowie Searles Auseinandersetzung mit der Kritik von Jacques Derrida vorgestellt.

Statt einer Einleitung stelle ich die Überlegungen meiner Abschiedsvorlesung von 2013 an der Theologischen Fakultät Leipzig zur Diskussion. Sie leuchten in gebotener Kürze eine Hintergrundproblematik meiner Arbeiten zur Fundamentaltheologie aus: den Wandel der Denkformen, in den das theologische Nachdenken mit hineingezogen ist und an dem es selber Anteil hat. In der Wahrnehmung dieser Wandlungen muss das wissenschaftliche Nachdenken über den christlichen Glauben auf der Höhe seiner Zeit Rechenschaft geben, worin der Glauben seinen Grund hat (1 Petr 3,15). Für das Überdenken der Grundlagenprobleme vor diesem Hintergrund ist mir die Beschäftigung mit der Sprechakttheorie wichtig geworden.

Mit diesem Band werden Vorarbeiten zu einer zusammenhängenden Konzeption von Fundamentaltheologie präsentiert. Ebenso bleibt es späterer Ausarbeitung vorbehalten, wie sich der Inhalt des christlichen Glaubens unter den Einsichten der hier vorgelegten Untersuchungen im Einzelnen darstellt.

Leipzig, Ostern 2020

Matthias Petzoldt

Statt einer Einleitung

Von der „Substanz“ zum „Subjekt“? Zum Wandel von Denkformen theologischer Diskurse[1]

Das Thema der folgenden Überlegungen zeigt eine Fragestellung an: „Von der ‚Substanz‘ zum ‚Subjekt‘?“ Das Problem, das ich hiermit ansprechen möchte, ist eigentlich ein altbekanntes: der Wandel von Denkformen theologischer Diskurse.

Um dieses Problem nur an wenigen Beispielen zu verdeutlichen: Die theologischen Diskussionen in den ersten Jahrhunderten nach Christus sind davon gekennzeichnet, wie die junge Christenheit ihren Glauben in griechischer Sprache als der Sprache damaliger Bildung und in der lateinischen Weltsprache begrifflich zum Verstehen zu bringen sucht. Später im Hochmittelalter ist die Scholastik fasziniert von der wiederentdeckten Philosophie des Aristoteles, aber die Reformation wehrt sich gegen solche Überfremdung biblischer Sprache. Dennoch erliegt sie der von aristotelischer Systematik gekennzeichneten Schulphilosophie als dem damaligen Wissenschaftsstand. Von den Strömungen der Neuzeit – dem subjektlogischen Rationalismus wie dem Empirismus und der historischen Kritik – wird dann die Theologie der Aufklärung geprägt und mit dem Systemdenken des Deutschen Idealismus zu überwinden gesucht. Später macht auch der Historismus des 19. Jahrhunderts und beginnenden 20. Jahrhunderts Schule in der Theologie. Im Fortgang des 20. Jahrhunderts geraten die theologischen Diskurse zunehmend in den Sog verschiedenster Denkbewegungen: in die existenzphilosophische Daseinsanalyse, in den angelsächsischen *linguistic turn*, in die Koordinaten von Funktion und Struktur sowie in die multimediale Wende.

Wenn ich aus dieser nur angedeuteten Vielzahl von Denkformen nun zwei herausgreifen werde und diese mit den Begriffen „Substanz“ und „Subjekt“ gleichsam symbolisiere, hat dieses Vorgehen mehrere Gründe: *erstens,* weil das differenzierte Problembewusstsein für den unaufhaltsamen Wandel der Denkweisen angesichts von Ideologisierungen der beiden genannten verloren zu gehen droht, und weil es solcher Gefahr gegenüber *zweitens* gilt, in der Theologie den

---

[1] Druckfassung der Abschiedsvorlesung an der Theologischen Fakultät Leipzig am 8. Juli 2013. Der Vortragsstil wurde beibehalten. – Nur für die ausdrücklichen Zitate werden die Quellen angeführt. Alle weiteren Belege entfallen, weil die Fußnoten den Fließtext an Umfang übertreffen würden. Ohnehin kommen viele Details in den folgenden Kapiteln des Bandes zur Sprache.

Blick für den Fortgang der Transformationen offen zu halten. Solches Plädoyer ruft *drittens* die Frage nach einer Beurteilungsfähigkeit der Denkformen auf den Plan und schließlich *viertens* die weitergehende Frage, worin ein Kriterium für solche Beurteilung zu erkennen ist.

Die Ausführungen zu dem ersten Punkt werden mit Abstand den breitesten Raum meines Vortrages einnehmen; denn es ist nötig, zunächst einmal zu erklären, welche Entwicklungen ich mit den beiden Stichworten „Substanz" und „Subjekt" meine und wo ich hier Probleme von Ideologisierung sehe. Die drei nachfolgenden Fragestellungen hoffe ich dann zügig abhandeln zu können.

1 Vom Wandel der Denkformen „Substanz" und „Subjekt" und ihren gegenwärtigen Ideologisierungen

Will man die vom Substanz-Begriff beherrschte Denkweise in aller Kürze charakterisieren, muss man bis auf das Anliegen des Aristoteles im 4. Jahrhundert vor Chr. zurückgreifen, objektiver als sein Lehrer Platon von der *ousia*, vom Wesen sprechen zu können. Platon bezeichnete mit *ousia* das *hinter* allen Einzelfällen sich unverändert durchhaltende Wesen von etwas, das nur im reinen Denken zugänglich sei; in dem Denken nämlich, das hinter die Erscheinungen mit ihren wechselnden Eigenschaften auf die Ideen schaut. Demgegenüber hat Aristoteles mit dem Begriff *ousia* viel stärker das Wesen im Blick, wie es sich *im* Einzelnen findet. Es bildet in der Einheit von Stoff und Form ein Ganzes und liegt als solches den äußerlichen Zufälligkeiten wie Farbe, Größe, Schwere usw. zugrunde. Tritt später für die christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte die neuplatonische und auch die stoische Philosophie stärker in den Vordergrund als die aristotelische, so übt doch die Terminologie von *ousia* bzw. *substantia* als dem lateinischen Äquivalent auf sie große Anziehungskraft aus. Mit ihren Mitteln suchen die Theologen inhaltliche Klärungen in den Streitigkeiten. So konnte das Bekenntnis zu dem dreieinigen Gott auf die Formel gebracht werden: eine Substanz in drei Personen, *mia ousia treis hypostaseis*, *una substantia tres personae*. Darin haben wir ein klassisches Beispiel, wie Gott substanzhaft gedacht werden konnte. Zugleich ist es für den Dogmenhistoriker Adolf von Harnack ein klassisches Beispiel zu seiner These von der Hellenisierung des Christentums. Am Ausgang des 19. Jahrhunderts kommentierte er jene Denkweise der Trinitätslehre mit den Worten: „Das Dogma ist in seiner Conception und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums […], d. h. die begrifflichen Mittel, durch welche man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen versuchte , sind mit seinem Inhalt verschmolzen und zum Dogma erhoben worden."[2]

---

[2] Adolf von Harnack: Lehrbuch der Dogmengeschichte, 3 Bde. (1886–1890). Ich zitiere nach der 4. Auflage, Bd. 1, Tübingen 1990, 20.

Darüber hinaus ist auch das, was im Altertum mit dem Begriff „Person" gemeint ist, substanzhaft verstanden worden. Boethius, selber in die Diskussionen und Verhandlungen um die Trinitätslehre involviert, prägt im 6. Jahrhundert für die folgenden Jahrhunderte die Auffassung von Person mit der Definition: „Person – das ist die individuelle Substanz einer vernunftbegabten Natur".[3] Gleichfalls mit langer Wirkungsgeschichte, gar mit tragischer Wirkungsgeschichte, prägen Augustin und andere das Verständnis von Ursprungsünde mit der Vorstellung, dass sie durch den Sexualverkehr weitervererbt werde. Und die Zweinaturenlehre erklärt: Christus, der menschgewordene Gottessohn, ist durch die Jungfrauengeburt der Gottesmutter frei von Sünde. In seiner Person vereinigen sich göttliche und menschliche Natur auf die Weise, dass die jeweiligen Eigenschaften der göttlichen und der menschlichen Natur in seiner Person weder getrennt, noch vermischt sind.

Ich denke, die wenigen Beispiele vermitteln schon einen Eindruck davon, wie die antike Substanzontologie die Verstehens- und Erklärungsbemühungen der Theologen in den ersten Jahrhunderten geformt hat. Diese Tendenz setzt sich im Mittelalter mit der Aristoteles-Rezeption in der Hochscholastik fort. Als seine Philosophie wiederentdeckt wird, halten auch die spezifischen Aspekte seines Substanzbegriffes Einzug in die theologische Lehre. Das weithin bekannteste Beispiel dafür ist die scholastische Transsubstantiationslehre mit der Vorstellung, dass im Sakrament der Eucharistie Brot und Wein sich wandeln in Leib und Blut Christi. Darüber hinaus wird seine philosophische Systematik zum Vorbild für das scholastische Wissenschaftsverständnis im Ganzen und setzt damit auch Maßstäbe für das Selbstverständnis und die Argumentationsweise der Theologie als Wissenschaft. Bis in die Lehre von der Gotteserkenntnis hinein kann Thomas von Aquin die Denkoperationen des Aristoteles aufgreifen. Denn aus dem Dasein und Sosein des Kosmos könne beweiskräftig erschlossen werden, dass es Gott gibt. Luther und mit ihm viele Reformatoren wehrten sich gegen die Überzeichnung des biblischen Evangeliums durch die aristotelische Philosophie. Seine Kritik richtete sich auch gegen den Substanzbegriff. Wie sehr er dennoch selber in dieser Denkweise verwurzelt war, zeigt etwa seine – zumindest vorübergehend unternommene – Suche nach einem biblischen Substanzbegriff im Person-Verständnis.[4] Ein weiteres Beispiel bietet Luthers Abwehr der Transsubstantiationslehre mit seiner Erklärung der Konsubstantiation: *mit* Brot und Wein seien Leib und Blut Christi im Abendmahl verbunden. Um einiges schärfer unterscheidet sich dann die lutherische Abendmahlsauffassung ausdrücklich von der calvinistischen mit der Lehrauffassung: Fleisch und Blut Christi werden

---

[3] Anicius Manlius Severinus Boethius: Contra Euchtychen et Nestorium 3, Migne, Parologie Latina 64, 1342; lat.-dt. in: Boethius, Die Theologischen Traktate, hrsg. von M. Elsässer, Hamburg 1988, 74 f.: „Persona est naturae rationabilis individua substantia."

[4] WA 3, 419, 25 ff.

im Abendmahl physisch mit dem Mund gegessen.[5] Das Markenzeichen altprotestantischer Dogmatik ist dann aber die Verbalinspirationslehre im Verständnis der Heiligen Schrift als bis ins Wort, gar bis in die Schriftzeichen hinein wirkendes Diktat des Heiligen Geistes, sodass die Heilige Schrift als irrtumsfreie Offenbarung Gottes genommen werden kann, da menschliches Mitwirken in der Substanz des Wortes Gottes auszuschließen ist. – Dieses Denken ist dann freilich mit dem Einzug der historischen Kritik in die Bibelauslegung gründlich und nachhaltig unter die Räder gekommen.

Aber nicht nur im Schriftverständnis gerät die Plausibilität essentialistischer Denkweise unter den Zweifel. Ebenso ergeht es den überlieferten Autoritäten wie auch den metaphysischen und empirischen Gewissheiten. Was bleibt da, wenn an allem gezweifelt werden muss? Für René Descartes (1596–1650) im 17. Jahrhundert bleibt einzig die Gewissheit des „Ich denke" unerschüttert; denn mein Zweifeln beweist ja mein Denken. Wir kommen damit auf die Wendung zum Subjekt zu sprechen, die im Selbstbewusstsein den Dreh- und Angelpunkt zur Begründung einer letzten Gewissheit sieht, sodass aus ihm alle Erkenntnis abgeleitet werden kann.

Zunächst ein paar Worte dazu, wie solche Begründung letzter Gewissheit zu einem tragenden Pfeiler in der Philosophie des Deutschen Idealismus ausgearbeitet wurde. Alles Wissen, das aus der Erfahrung gewonnen wird, baut nach Immanuel Kant auf den Verstandesleistungen des Subjekts auf, nämlich auf den schon vom Subjekt mitgebrachten Anschauungsformen von Raum und Zeit und auf den vom Subjekt bereitgestellten Kategorien, den Verstandesbegriffen a priori. Transzendentalphilosophie klärt also die Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrungserkenntnis, indem sie aufweist, wie das „Ich denke" alle meine Vorstellungen begleitet. Es leitet auch alles Denken der praktischen, sittlichen Vernunft im Pflichtgebot a priori. Dessen Befolgung verlangt die Vernunft aus eigener Einsicht, autonom und unabhängig von äußeren empirischen Beweggründen. Auch das Gottesbewusstsein ist für Kant im Subjekt angelegt. Schon Descartes war der Überzeugung gewesen, aus dem „Ich denke" den Gottesgedanken beweiskräftig ableiten zu können, aus der Gewissheit des Gottesgedankens überhaupt die Gewissheit der Erkenntnisfähigkeit der *res extensa* schöpfen zu können. Kant ist diesem Rationalitätsoptimismus gegenüber skeptischer eingestellt, weil aus seiner Sicht die reine Vernunft in der Erkenntnis Gottes an Grenzen gerät. Wenn es um diese Frage geht, da versage das für das Wissen notwendige Zusammenspiel von Verstandesleistung und Erfahrung, weil beim Gottesgedanken der Erfahrungsbereich überschritten wird. Deshalb lässt Kant an den Gottesbeweisen kein gutes Haar. Der Gottesgedanke habe aber seinen Platz in der praktischen Vernunft: dort, wo es um das sittliche Tun des Subjekts geht.

Fast um dieselbe Zeit sucht Johann Gottlieb Fichte alles, was denkbar ist und existiert, aus dem obersten Prinzip des sich selbst setzenden Ich abzuleiten. Seine Wissenschaftslehre gelangt

---

[5] FC Epitome VII, 6.

darüber zu der Überzeugung, dass das sich selbst erkennende Subjekt in der intellektuellen Anschauung seiner selbst einen Weg zur Erkenntnis des absoluten Ich gefunden habe.

Ich breche hier die kurze Vorstellung von Subjekttheorien des Deutschen Idealismus ab, um in den Blick zu nehmen, wie sich die Wendung zum Subjekt in der Theologie – und das heißt zunächst: auf lange Zeit nur in der protestantischen Theologie – niederschlägt. Bekanntlich hat dazu Friedrich Schleiermacher am Übergang vom 18. zum 19. Jahrhundert, also nahezu zeitgleich mit den genannten Philosophen, die Weichen gestellt. Mit Kant hält er Religion nicht für eine Sache des Wissens; aber in Abgrenzung zu Kant verortet er das Gottesbewusstsein auch nicht im sittlichen Tun, sondern im unmittelbaren Selbstbewusstsein, d. h. in dem Knotenpunkt, wo alle Lebensvollzüge des Menschen, die passiven wie die aktiven, zusammenlaufen und wo im Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit das Bewusstsein von Gott immer mitgesetzt sei. Derart im Zentrum des Subjekts laufe das Gottesbewusstsein in allen Regungen des Bewusstseins mit.

Ganz gleich nun, wie solche Orientierung am Subjekt in den Diskursen der Philosophen und Theologen jener Zeit theoretisch ihren Ausdruck gefunden hat, immer wird Gott als ein Thema unserer Selbstorientierung am Gottes*gedanken* erfasst. Diese Wendung zum Subjekt prägt nachhaltig die nachfolgenden Denkbemühungen in der Theologie. Um diese Feststellung jetzt nur an zwei Punkten festzumachen:

Zum einen bricht sich die Einsicht Bahn, dass man nicht objektivierend von Gott reden kann. Da, wo man – wie im Kontext des Substanzdenkens – von Gott wie von einem Objekt redet, macht man ihn zu etwas Geschaffenem; man zieht ihn hinab in unsere vorfindliche Welt und verrechnet ihn als einen Teil unserer Welt. Auf diese Weise hat man es aber nicht mehr mit Gott zu tun. Dem gegenüber wächst das Problembewusstsein, dass alle religiöse Rede selbstbezüglich ist, also aus dem Blickwinkel des Gottes*bewusstseins* des Menschen. Diese Einsicht verdankt sich freilich nicht nur den Subjekttheorien. Der Wandel der Denkformen geht ja weiter, wie ich schon anfangs erwähnt hatte. So verbindet sich die Erkenntnis von der Nichtobjektivierbarkeit der Rede von Gott beispielsweise mit den Ansätzen historischer Theologie, der Existenztheologie, des Personalismus und weiteren theologischen Ansätzen. Vor diesem Hintergrund kann dann Dietrich Bonhoeffer im vorigen Jahrhundert die Einsicht vieler in dem Satz zusammenfassen: „Einen Gott, den ‚es gibt', gibt es nicht."[6]

Zum anderen wird in der Berufung auf das Subjekt gern eine unhintergehbare Begründung für ein Gottesbewusstsein gesehen, sodass eine Vielzahl religionsphilosophischer Theorien vom religiösen Apriori und von der religiösen Anlage im Menschen entwickelt wurde.

Mit diesen Bemerkungen zur Wirkungsgeschichte jener Wendung zum Subjekt bin ich nun bei der gegenwärtigen Lage angelangt. Da ist zu beobachten, wie in der Theologie mit großem

---

[6] Dietrich Bonhoeffer: Akt und Sein. Transzendentalphilosophie und Ontologie in der systematischen Theologie (1931), DBW 2, Berlin 1990, 112.

Aufwand wieder und immer wieder Schleiermachers Schriften sowie die Werke des Deutschen Idealismus analysiert und interpretiert werden. Daneben wird mit eben solchem Aufwand eine subjektivitätstheoretische Relektüre anderer Denker – Philosophen wie Theologen – betrieben. Bei Luther und bei Augustin kann man ja unter dieser Perspektive auch fündig werden. Bei der Theologie Karl Barths fällt solche Interpretation schon schwerer, wird aber mit gleichem Eifer verfolgt. Darüber hinaus sucht eine umfangreiche Kulturhermeneutik den Nachweis der anthropologischen Verankerung unserer und anderer Kulturen im religiösen Subjekt aufzuzeigen und macht sich zum Wortführer der Beschwörung einer sogenannten Wiederkehr der Religion in der gegenwärtigen Gesellschaft. In besonderer Weise wird der Protestantismus als die Wiege der Moderne mit ihrer Kultur der Freiheit und Autonomie des Individuums gefeiert.

Selbst auf katholischer Seite will man offenbar den Zug nicht verpassen und treibt seit ein paar Jahrzehnten einen großen Aufwand, nunmehr auch die Wende von der Substanz zum Subjekt zu vollziehen. Fundamentaltheologen wie Hansjürgen Verweyen und Klaus Müller sind hier die Protagonisten. Fichtes transzendentaler Idealismus steht dabei Pate. Und ein Streit ist darüber entbrannt, wie von solcher Warte aus das Werk Karl Rahners, der für die anthropologische Wende der katholischen Theologie im 20. Jahrhundert steht, einzuordnen und zu beurteilen ist. Interessanterweise hat Joseph Ratzinger als Vorsitzender der Glaubenskongregation in den 1990er-Jahren (1996) diese Entwicklung in der katholischen Theologie mit dem Argument zurückgewiesen: Ein autonomes Subjekt gebe es gar nicht. Hinter dieser Kritik mag unter anderem das Interesse des Hüters lehramtlicher Theologie stehen, zur eingeübten Plausibilität substanzontologischer Denkgewohnheit kirchenamtlich formulierter Wahrheiten zurücklenken zu wollen. Und als Papst hat dann Benedikt XVI. gern das „Zusammentreffen der biblischen Botschaft mit dem griechischen Denken“ gefeiert (so in seiner Regensburger Vorlesung von 2006). Von dieser Warte aus hat er die Problematisierung jener Synthese durch Reformation oder Harnack attackiert. Für weitblickender als seine Reaktion halte ich dagegen die Einwände anderer katholischer Theologen wie Markus Knapp und Carsten Lotz, welche den Trend zur Subjektlogik als monologisch kritisieren, insofern man sich damit gegen die Belange von Erkenntnissen intersubjektiver Kommunikation abschotte.

Kehren wir wieder zurück zur protestantischen Theologie. Für bedenkenswert halte ich, wie Ingolf Ulrich Dalferth und Philipp Stoellger in dem Diskussionsband *Krisen der Subjektivität* von 2005 diese erneute Konzentration theologischer Diskurse auf das Thema der Subjektivität kommentieren: „In der Theologie fungiert die Frage nach dem Subjekt „als – etwas verspätetes – Plädoyer für die Modernisierung der Theologie, endlich von der Substanz zum Subjekt fortzuschreiten, um die dogmatischen Substantialismen zu entsorgen oder kritisch zu rekonstruieren. Daß dieses Plädoyer vor allem in nostalgischer Orientierung an den Idealismen des 19. Jahrhunderts formuliert wird statt in Aufnahme der analytischen Traditionen des 20. Jahr-

hunderts, läßt es nur um so deutlicher verspätet erscheinen."[7] „Fraglich ist schließlich, ob das Plädoyer von der Substanz zum Subjekt nicht für manche wie ein Streit aus grauer Vorzeit erscheinen muß. Wer längst von der Substanz auf die Funktion gekommen ist, wie in Cassirers Symboltheorie oder in der Semiotik, oder wer von der Funktion längst bei der Struktur gelandet ist, wie in der Systemtheorie oder der Semiologie, dem wird der Fortschritt zum Subjekt vor allem als Vergangenheitsbewältigungsversuch erscheinen."[8]

Dennoch scheint von der mit dem Begriff „Subjekt" symbolisierten Denkform immer noch eine große Attraktivität auszugehen. Woran mag das liegen? Auf diese Frage wird man sicherlich mehrere Antworten geben können. Auf eine möchte ich die Aufmerksamkeit lenken: darin ein apologetisches Interesse zu erkennen und im Verfolgen jenes Interesses eine Ideologisierung dieser Denkweise zu erblicken. „Subjekt" fungiert hier als Begründungskategorie, nämlich als Begründung für den Selbstanspruch, an der Spitze der Moderne zu stehen. Die Moderne wird als in der zentralen Rolle des Subjekts begründete Kultur erklärt. Unhintergehbar stoße das Subjekt in seiner Selbstreflexion auf das Gottesbewusstsein, Daher baue alle Kultur der Moderne irreversibel auf Religion auf. Diese Unumgänglichkeit von Religion möge aber auch nun bitte von allen beachtet und berücksichtigt werden, vor allem in Wissenschaft und Gesellschaft.

Blickt man zunächst einmal nur auf diese apologetische Ideologisierung, so muss man freilich festhalten, dass die Moderne, die man hier beschwört, die des 19. Jahrhunderts ist. Inzwischen ist aber – um es etwas salopp zu formulieren – die Karawane der Philosophen und Wissenschaftstheoretiker weitergezogen. Ganz zu schweigen von dem Heer der Fachwissenschaftler, von denen man freilich sich wünschen könnte, dass sie gelegentlich etwas kritischer die Rahmenbedingungen ihrer Wissenschaften und den Methodenkanon ihrer Forschungen reflektierten.

Dem Argument, dass inzwischen der Wandel der Denkformen vorangeschritten ist, kann man freilich entgegenhalten, dass etwa mit Dieter Henrich, Manfred Frank, Konrad Cramer und manchem anderen auch in der gegenwärtigen Philosophie Gesprächspartner für theologische Subjekttheorien zu finden sind. Doch verliert diese Feststellung an Gewicht im Hinblick auf die Beobachtung, wonach es ohnehin für unsere Zeit charakteristisch erscheint, dass verschiedenste Denkweisen nebeneinanderstehen, miteinander konkurrieren, sodass sich für jede Position Vertreter finden lassen. Auf dieses Phänomen und seine Herausforderungen für die Theologie wird gleich noch direkt einzugehen sein.

Zuvor sei angemerkt, dass zum gegenwärtigen Eindruck pluralistischer Buntheit von Orientierungen auch das Bemühen um die Denkform „Substanz" gehört. Dieses Anliegen muss sich

---

7 Ingolf U. Dalferth/Philipp Stoellger (Hrsg.): Krisen der Subjektivität. Problemfelder eines strittigen Paradigmas, Tübingen 2005, XI.

8 A.a.O., XI f.

gar nicht einmal in einer expliziten Rekonstruktion des Substanzbegriffes Ausdruck verschaffen, sosehr sich auch dazu nachdenkenswerte Studien finden lassen. Ich denke vielmehr an religionsphilosophische Entwürfe besonders aus dem angelsächsischen Raum, die wieder emsig die Themenfelder der Gottesbeweise und Theodizeen beackern – unter der Diktion „Es gibt einen Gott, der …". Nicht selten stemmt man sich hierbei zugleich gegen eine religionskritische Stimmungslage, die von Wortführern eines naturalistischen Szientismus beherrscht wird, welcher auf seine Weise substantialistisch denkt und in der Diktion argumentiert „Es gibt keinen Gott". Von der subjekttheoretischen Einsicht in die Selbstreferenz aller Erkenntnis – bis in religiöse Fragen hinein – scheint man hier, ganz gleich auf welcher Seite, eigenartig unberührt zu sein.

In theologischen Diskursen ist die Denkform „Substanz" vorrangig in evangelikalen und charismatischen Kreisen zu Hause. Soweit beide Positionen auch auseinanderliegen mögen, ist ihnen dennoch das Objektivierungsbedürfnis ihrer Glaubensaussagen gemeinsam – ob nun in solchen *fundamentals* wie die verbalinspirierte Schrift oder die Jungfrauengeburt oder aber in einer Materialisierung geistlicher und dämonischer Kräfte.

Dass solche Variationen von Substanz-Denken als abwehrende Reaktionen auf den Einfluss der subjektivitätstheoretischen Denkweise zu erklären wären, trifft sicherlich nur in den seltensten Fällen zu. Dafür ist die Reflexionskultur um das Selbstbewusstsein, wie sie in elitären Zirkeln gepflegt wird, für die meisten der hier Gemeinten viel zu fernliegend. Vielmehr hoffen sie, mit dem Objektivierungsbedürfnis der substanzontologischen Denkweise einen Halt zu finden in der Bodenlosigkeit pluraler Lebensorientierungen, Wissenschaftsverständnisse und Weltanschauungen.

2 Offenheit für fortschreitende Transformationen

Mag man sich mit den Ideologisierungen gegen den unaufhaltsamen Transformationsprozess auf die eine oder andere Weise abschotten, der Wandel in den Denkformen lässt sich dennoch nicht aufhalten. So hat sich die Theologie auf immer neue Denkweisen einzustellen.

Noch einmal Dalferth und Stoellger: „Zwar gewinnt man auf dem Weg der Subjektivitätstheorie die Umbesetzung der Substanz durch das Subjekt, was gegenüber den traditionellen Substantialismen sicher eine Entlastung und Horizontüberschreitung darstellt. Aber diese Umbesetzung ist weder die letzte aller möglichen noch alternativlos. Sie ist seit Leibniz und Cassirer weitergeführt zur Wende von der Substanz zur Funktion; von Kierkegaard bis Heidegger zur Wende vom Subjekt zur Existenz; von Humboldt, Herder und Hamann bis zu Rosenzweig oder Wittgenstein zur Wende von der Reflexionslogik zum Sprachdenken mit einem Horizontwechsel von der Konstitutionstheorie zur Vollzugsanalyse und Vollzugsbeschreibung. Das Sprachdenken ist ein dezidierter Widerspruch gegenüber der Ordnung des transzendentalen Diskurses, eine Um-

besetzung des Subjekts durch die Sprache …“[9] Es gilt also, sich für den Wandel zu öffnen und sich nicht gegen ihn zu wehren, weil aus solcher Abwehrhaltung Ideologisierungen entstehen, die unfähig machen, den christlichen Glauben in gegenwärtigen Lebens- und Denkweisen zum Verstehen zu bringen.

In meiner eigenen Arbeit, zu der unter anderem auch die Mitarbeit an jenem Diskussionsband über die Krisen der Subjektivität gehörte, hat dieses Anliegen zum Beispiel dazu geführt, mich besonders mit Kommunikationstheorien, mit der Semiotik und mit dem funktionalen Denken heutiger Gesellschaftstheorien zu beschäftigen. Bis in die Lehre hinein ist es mir wichtig, jene hermeneutischen Arbeitsschritte und Reflexionsvollzüge der Transformation durchsichtig zu halten, sodass man sie verfolgen und sich damit auseinandersetzen kann – auch wenn man anderer Meinung ist. Wenn soeben in der Aufzählung eigener Schwerpunktsetzungen eine Orientierung an unterschiedlichen Reflexionsstrukturen angezeigt wurde, lässt dies die Frage aufkommen: Zeigt sich darin nicht das Dilemma heutiger Unübersichtlichkeit?

Lassen wir für einen Augenblick den Tatbestand beiseite, dass solche wirkungsmächtigen Denkformen wie „Substanz“ und „Subjekt“ zu ihrer Zeit auch nie die einzigen waren, so ist dennoch mit dem Verweis auf die Vielzahl konkurrierender Orientierungen ein Charakterzug unserer Zeit getroffen. Gelegentlich wurde dies als „Postmoderne“ bezeichnet; und sie wurde als „das Ende der großen Erzählungen“ gekennzeichnet (Lyotard). Auch darauf haben sich die theologischen Diskurse einzustellen. Das bedeutet zugleich, wachsam Tendenzen zu verfolgen, wo bei aller Pluralität dennoch Denk- und Rationalitätsmuster, etwa aus den Naturwissenschaften oder aus der Ökonomie herkommend, einen dominanten Status anstreben, der vorgibt, alles erklären und regeln zu können. Auch damit wird sich die Theologie kundig und kritisch auseinandersetzen müssen.

Solches Plädoyer für die Offenheit zum Transformationsprozess von Denkformen lässt nun die Frage nach ihrer Beurteilungsfähigkeit laut werden.

3 Zur Beurteilungsfähigkeit der Denkformen

Wie soll man sich ein Urteil zu den Denkformen – hier zu denen von „Substanz“ und „Subjekt“ – bilden können, wenn sich am Horizont der vorgetragenen Überlegungen immer mehr die These abzeichnet, dass ein allgemeingültiger Orientierungskanon für eine Urteilsbildung nicht bereitliegt? Wie ich eine Beurteilungsfähigkeit dennoch für möglich halte, soll nun folgend vorgetragen werden, um daran sogleich auch die Problematik sichtbar zu machen.

---

[9] A.a.O., XVI f.

Der erste Gesichtspunkt gilt für die Beurteilung von Denkformen generell. Sosehr man diese oder jene aus jetziger Perspektive für überwunden halten mag und rückschauend ihre Probleme benennt, sind sie doch allemal in ihrer damaligen Geltung zu verstehen und zu würdigen. Das heißt: Es ist abwegig, Denkweisen, allein weil sie vergangen sind, eben damit einer Kritik zu unterziehen. Vielmehr sind sie Orientierungsmuster mit ihrer je eigenen Rationalität gewesen, die zu ihrer Zeit große Überzeugungskraft besaßen. Bei näherem Hinsehen wird man auch erkennen, dass sie selbst zu ihrer Zeit nicht diskussionslos in Geltung standen, sondern dass um ihre Stimmigkeit gerungen worden ist. Und was die Theologinnen und Theologen angeht, so sind sie Kinder ihrer Zeit gewesen, die sich im Rahmen der von ihnen sozialisierten Denkweisen bemüht haben, den christlichen Glauben zum Verstehen zu bringen. Dies stellt in sich eine Leistung dar. Für uns folgt daraus, ihre Entwürfe und Systeme in den Koordinaten der vergangenen Plausibilitäten zu erfassen, nichtsdestotrotz aber ihre Problematik für uns heute zu erkennen und ihre gegenwärtigen Ideologisierungen aufzudecken.

Was heißt das für die substanzontologischen Denkweisen? Ihre generelle Problematik besteht heutzutage darin, dass sie unter anderem von einem Prozessdenken überholt worden sind. Eigenartiger Weise haben damit auch heutzutage noch einige Naturwissenschaftler Schwierigkeiten, sodass sie alle Wirklichkeit krampfhaft auf einen starren Naturalismus zu reduzieren suchen. Wo doch das aus den Naturwissenschaften herrührende Paradigma Evolution eigentlich auch ihre Denkform hätte beweglich machen müssen. Mit dieser kritischen Bemerkung steuern wir auf das Problemfeld der Ideologisierung des Substanzdenkens zu. Auf theologischer Seite tritt – wie schon dargelegt – seine Ideologisierung unter dem Bedürfnis auf, objektivierend von Heilstatsachen, Heilswahrheiten, ja objektivierend von Gott selbst zu reden. Doch war bereits mit der Wendung zum Subjekt deutlich geworden, wie überholt die essentialistische Denkweise in der Theologie ist.

Was dagegen die auf das Subjekt orientierte Denkform angeht, sehe ich zunächst einmal ihre Bedeutung für uns heute darin, alle Lebensbezüge, darin auch alle Erkenntnisvollzüge, in ihrer unumgänglichen Selbstreferenz bewusst gemacht zu haben. Von dieser Einsicht zehrt auch die Theologie: Alle Vollzüge des Glaubens – sowohl in seiner grundlegenden Vertrauensdimension als auch in den darauf aufbauenden Erkenntnisvollzügen – sind unhintergehbar selbstbezüglich. Gerade das, was christlicher Glaube als Heil versteht und erlebt, ist ein Erleben und Verstehen aus der Perspektive des betroffenen Subjekts. Subjekt – das ist also für die Theologie eine wichtige Verstehenskategorie, oder, wie ich es an anderer Stelle formuliert habe, Subjekt als „Aneignungskategorie".[10]

---

[10] Matthias Petzoldt: Kommunikations- und medientheoretische Anmerkungen zur subjektivitätstheoretischen Kritik an der Wort-Gottes-Theologie, in: I.U. Dalferth/Stoellger (Hrsg.), Krisen der Subjektivität, Tübingen 2005, 417–453; hier: 443.

In dieser Wertung liegt zugleich aber nun auch der Widerspruch gegenüber allem Umgang mit „Subjekt“ als Begründungskategorie. Kommt an dieser Stelle die Kritik ins Spiel, bleibt davon die Wertschätzung der subjektlogischen Systeme für die weitreichenden Aufbrüche um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert unbenommen. Inzwischen sind aber ihre Grenzen deutlich zutage getreten.

So ist die Selbstreflexion des Bewusstseins weder in ihrer Version der intellektuellen Anschauung, noch in der Aporie der Fichte‘schen Selbstreflexion, noch im Henrich‘schen Sinne eines präreflexiven, mit sich selbst vertrauten Seins des Ichs ein Weg, um zu einem letzten Grund zu kommen. Wieso nicht? Antwort: weil Selbstbewusstsein aus der Empirie von Kommunikation erwächst und weil im empirischen Kontext kein Letztgrund angezeigt werden kann.

Der Ausfall von Letztbegründung trifft nun aber die apologetische Ideologisierung der theologischen Subjekttheorien. Denn diese Entwürfe zielen gerade auf den Aufweis, dass das Subjekt in seiner Selbstreflexion mit Notwendigkeit auf ein Unbedingtheitsbewusstsein stoße, für das der religiöse Gottesgedanke stehe. Die Stringenz solcher Argumentation hängt jedoch an der Voraussetzung, dass man von der Geltung solcher Subjektlogik überzeugt ist. Davon mag man im Zeitalter des Deutschen Idealismus ausgegangen sein. Die Denkweisen haben sich aber – wie gesagt – geändert. Ein maßgeblicher Grund für diesen Wandel ist auch, dass die große Idee von der einen universalen Vernunft, die das abendländische Denken lange beherrscht hat und die im Deutschen Idealismus zu Theorien des Absoluten geführt hatten, geschwunden ist. Die Idee von der *einen* Vernunft hat sich aufgelöst in eine Pluralität von Rationalitäten: Bereichsrationalitäten, Systemrationalitäten, Paradigmen, Grammatiken von Sprachspielen und kulturelle Frameworks usw. Von der einen Vernunft als inhaltlicher Größe sind nur noch Standards einer Verfahrensrationalität geblieben, an denen die vielen Rationalitäten, so verschieden sie auch sind, Anteil haben und dank ihrer sich über alle Unterschiede hinweg verständigen können. Aber die Idee des Absoluten hat in der Verfahrensrationalität Vernunft keinen Platz. Sie ist zur Vorstellung in bestimmten Sprachspielen geworden, zum Beispiel im Sprachspiel „Subjekt“.

So weit in aller Kürze zur Beurteilungsfähigkeit der Denkformen. Die Problematik solcher Wertung wird spätestens an der Stelle deutlich, dass sie nicht den Rahmen einer letztgültigen Vernunft beansprucht. So können auch meine Wertungen nur im Rahmen einer Rationalität erfolgen, die um ihre Grenzen, auch um die Grenzen ihrer Anerkennung weiß. Damit stehen wir wieder vor der Vielzahl von Denkformen, nunmehr nicht nur unter der Herausforderung ihrer Gleichzeitigkeit, sondern darüber hinaus in dem Problembewusstsein, dass auf Letztbegründung nicht Zuflucht genommen werden kann.

Angesichts solchen Ausmaßes von Pluralität stellt sich die Frage: Bleibt da der Theologie überhaupt noch ein für sie konstitutives Kriterium, das dem Glauben und seinem wissenschaftlichen Reflektieren Orientierung geben kann?

4 Zur Kriterienfrage

Für protestantische Theologie scheint es höchste Zeit zu sein, die Schrift ins Spiel zu bringen. Doch wollen wir diese Frage nicht den beiden Ideologien überlassen: weder dem Objektivierungsbedürfnis einer Erklärung der Schrift zum inspirierten irrtumsfreien Wort noch der Apologetik eines im Selbstbewusstsein begründeten Gottesbewusstseins, für welche die biblische Überlieferung lediglich die religionsgeschichtliche Sammlung von Symbolisierungen religiösen Bewusstseins früherer Zeiten sein kann. Wie aber ist dann die Rolle der biblischen Überlieferung für unsere Kriterienfrage zu fassen?

Geht es vielleicht darum, die von Harnack kritisch gesehene Hellenisierung des Christentums wieder rückgängig zu machen? Wenn Harnack beispielsweise das christliche Dogma als ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums diagnostizierte, könnte man auf die Idee kommen, alle so verstandenen Überfremdungen, angefangen vom Hellenismus bis zu denen in unserer Zeit, abschütteln und zu jenem Boden des Evangeliums wieder zurückkehren zu wollen.

Die Abwegigkeit einer solchen Idee besteht schon darin, dass „das Evangelium" in keinem Fall die eine Denkform ist, etwa die eine biblische Denkform, die man den Denkweisen der nachfolgenden Verstehensversuche entgegensetzen könnte. Wir wissen aus der exegetischen Arbeit nur zu gut, dass sich das Evangelium in der Bibel in einer Vielzahl von höchst unterschiedlichen Denkformen Ausdruck verschafft hat.

Wenn also auf jenem Holzweg kein konstitutives Kriterium für die theologische Urteilsbildung zu erreichen ist, wäre ein solches dann in dem biblischen Christuszeugnis zu finden? Damit kommen wir der Antwort offensichtlich schon näher. Denn hier sind wir ja an der Stelle, die unserem christlichen Glauben überhaupt erst seine christliche Identität verleiht. Doch selbst das Christuszeugnis ist im Neuen Testament im Gewand unterschiedlichster Verstehensweisen aufgetreten.

Harnacks Lösungsangebot für die Kriterienfrage bestand darin, durch diese verschiedenen Christuszeugnisse sozusagen hindurchdringen zu wollen, um historisch auf die Predigt Jesu vom Vatergott und dem unendlichen Wert der Menschenseele zu stoßen. Das war freilich eine Antwort des theologischen Historismus um die Jahrhundertwende auf die Frage nach dem Wesen des Christentums. Wir heute haben die Frage nach dem spezifisch Christlichen im Rahmen unserer Denkmöglichkeiten zu beantworten. Wenn ich dies mit kommunikationstheoretischen Mitteln versuche, belasse ich die biblischen Christus-Überlieferungen in ihrer unterschiedlichen Eigenheit und verstehe sie als frühe Zeugnisse des Christusgeschehens. Dieses Geschehen hat in dem Wirken Jesu seinen Anfang genommen: dass er auf Menschen zugegangen ist und sie in sein Vertrauen hineingezogen hat. In den nachösterlichen Christuszeugnissen hat sich dieses

Anerkennungsgeschehen fortgesetzt und seinen Lauf über den Erdkreis und durch die Zeiten hindurch begonnen. Denn in, mit und unter diesem Weitertragen seiner vorbehaltlosen Anerkennung von einem zur anderen geht die Person Jesu Christi immer wieder neu auf Menschen zu und weckt in ihnen Vertrauen, sprich: Glauben.

In Richtung der beiden in diesem Vortrag thematisierten Denkformen sei gesagt: *In* dem Christusvertrauen entwickelt sich ein Gottesbewusstsein. Aus diesem Blickwinkel betrachtet ist das Gottesbewusstsein aber nicht ein im Subjekt schon im Voraus verankerter Gottesgedanke, sondern ein Bewusstsein, das wächst: das aus dem Erleben des Hineingenommenseins in dieses Anerkennungsgeschehen erwächst – Subjekt als Aneignungskategorie. Und die „Substanz" der biblischen Schrift – um es mal so zu nennen – ist darin erkannt, dass sie frühe Zeugnisse des Christusgeschehens enthält, in deren Licht auch die weiteren biblischen Überlieferungen uns zur Anrede des uns gegenwärtigen Christus werden. Die Ideologien dieser Denkformen aber brauchen wir nicht. Im Gegenteil verstellen sie uns gar noch den Blick auf das Christusgeschehen als dem Kriterium der Theologie.

Es handelt sich also um ein Kriterium, das sich in der Geschichte herausbildet. Damit ist freilich angezeigt, dass dieses Geschehen neben vielen anderen Bewegungen in der Geschichte zu stehen kommt. Aus dem Blickwinkel einer von allen anerkannten Vernunftwahrheit kann das Christusgeschehen aus der Fülle der Geschehnisse nicht als das letztgültige Kriterium herausgehoben werden. Aber jene Idee von der einen allgemeinen Vernunftüberzeugung hat sich ja verflüchtigt. Begreift christliche Theologie das Christusgeschehen als ihr Kriterium, dann tut sie das, weil sie darin ihre christliche Identität begründet sieht. Eine solche Begründung ist allerdings zirkulär. Als zirkuläre Begründung ist sie aber nicht eben damit falsch. Vielmehr ist die zirkuläre Begründung ein charakteristisches Merkmal geschichtlicher Rationalität.

So werden wir am Ende meiner Ausführungen also wieder vor die Pluralität der Denkformen gestellt, in der sich die Theologie bewegt und mit der sich die Theologie auseinandersetzen muss. Als tragisch ist diese Vielfalt von der Theologie ganz und gar nicht einzuschätzen. Vielmehr ist sie als Aufgabe anzunehmen, sich immer wieder auf neue Denkformen einzustellen.

Teil I
Zur philosophischen Theorie des Sprachhandelns

1 Philosophie der Sprache auf dem Weg zur Sprechakttheorie

Sprache ist die klassische Ausdrucksweise philosophischen Nachdenkens. Schon die alten Griechen entwickelten ihre Gedanken in Dialogen und Traktaten. So wurde bereits für die antiken griechischen Philosophen auch die Sprache selbst zum Gegenstand philosophischer Untersuchungen.[1] Dennoch stehen nicht die Sprache und ihre grammatischen Regeln, sondern die Arithmetik, die Geometrie und die mathematischen Operatoren für das Ideal logischer Klarheit der Gedankenführung. Wie das Denken das Sein erfasst bzw. wieweit das Seiende den Ideen entspricht, treibt die Philosophen um und führt sie zu unterschiedlichen Erklärungen wie auch zu weitsichtigen Überlegungen kluger Lebensführung. Immer aber wird dabei Sprache als der laut- und schriftbedingte Nachvollzug des Denkens verstanden, dem notgedrungen manches Willkürliche und Äußerliche an Eigenheiten und Traditionen anhaftet. Die eigentliche Erkenntnisleistung vollbringt die Arbeit des Gedankens. Auch das seit der Antike herrührende Universalienproblem, das sich im Mittelalter zum großen Streit ausweitet und welches diskutiert, ob die Allgemeinbegriffe (*universalia*) schon vor den Dingen (*ante res*) oder in den Dingen (*in rebus*) existieren oder ob sie lediglich den Dingen nachfolgende Konstruktionen des Verstandes (*post res*) sind, wie der Nominalismus behauptet, behandeln die Begriffe letztlich als Gedankengebilde und nicht als phonetische oder schriftliche Zeichen unterschiedlicher Sprachtraditionen, welche Gedanken überhaupt erst zu formen vermögen. Noch die Systeme des deutschen Idealismus entwickeln zwar große Spekulationen über Begriffe, aber auch hier ist die sprachliche Fassung sekundär. Kant zum Beispiel geht in seiner *Kritik der reinen Vernunft* (1781, 2. Aufl. 1787) mit ihnen um als Anschauungsformen der transzendenzentalen Ästhetik, als Kategorien der transzendentalen Analytik oder als Ideen der transzendentalen Dialektik. Und für Hegel sind die logischen Bestimmungen nicht nur Bewusstseinsinhalte des denkenden Subjekts, sondern das „Innere der Welt". Diese Onto-Logik, die sowohl eine Lehre vom Sein (objektive Logik) als auch eine Lehre vom Begriff (subjektive Logik) umfasst, spekuliert über die dialektische Bewegung des Aus-sich-Heraustretens des „An-sich" in die Besonderheit des „Für-sich", die mit Notwendigkeit in der höheren Einheit des „An-und-für sich" aufgehoben wird, und holt auf diese Weise

[1] Platon: Kratylos, in: Platon. Werke in acht Bänden. Griechisch und Deutsch, Bd. 3, hrsg. von G. Eigler, Darmstadt 1990, 395–57; Aristoteles: Peri hermeneias, in: Aristoteles. Philosophische Schrift in sechs Bänden, Bd. 1, Darmstadt 1995, Organon II.

das Werden in die Logik herein. Die absolute Idee am Ende der hegelschen *Wissenschaft der Logik* (1812/16) korrespondiert dem absoluten Wissen, in das seine *Phänomenologie des Geistes* (1807) mündet. Während noch für Kant die Erkenntnis an Grenzen stößt, wo Begriffe ohne Anschauung notgedrungen leer bleiben, weshalb sich Metaphysik auf ein transzendentales Nachdenken beschränkt, d. h. auf ein Ausloten der Bedingungen der Möglichkeit von Erfahrung, kennt die spekulative Dialektik von Hegels Metaphysik keine Grenzen mehr für die Erkenntnis.

Am Ausgang der 19. Jahrhunderts setzt sich aber eine andere Denkweise durch: der Geist des Positivismus, den schon Auguste Comte (1798–1857) heraufziehen sah. Angesichts des offensichtlichen Siegeszuges der so beeindruckend exakten Naturwissenschaften braucht man für die Forschungsarbeit der Wissenschaften die Verlässlichkeit exakter Sprache. Das Konzept der idealen Sprache macht sich in der Philosophie breit: Logischer Empirismus oder auch Neopositivismus genannt. Sein Anliegen beginnt schon bei den sogenannten Beobachtungssätzen als den Basissätzen wissenschaftlicher Theorie. So genau wie möglich sollen sie die empirischen Beobachtungen der Forscherinnen und Forscher etwa in den Einzelheiten eines Experimentes festhalten, wie sie zur selben Zeit und bei späterer Beobachtung protokolliert werden können, sodass über die Beschreibungen der Beobachtungen eine intersubjektive Übereinkunft erzielt werden kann. Solche Aussagen, welche die empirisch überprüften Vorgänge in der Wirklichkeit festhalten und sich mit Aussagen wiederholter Überprüfungen decken, gelten als verifiziert. Die verifizierten Beobachtungssätze sind geeignet, darauf logische Schlussfolgerungen aufzubauen. Braucht man schon für diese Basissätze eine präzise Sprache, so ist eine solche erst recht für die weiteren Schlussfolgerungen erforderlich. Die Umgangssprache eignet sich dazu nicht, weil sie viel zu ungenau ist und in ihrer Grammatik viel zu viele Unregelmäßigkeiten aufweist.

Schule machten für den Logischen Empirismus auf seiner Suche nach einer idealen Sprache die Arbeiten Gottlob Freges (1848–1925), der die mit der Grammatik von Subjekt und Prädikat arbeitende Sprache in eine mathematisierte Formelsprache umgebaut hatte. Seine Sprachtheorie regte viele philosophische Entwürfe in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts an. Vertreter der Philosophie der idealen Sprache waren zum Beispiel Bertrand Russel (1872–1970), Rudolf Carnap (1891–1970) und Ludwig Wittgenstein (1889–1951) in seiner frühen Schaffensperiode, für die der *Tractatus logico-philosophicus* (1922)[2] steht. Mit diesem Werk erhält diese Sprachphilosophie ihre programmatische Problemkennzeichnung: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt“ (Satz 5.6.). Das Denken, so auch seine Erkenntnisleistung, ist von der Sprache abhängig. Sprache ist damit nicht mehr ein sekundäres Ausdrucksproblem des Denkens. Vielmehr erfolgt grundsätzlich der Weltzugang über das Medium Sprache. Insofern rückt sie ins Zentrum philosophischer Untersuchungen. Für diesen Wandel in der Philosophie

---

[2] Ich zitiere nach der Lizenzausgabe des Reclam-Verlages Leipzig Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus / Philosophische Untersuchungen, hrsg. v. P. Philipp, Leipzig 1990.

hat sich der Ausdruck *linguistic turn* eingebürgert. Ganz im Sinne einer streng logisch argumentierenden Sprache nummeriert der frühe Wittgenstein alle Sätze und Absätze seines Tractatus durch.

Während aber Carnap auf der Grundlage der verifikationistischen Semantik in *Scheinprobleme in der Philosophie. Das Fremdpsychische und der Realismusstreit* (1928) und in seinem Aufsatz *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache* (1932) auf die Metaphysik in der Philosophie den Vorwurf der Sinnlosigkeit richtete, äußerte sich Wittgenstein mit seinem letzten Satz im *Tractatus* zu den Problemen, die über die Empirie hinausgehen[3], vorsichtiger: „Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen" (Satz 7).[4]

Noch in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts vollzieht die Philosophie der Sprache eine Wende zur Sprachpragmatik, indem maßgebliche Vertreter sich von dem Konzept der idealen Sprache lösen. Sie wenden sich zu der vorher so gescholtenen Umgangssprache hin: zur normalen Sprache, *ordinary language philosophy*. Maßgeblich eingeleitet hat diese pragmatische Wende die Sprechakttheorie John L. Austins. Sie wird zusammen mit ihrer Fortführung durch John R. Searle und Judith Butler den Ausgangspunkt für die Überlegungen dieses Buches zur fundamentaltheologischen Rezeption bilden.

Im Moment soll nur noch das Konzept der Sprachspiele kurz zu Wort kommen, das Ludwig Wittgenstein in seinem Spätwerk entwickelt hat und welches gleichermaßen als Wendepunkte zur Philosophie der normalen Sprache gilt. Aus seinen Vorlesungen heraus, die er von 1939 an in Cambridge hielt, entstand das Spätwerk Wittgensteins, das posthum 1953 als *Philosophische Untersuchungen* veröffentlicht wurde.[5] Hierin entfaltete er seine viel diskutierten Ausführungen zur Sprachspieltheorie, wie sie später genannt wurde. Dem Philosophen hatte dazu die Beobachtung den Anstoß gegeben, dass Sprache wie Spiel eine „regelgeleitete Tätigkeit" darstellt.[6]

> „Ist, was wir ‚einer Regel folgen' nennen, etwas, was nur *ein* Mensch, nur *einmal* im Leben, tun könnte? – Und das ist natürlich eine Anmerkung zur *Grammatik* des Ausdrucks ‚der Regel folgen'.
>
> Es kann nicht ein einziges Mal nur ein Mensch einer Regel gefolgt sein. Es kann nicht ein einziges Mal nur eine Mitteilung gemacht, ein Befehl gegeben, oder verstanden worden

---

3 „Es gibt allerdings Unaussprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische" (Satz 6.522).

4 Vgl. schon den Satz in seinem Vorwort von 1918 „Was sich überhaupt sagen läßt, läßt sich klar sagen; und wovon man nicht reden kann, darüber muß man schweigen."

5 Ich zitiere Wittgensteins Philosophische Untersuchung nach der in Anm. 12 genannten Ausgabe mit der Abkürzung PU.

6 Hans-Johann Glock: Wittgenstein-Lexikon, Darmstadt 2000, 325. Glock führt viele Quellennachweise auf.

sein, etc. – Einer Regel folgen, eine Mitteilung machen, einen Befehl geben, eine Schachpartie spielen sind *Gepflogenheiten* (Gebräuche, Institutionen).

Einen Satz verstehen, heißt, eine Sprache verstehen. Eine Sprache verstehen, heißt, eine Technik beherrschen" (PU § 199).

Hinter einer solchen Auffassung steht die Einsicht, dass die Worte der Sprache ihre Bedeutung nicht aus den Dingen der Welt entnehmen, die sie – womöglich nach einem metaphysischen Analogieverständnis von Sein und Denken – abbilden oder denen sie irgendwie entsprechen. Sondern die Bedeutung der Worte ergibt sich erst aus ihrem Gebrauch. Der Gebrauch wird erlernt[7], fällt aber, wie dies sprachlichen Überlieferungen eigen ist, verschieden aus: „Wieviele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? – Es gibt *unzählige* solcher Arten: unzählige verschiedene Arten der Verwendung alles dessen, was wir ‚Zeichen', ‚Worte', ‚Sätze', nennen. Und diese Mannigfaltigkeit ist nichts Festes, ein für allemal Gegebenes; sondern neue Typen der Sprache, neue Sprachspiele, wie wir sagen können, entstehen und andre veralten und werden vergessen …" (PU § 23).[8] Die Vielfalt der Sprachgebräuche hat sogar etwas Spielerisches an sich, jedoch ist sie nicht regellos. „Wie ein Spiel hat die Sprache konstitutive Regeln, nämlich die Regeln der *Grammatik*."[9] Gelernt, weil eingeübt, steuert die Grammatik den Gebrauch der Worte. So bestimmen die Regeln, „was richtig und sinnvoll ist und definieren damit das Spiel/die Sprache."[10] Die Arbeit der Philosophie besteht darin, diese Regeln zu erkennen: „Die Philosophie stellt eben alles bloß hin, und erklärt und folgert nichts. – Da alles offen daliegt, ist auch nichts zu erklären. Denn, was etwa verborgen ist, interessiert uns nicht. – ‚Philosophie' könnte man auch das nennen, was *vor* allen neuen Entdeckungen und Erfindungen möglich ist" (PU § 126).

Das Zitat führt deutlich vor Augen, wie sich aus dem Blickwinkel des späten Wittgenstein das philosophische Interesse gewandelt hat. Ging es ihm erst um eine logisch exakte Sprache, welche die logischen Strukturen der empirisch erfassbaren Wirklichkeit präzise beschreiben und darüber die Erkenntnis voranbringen kann, so ist jetzt das Interesse Wittgensteins darauf gerichtet, gerade die Umgangssprachen zu untersuchen, sie in der Vielfalt ihrer Gebrauchsweisen zu verstehen, die Regeln der Sprachspiele zu erfassen und den ihnen zugrunde liegenden Lebensformen auf die Spur zu kommen: „‚Wie kann ich einer Regel folgen?' – wenn das nicht eine Frage nach den Ursachen ist, so ist es eine nach der Rechtfertigung dafür, daß ich *so* nach ihr hand-

---

7 Vgl. PU, § 7.

8 Wittgenstein führt im PU § 23 dazu noch Beispiele an.

9 Glock, a. a. O. (s. Anm. 6), 325 f. – Wittgenstein, PU § 496: „Grammatik sagt nicht, wie die Sprache gebaut sein muß, um ihren Zweck zu erfüllen, um so und so auf Menschen zu wirken. Sie beschreibt nur, aber erklärt in keiner Weise, den Gebrauch der Zeichen."

10 Glock, a. a. O. (s. Anm. 6), 326.

le. – Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: ‚So handle ich eben'" (PU § 217). Als analytische Philosophie deckt sie jetzt an der Pragmatik die Grammatik der Sprachspiele auf: „… Unsere Betrachtung ist daher eine grammatische. Und diese Betrachtung bringt Licht in unser Problem, indem sie Mißverständnisse wegräumt. Mißverständnisse, die den Gebrauch von Worten betreffen; hervorgerufen, unter anderem, durch gewisse Analogien zwischen den Ausdrucksformen in verschiedenen Gebieten unserer Sprache. – Manche von ihnen lassen sich beseitigen, indem man eine Ausdrucksform durch eine andere ersetzt; dies kann man ein ‚Analysieren' unserer Ausdrucksformen nennen, denn der Vorgang hat manchmal Ähnlichkeit mit einem Zerlegen" (PU § 90).[11]

[11] Zum Ganzen vgl. auch Eike von Savigny: Sprachspiele und Lebensformen: Woher kommt die Bedeutung?, in: ders. (Hrsg.), Ludwig Wittgenstein. Philosophische Untersuchungen, Berlin [2]2011, 7–32.

2 John L. Austin: Von der Unterscheidung zwischen performativen und konstativen Äußerungen zur Theorie der Sprechakte

John L. Austin (1911–1960) war Professor für Moralphilosophie in Oxford. In den Jahren 1956 bis 1957 bekleidete er außerdem das Amt des Präsidenten der Aristotelian Society.[1] Die philosophische Analyse der Umgangssprache wurde aber immer mehr zum eigentlichen Untersuchungsgegenstand seiner Forschungen. Über die Wendung des späten Wittgenstein zur normalen Sprache wusste Austin Bescheid. Dessen *Philosophische Untersuchungen* hatte er mit Studenten in den *Saturday mornings* gelesen.[2] Der Oxforder Philosoph setzte aber bei seinen Untersuchungen der *ordinary language* andere Akzente als Wittgenstein.

Austins Sprachanalyse hat ihren Ausgang bei der Unterscheidung zwischen konstativer und performativer Sprache genommen.[3] Während mit „konstativ" die Aussagen gemeint sind, mit denen Sachverhalte bzw. Tatbestände beschrieben werden, bezeichnet „performativ" die Äußerungen, durch deren Aussprechen eben diese Handlungen durchgeführt werden, von denen die Rede ist. Beispiele:

---

1 Jürgen Villers: Die performative Wende. Austins Philosophie sprachlicher Medialität, Würzburg 2011, 30. – In Anbetracht dieses Zusammenhangs erscheint der Hinweis in der Fachliteratur erwähnenswert, dass schon bei Aristoteles neben der unter I.1. beschriebenen klassischen Auffassung von Sprache als Ausdruck des Denkens auch Überlegungen zur Sprachverwendung zu finden sind, die ein „Erzielen spezifischer Wirkungen" im Blick haben (Villers, a.a.O., 22, vgl. auch Edmund Braun (Hrsg.): Der Paradigmenwechsel in der Sprachphilosophie. Studien und Texte, Darmstadt 1996, 15–18.

2 J. Villers, Die performative Wende (s. Anm. 1), 30.

3 John L. Austin: Performative und konstatierende Äußerung, in: R. Bubner (Hrsg.), Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart, Göttingen 1968, 140–153. Bei diesem Aufsatz handelt es sich um den Vortrag *Performatif – constatif*, den Austin 1958 gehalten hat und der erstmalig in: Cahiers de Royaument, Philosophie IV: La philosophie analytique, 1962, 271–304, veröffentlicht worden ist. – Vgl. zum Ganzen auch John L. Austin: Performative Utterances (Nachdruck eines Radiovortrags von 1956), erstmals erschienen in: J.O. Urmson/G.J. Warnock (Hrsg.), John L. Austin, Philosophical Papers (1961), 233–252; deutsche Übersetzung John L. Austin: Performative Äußerungen, in: ders., Gesammelte philosophische Aufsätze, hrsg. v. J. Schulte, Stuttgart 1986, 305–327.

„Ich taufe dieses Schiff ‚Freiheit'.
Ich bitte um Entschuldigung.
Ich heiße Sie willkommen.
Ich rate Ihnen, das zu tun."

Auch seine berühmten Vorlesungen, die posthum unter dem Titel erschienen sind *How to do things with Words* (1962), deutsch unter dem Titel *Zur Theorie der Sprechakte* (1972)[4], gehen zunächst von jener idealtypischen Unterscheidung zwischen konstativ und performativ aus.

Anhand akribischer Feldforschung der Umgangssprache sucht Austin die Eigenheiten der unterschiedlichen Sprachhandlungen herauszuarbeiten. Dabei richtet er sein Hauptaugenmerk auf die performativen Äußerungen, weil sie – wie er schreibt – aufgrund des „deskriptiven Fehlschlusses"[5] zumeist nicht recht verstanden werden. Sie werden als Konstative missverstanden, da im geläufigen Sprachverständnis Sätze immer nur für Feststellungen über Tatsachen gehalten werden. Dass hingegen mit den Performativen Tatsachen geschaffen werden, insofern sie mit „Folgen" und „Wirkungen" verbunden sind[6], wird dabei übersehen.

„Im Gegensatz zur ‚konstativen Beschreibung' von Zuständen […] verändern ‚performative Äußerungen' durch den Akt des Äußerns Zustände in der sozialen Welt, das heißt, sie beschreiben keine Tatsachen, sondern sie schaffen soziale Tatsachen. So bewirkt der deklarative Sprechakt des Standesbeamten kraft seines Amtes, daß sich die Eheleute danach [nach ihrem Ja-Wort – M. P.] *im Zustand* der Ehe befinden."[7]Das Performativ „beschreibt nicht etwas, das außerhalb der Sprache und vor ihr existiert. Es produziert oder verwandelt eine Situation, es wirkt; und wenn man auch sagen kann, daß eine konstative Aussage ebenfalls etwas bewirkt und immer eine Situation verwandelt, so kann man doch nicht sagen, daß dies ihre interne Struktur, ihre manifeste Funktion oder Bestimmung konstituiert, wie in dem Fall des *performative*."[8]

Austin verbindet mit seiner Kritik am deskriptiven Fehlschluss eine weitergehende Kritik an der Philosophie seiner Zeit, soweit sie vom Logischen Empirismus dominiert wurde. Für Rudolf Carnap als einem der Hauptvertreter dieser Strömung sind nur die Aussagen bedeutungsvoll,

---

4 Ich zitiere nach John L. Austin: Zur Theorie der Sprechakte, hrsg. v. E. v. Savigny, Stuttgart 1989.

5 A.a.O., 27, 117.

6 A.a.O., 118: „Wenn etwas gesagt wird, dann wird das oft, ja gewöhnlich, gewisse Wirkungen […] haben"; vgl. a.a.O., 132–138.

7 Uwe Wirth: Der Performanzbegriff im Spannungsfeld von Illokution, Iteration und Indexikalität, in: ders. (Hrsg.), Performanz: Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaften, Frankfurt/M. 2002, 9–60, hier: 10 f.

8 Jacques Derrida: Signatur Ereignis Kontext, in: ders.: Randgänge der Philosophie, Wien [2]1999, 325–351; hier: 340.

welche erlebte und empirisch überprüfbare Wirklichkeit exakt beschreiben.[9] Dabei geht der Logische Empirismus von einer logischen Relation zwischen den Beobachtungssätzen und den empirisch prüfbaren Sätzen einerseits und der erlebten und nachgewiesenen Realität andererseits aus.[10] Entscheidendes Kriterium für die Wahrheit von Sätzen sei demnach ihre Verifikation: ihre empirische Überprüfung daraufhin, dass die Aussagen in der Erfahrung – d. h. durch Messungen, Experiment usw. – bestätigt werden. Mit dem Verifizierbarkeitspostulat läuft diese Philosophie – wie oben schon erwähnt – darauf hinaus, dass nur die Aussagen als sinnvoll angesehen werden, die sich auf empirischem Wege überprüfen lassen.[11] Zumindest in den Wissenschaften solle man sich auf empirisch überprüfte Aussagen beschränken. Deshalb müsse die Sprache der Wissenschaften von allen anderen Sätzen gereinigt werden. In der Philosophie – verstanden als „Syntax der Wissenschaftssprache"[12] – führt dies zu einer Einengung des Verständnisses von Wissenschaft auf Naturwissenschaften und Mathematik[13]; im Wirklichkeitsverständnis richtet sich der Fokus auf die mit empirischen Methoden beobachtbare Realität; und im Verständnis von Sprache verengt sich die Wahrnehmung auf den Eindruck, dass Sprache nur Wirklichkeit beschreibe: „deskriptiver Fehlschluss", wie Austin kritisch diese Auffassung kommentiert.

Austin hatte in Großbritannien vor allem in Alfred Jules Ayer (1910–1989) einen Vertreter des Logischen Empirismus vor sich, mit dem er sich in *Sense and Sensibilia* (Oxford 1962)[14] auseinandersetzte. Dabei handelt es sich um Austins Vorlesungen, die G.J. Warnock posthum nach Vorlesungsmanuskripten zusammengestellt hat. Grundlage für Austins Diskussionen mit dem Gedankengut Ayers ist dort hauptsächlich dessen Buch *The Foundations of Empirical Knowledge* (1940). Als Oxforder Student hatte Ayer Wien besucht und bei dieser Gelegenheit mit dem Wiener Kreis Kontakt aufgenommen. Daraus erwuchs eine für sein philosophisches Schaffen bleibende Beschäftigung mit dem Werk Rudolf Carnaps.

---

9 Vgl. z. B. Rudolf Carnap: Der logische Aufbau der Welt (1928), Hamburg (Nachdruck der 2. Aufl. von 1961) 1998.

10 A.a.O., 3: „Obwohl der subjektive Ausgangspunkt aller Erkenntnis in den Erlebnisinhalten und ihren Verflechtungen liegt, ist es doch möglich […], zu einer intersubjektiven, *objektiven Welt* zu gelangen, die begrifflich erfaßbar ist und zwar als eine identische für alle Subjekte."

11 Zum sog. Sinnlosigkeitsverdikt, welches verlangt, dass Sätze, die keinen verifizierbaren Inhalt aufweisen, aus den Wissenschaften auszuschließen sind, vgl. z. B. Rudolf Carnap: Scheinprobleme in der Philosophie (1928), in: ders., Scheinprobleme in der Philosophie und andere metaphysikkritische Schriften, hrsg. v. Th. Mormann, Hamburg 2004, 3–48.

12 Rudolf Carnap: Über den Charakter der philosophischen Probleme (1934), in: ders., Scheinprobleme in der Philosophie (s. Anm. 11), 111–127; hier: 121 ff.

13 Vgl. z. B. Rudolf Carnaps Einschätzung von Physik und Mathematik als die „rationalsten Wissenschaften" im Vorwort zur 1. Aufl. von R. Carnap, Der logische Aufbau der Welt (s. Anm. 9), XV.

14 Deutsche Ausgabe John L. Austin: Sinn und Sinneserfahrung, Stuttgart 1986.