

KLAUS VON STOSCH

# Komparative Rede von Gott

Philosophische Grundlagen eines Paradigmenwechsels<sup>1</sup>

## 1. Zur Wahl des Paradigmas und zur Struktur religiöser Überzeugungen

Die katholische Gottrede zeichnet sich dadurch aus, dass sie den eigenen Glauben auf dem Forum der Vernunft verantworten will und dem menschlichen Logos zutraut, dass er die Rede vom göttlichen Logos in rationaler Weise bezeugen kann, ohne ihn aus sich hervorbringen zu wollen. Denn griechisch ‚kat-holos‘ meint ja in seiner ursprünglichen Wortbedeutung so viel wie ‚allumfassend‘ oder auch ‚für alle‘ sowie ‚mit allen‘. Es geht der katholischen Theologie also immer um einen alle erfassenden und also auch alle berücksichtigenden und alle einbeziehenden Anspruch, der sich *per definitionem* nicht damit zufriedengeben kann, Glaubenssätze einer Gruppe zu beschreiben. Katholizität meint also zunächst einmal – wie etwa Kardinal Kasper völlig zu Recht verdeutlicht – „Ganzheit im Sinne der Fülle“.<sup>2</sup> Von daher sollte katholische Theologie auf nichtkatholische Auffassungen und Weltbilder zugehen und mit ihnen in einen konstruktiven Austausch treten. Sie vertritt gewissermaßen *per definitionem* keine Partikularinteressen, sondern öffnet sich für Sorgen, Nöte und Einsichten aller Menschen.<sup>3</sup>

Ein Medium dieser Öffnung für die Einsichten aller Menschen war in der katholischen Theologie seit jeher das Lernen von der Philosophie, sodass katholische Theologie schon immer völlig zu Recht sehr aufmerksam die Philosophien ihrer Zeit beobachtet und verarbeitet hat. Gerade in der Gegenwart wird dieser Anspruch dadurch erschwert, dass sich eine geradezu unübersehbare Fülle unterschiedlicher Ansätze und Realitätskonstruktionen in der Philosophie breitgemacht hat, sodass nicht mehr klar ist, welche Konstruktion von Rationalität für katholische Theologie rezeptionswürdig oder gar verbindlich sein kann. Mit guten Gründen hat sich deshalb auch die Diskussionslandschaft in der zeitgenössischen katholischen Theologie stark ausdifferenziert

<sup>1</sup> Der folgende Beitrag stellt eine gekürzte und leicht modifizierte Fassung meines Textes KLAUS VON STOSCH, Gottrede als Komparative Theologie – Philosophische Grundlagen eines Paradigmenwechsels, in: KLAUS VIERTBAUER/HEINRICH SCHMIDINGER (Hg.) Glauben denken. Zur philosophischen Durchdringung der Gottrede im 21. Jahrhundert, Darmstadt 2016, 377–405, dar.

<sup>2</sup> Vgl. WALTER KASPER, Katholische Kirche. Wesen – Wirklichkeit – Sendung, Freiburg <sup>2</sup>2011, 254.

<sup>3</sup> Vgl. die entsprechenden, viel zitierten Eingangsbemerkungen der Pastoralkonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils *Gaudium et Spes*.

– mit der großen Gefahr, dass die verschiedenen verwendeten Paradigmen nur noch schwer ineinander übersetzbar sind und den Eindruck der Beliebigkeit erwecken.

Will man hier die Wahl einer bestimmten Option begründen und Übersicht über die Debatte gewinnen, bietet es sich an, eine in der Philosophie üblich gewordene Ordnung der Entwicklung der abendländischen Philosophiegeschichte zu übernehmen und entlang dreier großer Paradigmen eine gewisse Grundordnung nachzuzeichnen. Herrschte in der griechisch-abendländischen Philosophie bis zur frühen Neuzeit das Seinsparadigma vor, verschob sich dieses spätestens mit Descartes und Kant zum Bewusstseinsparadigma, so dass immer mehr philosophische Ansätze mit dem Subjekt als archimedischem Ausgangspunkt allen Philosophietreibens operierten. Erst seit dem späten 19. Jahrhundert und insbesondere im 20. Jahrhundert hat sich im Zuge des sogenannten *linguistic turn* weitgehend die Erkenntnis durchgesetzt, dass ich auch die epistemischen Grundlagen der Subjektphilosophie nicht anders als in einer bestimmten Sprache und Kultur ausbuchstabieren kann. Auch ein sich der Freiheit verpflichtendes Denken wird diese Selbstverpflichtung bei aller formellen Unbedingtheit der Freiheit nicht anders artikulieren und verteidigen können als unter Voraussetzung einer bestimmten Sprache und der mit ihr gegebenen Grammatik. Die Kategorien und Anschauungsformen, die Kant noch als apriorische Erkenntnisbedingungen aller Menschen meinte ausweisen zu können, sind diesem letzten Paradigmenwechsel zufolge nicht anders als in bestimmten Sprachspielen dechiffrierbar.<sup>4</sup>

Damit ist nicht gesagt, dass es keine anthropologischen Konstanten und letztverbindlichen Erkenntnisse gibt, sondern dass diese allein auf dem Weg der Untersuchung je konkreter sprachlich vermittelter Phänomene aufgewiesen werden können. Ich setze in meiner Theologie deshalb weder bei religiösen Gefühlen und Erfahrungen des Subjekts noch bei metaphysischen Gewissheiten an, sondern bei der Beschreibung der Überzeugungen religiöser Menschen. Dabei schaue ich zunächst auf die sprachliche Gestalt religiöser Überzeugungen, ohne zu übersehen, dass diese Überzeugungen eingebettet sind in bestimmte Lebensformen, ohne deren Berücksichtigung die Überzeugungen selber weder verständlich noch begründbar wären. Ich behaupte nicht, dass die von mir angestellten Beschreibungen auf alle religiösen Überzeugungen zutreffen, sondern verstehe sie als Einladung zu weiterer Präzisierung und Erläuterung, die helfen kann, in der gegenwärtigen Lage etwas Übersicht zu gewinnen. Der von mir erhobene Allgemeinheitsanspruch liegt also in keiner apriorischen Erkenntnis begründet, sondern muss seine Tauglichkeit im Diskurs mit Menschen mit anderen religiösen oder quasireligiösen Überzeugungen erweisen. Seine philosophische Verbindlichkeit gründet in dem Versuch, unabhängig von konkreten religiösen Überzeugungen allgemeine Strukturmerkmale religiöser Überzeugungen zu beschreiben, um auf diese Weise einsichtig zu machen, wie diese in theologischen Denkbewegungen untersucht werden können.<sup>5</sup> Es geht mir also nicht um eine apriorische, über-

<sup>4</sup> Vgl. K. V. STOSCH, *Transzendentaler Kritizismus und Wahrheitsfrage*, in: GEORG ESSEN/MAGNUS STRIET (Hg.), *Kant und die moderne Theologie*, Darmstadt 2005, 46–94.

<sup>5</sup> Zur Beschränkung der Philosophie auf eine deskriptive Rolle vgl. K. V. STOSCH, *Der Philosoph als Fremdenführer. Anmerkungen zur Selbstbezüglichkeit von Wittgensteins Philosophieren*, in: RUDOLF

zeitliche Verbindlichkeit, wohl aber um die Gewinnung eines religionsübergreifenden Grundes für theologische Streitfragen, der im Einverständnis der Theologie Treibenden mit bestimmten Analysen hinsichtlich des Status religiöser Überzeugungen gründet. Ich beginne meine Untersuchungen hier also mit einer Beschreibung der Struktur religiöser Überzeugungen in der Hoffnung, auf diese Weise einen solchen Grund freilegen zu können.<sup>6</sup>

Mein Beschreibungsvorschlag geht von folgendem Definitionsversuch aus: Religiöse Überzeugungen sind Ausdruck menschlicher Letztorientierung in Bezug auf die letzte Wirklichkeit. Dabei spreche ich deshalb vom *Ausdruck* menschlicher Letztorientierung, weil die explizite und reflexive Gestalt religiöser Überzeugungen den ursprünglichen Glaubens- und Daseinsvollzug niemals einholen kann.<sup>7</sup> Ausdruck *menschlicher* Letztorientierung formuliere ich, weil die Einnahme eines alles Vorläufige transzendierenden Orientierungspunktes geradezu ein Grundgesetz menschlicher Existenz und untülbare Möglichkeit menschlicher Freiheit ist.<sup>8</sup> Ausdruck menschlicher *Letztorientierung* heißt es, weil religiöse Überzeugungen eine letztverbindliche Richtungsangabe menschlicher Existenz ausdrücken. Die Rede von einer Bezugnahme *auf die letzte Wirklichkeit* ist deshalb unerlässlich, weil sich religiöse Überzeugungen nicht mit etwas Vorletztem zufriedengeben, sondern allgemeingültige Orientierung in Bezug auf das vermitteln wollen, was die Realität im Letzten ausmacht. Das Spezifikum religiöser Letztorientierung ist dabei in der Regel der Versuch, diese letzte Orientierung dadurch zu gewinnen, dass sie alles Bedingte von etwas Unbedingtem her versteht. Allerdings ist eine derartige Rede von etwas Absolutem oder Unbedingtem der Gefahr ausgesetzt, dualistisch verstanden zu werden und damit beispielsweise den religiösen Grundintuitionen der östlichen Religionen zu widersprechen. Deshalb wähle ich hier einfach die Rede von einer Orientierung in Bezug auf die *letzte Wirklichkeit*. Durch die Vermeidung des Gottesbegriffs ist durch diese Redeweise auch die Integration buddhistischer Sichtweisen möglich.

Als Nachteil einer so weit gefassten Arbeitsdefinition könnte es erscheinen, dass nicht nur Anhänger von Religionen eine Letztorientierung in Bezug auf die letzte Wirklichkeit haben. Eine Nihilistin etwa, die darauf beharrt, dass es mit der letzten Wirklichkeit der Welt nichts auf sich hat, hätte nach der hier vorgeschlagenen Definition ebenfalls religiöse Überzeugungen – eine Unterstellung, die nicht nur die betreffende Nihilistin wahrscheinlich weit von sich weisen, sondern die sicher auch nicht jeder religiöse Mensch so leicht akzeptieren würde. Trotzdem ist es eine gar nicht

HALLER/KLAUS PUHL (Hg.), Wittgenstein and the future of philosophy. A reassessment after 50 Years, Vol. 2, Kirchberg 2001 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; IX/ 2), 357–363.

<sup>6</sup> Die folgenden Ausführungen sind weitgehend wörtlich übernommen aus K. V. STOSCH, Komparative Theologie als Wegweiser in der Welt der Religionen, Paderborn u.a. 2012 (Beiträge zur Komparativen Theologie; 6), 168–193.

<sup>7</sup> Vgl. KARL RAHNER, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, 5. Aufl. der Sonderausgabe, Freiburg-Basel-Wien 1984, 14.

<sup>8</sup> Vgl. HELMUTH PLESSNER, Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982, 55–61.

unwichtige Absicht meiner Überlegungen zu zeigen, dass jeder Mensch, der verbindliche Orientierungen in Bezug auf die letzte Wirklichkeit ausdrückt, religiöse Überzeugungen hat und deshalb in den Diskurs der Theologien zu integrieren ist. Insofern möchte ich deutlich machen, dass auch die genannte Nihilistin religiöse Überzeugungen hat, bzw. dass ihre Überzeugungen durch ihre Struktur den gleichen Problemen ausgesetzt sind wie religiöse Überzeugungen und sie deswegen in gleichem Maße wie religiöse Menschen auf Theologie verwiesen ist.

Dabei will ich folgendermaßen vorgehen: In einem ersten Schritt geht es mir darum zu überlegen, ob die kognitiv-propositionalen Elemente religiöser Überzeugungen auf die expressiv-regulativen reduziert werden können oder ob ein umgekehrter Reduktionsversuch erfolgversprechend sein könnte (2.). Dabei wird deutlich werden, dass es eine reduktionistische Auffassung religiöser Überzeugungen wäre, eine dieser beiden Dimensionen ausklammern zu wollen. Allerdings ist mit dieser – wahrscheinlich inzwischen fast allgemein konsensfähigen Auskunft – noch nicht entschieden, ob nicht eine der beiden Dimensionen von der anderen abhängig ist. Um hier klarer zu sehen, möchte ich zunächst allgemein die Struktur von Überzeugungen näher untersuchen und ihre Einbettung in unsere Weltbilder erläutern (3.), um dann nach ihrem letzten Fundament zu fragen (4.). Schließlich will ich die Konsequenzen dieser Einsichten für das Projekt Komparativer Theologie verdeutlichen (5.) und überlegen, welche Gestalt von Glaubensverantwortung sich aus den gemachten Analysen nahelegt (6.).

## 2. Kognitiv-propositionale und expressiv-regulative Elemente in religiösen Überzeugungen

Die oben vorgeschlagene Arbeitsdefinition für religiöse Überzeugungen könnte auf den ersten Blick den Eindruck erwecken, als würde sie nur die expressive Rolle religiöser Überzeugungen zum Ausdruck bringen. Doch die Rede vom ‚Ausdruck menschlicher Letztorientierung‘ braucht ja nicht zu leugnen, dass dieser Ausdruck einen Wahrheitsanspruch erhebende, kognitiv-propositionale Elemente enthält.

Und in der Tat fällt bei der Betrachtung der Oberflächenstruktur der meisten religiösen Überzeugungen als erstes ihre kognitiv-propositionale Dimension auf. Sätze wie ‚Jesus Christus ist von den Toten auferstanden‘, ‚Es gibt ein Jüngstes Gericht‘ oder ‚Muhammad ist das Siegel der Propheten‘ scheinen Aussagen über die Wirklichkeit zu sein, deren Wahrheitswert allein davon abhängt, ob Jesus Christus tatsächlich auferstanden ist, ob es tatsächlich ein Jüngstes Gericht geben wird, etc. Religiöse Überzeugungen scheinen aus dieser Warte betrachtet Aussagen über die (letzte) Wirklichkeit zu sein, die wahr sind, wenn die (letzte) Wirklichkeit so ist, wie in ihnen behauptet wird. Ihre Bedeutung scheint allein von dem in ihnen behaupteten, empirisch nachprüfaren kognitiven Gehalt abzuhängen.

An dieser Stelle ist jedoch Vorsicht geboten. Religiöse Überzeugungen sind offensichtlich nicht einfach Aussagen über empirische Sachverhalte. Das folgt schon daraus, dass sie sich auf die letzte Wirklichkeit von allem beziehen und damit Aussagen machen, die nicht an einem Einzelding in der Welt verifiziert oder falsifiziert werden können. Noch deutlicher folgt diese Einsicht angesichts des Gottesbegriffs der griechisch-abendländischen Tradition, der allein schon durch die Zuschreibung notwendiger Existenz, darüber hinaus aber auch durch seine radikale Unterscheidung Gottes von der Welt eine empirische Nachweisbarkeit in der Welt von vornherein ausschließt. Doch nicht zuletzt die Auseinandersetzung mit dem logischen Empirismus hat gezeigt, dass kognitiv-propositionale Sätze nicht auf empirische Sätze rückführbar sein müssen. Insofern ist die Unmöglichkeit der empirischen Verifikation oder Falsifikation der meisten religiösen Überzeugungen noch kein Beleg dafür, dass derartige Überzeugungen nicht auf ihre kognitiv-propositionale Rolle reduziert werden dürfen.

Wichtiger als der soeben explizierte Hinweis, dass religiöse Überzeugungen von Überzeugungen über empirisch verifizierbare oder falsifizierbare Sachverhalte unterschieden werden müssen, ist deshalb die Einsicht in die oft zu beobachtende fehlende Bereitschaft religiöser wie nichtreligiöser Menschen, ihre religiösen Überzeugungen aufgrund guter Gründe aufzugeben. Offenbar sind religiöse Überzeugungen so tief in unserem Überzeugungssystem verankert, dass sie nicht so einfach durch gute Gründe widerlegt werden können. Eher scheinen sie eine konstitutive Rolle für das zu spielen, was wir als gute Gründe zu akzeptieren bereit sind. Religiöse Überzeugungen beeinflussen offenbar die Art, wie wir die Welt wahrnehmen und wem oder was an ihr wir einen letzten Ernst zusprechen.

Religiöse Überzeugungen sind zumindest auch – vielleicht sogar primär – Ausdruck einer bestimmten Haltung der Welt gegenüber. Sie verändern meine Einstellung zur und Wahrnehmung der gesamten Wirklichkeit. Sie haben regulative Bedeutung für die Art, wie ich mit meinen Mitmenschen umgehe, und wie ich mich in meinem Alltag verhalte.

Die Einsicht in diese orientierenden, lebensregulierenden und expressiven Komponenten religiöser Überzeugungen darf allerdings nicht dazu führen, religiösen Überzeugungen jeglichen referentiellen bzw. kognitiv-propositionalen Charakter abzusprechen.<sup>9</sup> Im Gegenteil wäre eine Reduzierung religiöser Überzeugungen auf ihren lebensregulierenden bzw. orientierend-expressiven Charakter ein Missverständnis des Selbstverständnisses zumindest der meisten religiösen Menschen. In der Regel sind religiöse Menschen nicht bereit, die kognitiv-propositionale Komponente ihrer religiösen Überzeugungen aufzugeben. Ja, viele würden sogar sagen, dass der lebensregulierende Charakter religiöser Überzeugungen nur dann zur Geltung kommen kann, wenn

<sup>9</sup> Vgl. zur Darstellung und Kritik entsprechender Versuche in den Anfängen analytischer Religionsphilosophie MARTIN LAUBE, *Im Bann der Sprache. Die analytische Religionsphilosophie im 20. Jahrhundert*, Berlin-New York 1998 (Theologische Bibliothek Töpelmann; 85), 69–116; WOLF-DIETER JUST, *Religiöse Sprache und analytische Philosophie. Sinn und Unsinn religiöser Aussagen*, Stuttgart u.a. 1975; HERMANN SCHRÖDTER, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Frankfurt a.M.-München 1979, 100–129.

auch ihre kognitiv-propositionale Wahrheit zumindest geglaubt wird. ‚Nur wenn ich glaube, dass Gott existiert, lasse ich von dieser Wirklichkeit mein Leben verändern‘ – könnte ein religiöser Mensch etwa argumentieren. Nur wenn der kognitiv-propositionale Gehalt als wahr geglaubt und eingesehen wird, scheinen religiöse Überzeugungen ihre orientierende Kraft entfalten zu können.

Die bisherigen Überlegungen sollten angedeutet haben, dass religiöse Überzeugungen weder auf ihre kognitiv-propositionalen noch auf ihre expressiv-regulativen Elemente reduziert werden dürfen.<sup>10</sup> Als Letztorientierungen scheinen sie nur verstehbar zu sein, wenn all diese Komponenten zusammen gesehen werden. Doch trotz dieses scheinbar versöhnlichen Ergebnisses stehen zwei widersprüchliche Beobachtungen am Ende dieses ersten kurzen Reflexionsgangs. Zum einen scheint der kognitiv-propositionale Gehalt religiöser Überzeugungen die Voraussetzung dafür zu sein, dass ihr expressiv-regulativer Charakter greifen kann. Zum anderen gibt es aber auch Indizien dafür, dass orientierend-regulativ aufgefasste religiöse Überzeugungen allererst die bedeutungskonstitutive Grundlage für die mit ihnen verbundenen inhaltlichen Elemente darstellen. Es fragt sich also, welche Komponente religiöser Überzeugungen die epistemisch basale ist. Welche Komponente spielt für welchen Blickwinkel die entscheidende Rolle? Und welcher Charakter religiöser Überzeugungen muss betrachtet werden, wenn es um die Frage nach ihrer letzten Gültigkeit und ihrer Verantwortung vor der Vernunft geht?

Um angesichts dieser Fragen klarer zu sehen, ist es notwendig, den Blickwinkel zu weiten und allgemeinere Einsichten in die Struktur von Überzeugungen zu Hilfe zu nehmen.

### 3. Zur Struktur unserer Überzeugungssysteme

Wenn man (zunächst unabhängig von der Eigenart religiöser Überzeugungen) ganz allgemein die Struktur bzw. die „Grammatik“<sup>11</sup> unserer Überzeugungen näher analysiert, lassen sich zwei verschiedene Grundtypen von Überzeugungen aufweisen. Zum einen solche Überzeugungen, die normalerweise jeder Zweifelsmöglichkeit entzogen sind und all unseren Herangehensweisen an die Welt zugrunde liegen. Zum anderen Überzeugungen, die wir uns auf der Grundlage von Gründen bilden und die durch Angabe guter Gegengründe geändert werden können.

<sup>10</sup> Zur ausführlichen Begründung dieser Position vgl. K. V. STOSCH, Was sind religiöse Überzeugungen? In: HANS JOAS (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen? Göttingen 2003 (Preisschriften des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover; 1), 103–146.

<sup>11</sup> Ich verwende den Grammatikbegriff hier im Sinne des späten Wittgenstein. Vgl. HANS JULIUS SCHNEIDER, Wittgenstein und die Grammatik, in: DERS./MATTHIAS KROSS (Hg.), Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein, Berlin 1999, 11–29. Wittgenstein verdanke ich auch meine grundlegenden inhaltlichen Ausführungen dieses Kapitels.

Zur letzteren Gruppe scheinen alle empirischen Sätze zu gehören. Wenn ich beispielsweise aus dem Fenster schaue, kann ich davon überzeugt sein, dass es nicht regnet, beim Hinausgehen dann aber feststellen, dass – entgegen meiner vorherigen flüchtigen Wahrnehmung – doch Regen fällt. Niemand würde auf die Idee kommen, beim Spüren des Regens zu bezweifeln, dass die drinnen gebildete Überzeugung falsch war. Genauso ließe sich meine Überzeugung, dass Fortuna Düsseldorf noch nie Deutscher Meister war, durch einen Blick in einschlägige Fußballhandbücher entkräften. Selbst wenn ich vorher ganz sicher war, dass so eine Mannschaft wie Düsseldorf nie Meister war, weil sie eine der ganz wenigen Fußballmannschaften ist, die verlässlich immer noch schlechter als der 1.FC Köln dasteht, würde sich durch den Blick auf eine entsprechende Internetseite meine Überzeugung sofort ändern. Überzeugungen, die sich in diesem Sinne durch Angabe guter Gründe bezweifeln und abändern lassen, sind durchweg kognitiv-propositional strukturiert. Ich möchte sie im Folgenden *encyklopädische Überzeugungen* nennen.

Interessanter für unseren Zusammenhang ist aber der zuerst genannte Überzeugungstyp, weil er es erlaubt, die im ersten Abschnitt dieses Beitrages vorausgesetzte strikte Grenze zwischen kognitiv-propositionalen und expressiv-orientierenden Elementen etwas zu flexibilisieren. Die dabei in den Blick genommenen Überzeugungen, die normalerweise jeder Zweifelsmöglichkeit entzogen sind und all unseren Herangehensweisen an die Welt zugrunde liegen, möchte ich im Anschluss an den späten Wittgenstein als *grammatische* bzw. *regulative Überzeugungen* bezeichnen.<sup>12</sup> Zu ihnen gehören zum einen Sätze, die in unseren Sprachgebrauch einführen bzw. Regeln unseres Sprachgebrauchs wiedergeben. So sind Feststellungen wie ‚Junggesellen sind unverheiratet‘, ‚grün und blau können nicht zugleich an derselben Stelle sein‘ oder ‚3 mal 40 Zentimeter passen in keinen Meter‘ keine empirischen Aussagen über die Wirklichkeit, sondern Erläuterungen über Verwendungsweisen dieser Worte. Der Begriff ‚Junggeselle‘ ist eben so definiert, dass er nur auf Unverheiratete zutrifft – genauso wie 40 Zentimeter so definiert sind, dass sie nicht dreimal in einen Meter passen. Insofern kann man diese grammatischen Sätze auch nicht sinnvollerweise als Überzeugungen bezeichnen.

Von ihrer Rolle in unserem Denken und Sprechen her sind diese grammatischen Sätze aber anderen Sätzen sehr ähnlich, die wir eher als Überzeugungen bezeichnen würden: ‚Ich bin überzeugt davon, dass das hier, womit ich gerade tippe, eine Hand ist, ich noch nie auf dem Mond spazieren gegangen bin, ein Mann bin, die Erde schon lange vor meiner Geburt existiert hat und der 1.FC Köln der beste Fußballverein der Welt ist.‘ Ebenso wie die zuvor aufgeführten grammatischen Sätze erscheinen uns derartige Überzeugungen als irrtumsimmun und atemporal gültig (mit Ausnahme der zuletzt aufgeführten Überzeugung, die nur für eingefleischte FC-Köln-Fans diesen Charakter hat). Sie liegen unserem Denken und Sprechen normativ zugrunde und sind häufig intersubjektiv gültig. Sie sind weder durch Experimente prüf- noch sonst ir-

<sup>12</sup> Vgl. K. V. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 90–106.

gendwie begründbar, sondern sie liegen all unseren empirischen Testverfahren, Begründungen und Wahr/Falsch-Unterscheidungen voraus. Sie stellen sozusagen die Bedingung der Möglichkeit dafür dar, dass wir überhaupt urteilen, experimentieren oder zweifeln können.

Entsprechend kann eine Naturwissenschaftlerin in ihren Experimenten alle möglichen Fragestellungen aufwerfen. Sobald sie aber bestimmte Basisannahmen aufgibt (wie z.B. die, dass ihre Apparatur nicht während des Versuches wegfliegt, und dass sie ihre Hand als Werkzeug benutzen kann), kann sie keinen sinnvollen Fragen mehr nachgehen. Ebenso könnte ein Geschichtswissenschaftler oder eine Archäologin keine Untersuchungen über die Geschichte anstellen, wenn er oder sie nicht davon überzeugt wäre, dass die Erde schon lange vor der eigenen Geburt existierte. Kurzum, alles wissenschaftliche Verstehen setzt ebenso wie jedes Denken und Handeln im Alltag ein Bündel unhinterfragter Überzeugungen voraus, die allen enzyklopädischen Überzeugungen zugrunde liegen und unter gewöhnlichen Umständen selbst nicht noch einmal bezweifelt werden (können).

Allerdings lassen sich immer Situationen denken, in denen auch derartige Überzeugungen fraglich werden. Nach einem Verkehrsunfall könnte ich tatsächlich Zweifel haben, ob ich noch eine Hand habe. Und wenn ich nachts um halb vier sturzbesoffen auf der Bühne einer Kölner Travestieshow herumstolziere, könnte man mir vielleicht tatsächlich einreden, eine Frau zu sein. In derartigen Situationen bekommen die ursprünglich grammatischen Überzeugungen vorübergehend enzyklopädischen Charakter. In beiden Fällen liegt dies allerdings an einer Verrückung meiner normalen Wahrnehmungsfähigkeit. Schließt man solche Verrückungen oder Verrücktheiten genauso aus wie eine methodisch betriebene Universalisierung von Zweifelsgründen, dann lassen sich grammatische Überzeugungen nicht ernsthaft in Zweifel ziehen. Zweifel an der eigenen Grammatik kommen unter normalen Umständen Zweifeln an der eigenen geistigen Gesundheit gleich. Wer nicht den Verdacht des Wahnsinns oder der hyperskeptischen Spielerei auf sich ziehen will, lässt das Bündel der eigenen grammatischen Überzeugungen unberührt und benutzt es als regulative Grundlage seines Denkens, Sprechens und Handelns.<sup>13</sup>

Für unseren Zusammenhang ist an diesen Überlegungen die Feststellung interessant, dass es offenbar in unserem Überzeugungssystem eine ganze Reihe von Elementen gibt, die von ihrer Oberflächenstruktur her als enzyklopädische, durch kognitiv-propositionale Elemente strukturierte Überzeugungen wirken, die sich aber bei näherer Betrachtung als grammatische Überzeugungen entpuppen können. Im Übrigen scheint es keine formal bestimmbare klare Grenze zwischen grammatischen bzw. regulativen und enzyklopädischen Sätzen zu geben, da der Status eines Satzes je nach dem Zusammenhang, in dem er verwendet wird, differieren kann. Bevor wir überlegen, welche der erarbeiteten Charakteristika auf religiöse Überzeugungen zutreffen, müssen wir klären, in welcher Beziehung die einzelnen grammatischen Sätze zueinan-

<sup>13</sup> Wie willkürlich der Ausschluss des Wahnsinns durch das neuzeitliche Subjekt ist, veranschaulicht sehr spannend MICHEL FOUCAULT, *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahnsinns im Zeitalter der Vernunft*, aus dem Franz. v. U. Köppen, Frankfurt a.M. 121996.

der stehen und was ihr letztes Fundament darstellt. Zu diesem Zweck nehme ich im Folgenden einige Überlegungen aus Wittgensteins Spätphilosophie auf.<sup>14</sup>

Diesem philosophischen Ansatz zufolge besitzt jeder Mensch ein bestimmtes Bündel von Hintergrundannahmen, das er zum großen Teil mit den Menschen seiner Sprachgemeinschaft teilt, das aber auch geprägt ist durch die Zugehörigkeit zu bestimmten Binnenstrukturen, und das schließlich auch individuelle Züge trägt. Die systemische Zusammenschau dieser grammatischen Sätze kann man im Anschluss an Wittgenstein als *Weltbild* bezeichnen.<sup>15</sup>

Ein Weltbild ist bei Wittgenstein „der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“ (ÜG 94), sozusagen „das Substrat alles meines Forschens und Behauptens“ (ÜG 162). Es ist in seiner zugleich einengend-beschränkenden und stützend-festigenden Wirkung der feste Grund unseres Denkens, Sprechens und Handelns. Seine Grundzüge nehmen wir schon als Kind auf, ja ein Kind kann überhaupt nur lernen und sich orientieren, wenn es die auf es einströmenden Informationen in ein bestimmtes, zunächst unbezweifelt übernommenes Weltbild integrieren kann: „Das Kind lernt, indem es dem Erwachsenen glaubt. Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben.“<sup>16</sup>

Der systemische Charakter eines Weltbildes führt zu der Konsequenz, dass die Bezweiflung eines einzelnen grammatischen Satzes unseres Weltbildes in der Regel nur möglich ist, wenn ich unser ganzes System der Evidenz in Frage stelle. Jedenfalls hat jede Infragestellung eines Teils unseres Weltbildes Rückwirkungen auf das ganze System.

Dieses System ist nun aber keineswegs starr, sondern äußerst dynamisch und anpassungsfähig. Wittgenstein macht dies durch die Verwendung der *Flussbettmetapher* deutlich (vgl. ÜG 97): Wie bei einem Flussbett können Teile des Weltbildes immer wieder in Fluss geraten, also wieder in unsere Sprachspiele des Zweifelns und Begründens einbezogen werden. Zu grammatischen Überzeugungen erstarrte Erfahrungssätze könnten so wieder flüssig, d.h. wieder zu enzyklopädischen Überzeugungen werden (vgl. ÜG 96). Und genauso gut können ganz alltägliche Überzeugungen über empirische Sachverhalte in einem neuen Zusammenhang eine neue Funktion erhalten, ihren deskriptiven Charakter verlieren und zu Bestandteilen unserer Grammatik werden.<sup>17</sup>

Das Bild des Flussbetts macht dabei auch deutlich, dass es eine gewisse Hierarchie innerhalb der eigenen Grundüberzeugungen gibt. „Ja, das Ufer jenes Flusses besteht

<sup>14</sup> Hauptquelle meiner Überlegungen stellen dabei von Wittgenstein kurz vor seinem Tod erstellte Notizen dar, die unter dem Titel *Über Gewißheit* bekannt geworden sind. Vgl. LUDWIG WITTGENSTEIN, *Über Gewißheit*, hrsg. v. G.E.M. ANSCOMBE u. G.H. v. WRIGHT, in: DERS., *Werkausgabe*, Bd. 8. Neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a.M. 1992, 113–257 (im folgenden zitiert mit dem Sigel ÜG unter Angabe der jeweiligen Nummer). Aus diesem Werk sind auch die meisten der oben verwendeten Beispiele entnommen.

<sup>15</sup> Vgl. zur Begründung und zur näheren Bestimmung des Weltbildbegriffs K. v. STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*, 107–112.

<sup>16</sup> ÜG 160. Vgl. ÜG 449 sowie ÜG 170: „Ja, lernen beruht natürlich auf Glauben.“

<sup>17</sup> Vgl. ÜG 321, 210; JOACHIM SCHULTE, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart 1989, 232.

zum Teil aus hartem Gestein, das keiner oder einer unmerklichen Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier bald dort weg- und angeschwemmt wird“ (ÜG 99).

Der Fluss des Lebens und unserer Sprechhandlungen verändert also nach und nach unser Weltbild, so dass veraltete Teile eines Weltbildes stets durch neue ersetzt werden, d.h. es gibt keine weltbildfreien Momente. Dabei sind manche Teile eines Weltbildes leichter, andere schwerer oder (fast) gar nicht zu verändern. Besonders schwer ist die Erschütterung von Teilen eines Weltbildes dann, wenn diese für die sinnstiftende Funktion des Weltbildes besonders elementar sind; besonders leicht ist sie, wenn diese ohne Schwierigkeiten für das Gesamtgebäude ausgetauscht werden können. Die Veränderung des Flussbettes ist eben nicht nur von der Strömung des Flusses, sondern auch von der Beschaffenheit des Flussbettes abhängig. D.h. selbst die stärksten Veränderungen im Fluss unseres Lebens und noch viel weniger eine noch so starke Argumentation sind in der Regel dazu in der Lage, das harte Gestein unserer Grundüberzeugungen anzutasten.

Natürlich ist es trotzdem *logisch möglich*, dass auch das harte Gestein meiner fundamentalsten Grundüberzeugungen weich wird und sich dadurch mein Weltbild so sehr ändert, dass es durch ein beinahe gänzlich neues ersetzt wird oder jedenfalls als ein solches erscheint. Nur ließe sich ein solcher Wechsel, selbst wenn er logisch nicht ausgeschlossen werden kann, jedenfalls nicht argumentativ erzwingen. Denn Argumente greifen nur, wenn mindestens in Bezug auf die in Frage stehende Überzeugung auch gemeinsame Prämissen zur Verfügung stehen, wenn also im Idealfall nahezu identische Weltbilder vorliegen. Deshalb scheint es also – von dem fraglichen Extremfall eines vollständigen oder beinahe vollständigen Weltbildwechsels einmal abgesehen – auch dann nicht möglich zu sein, bestimmte in einem Weltbild verankerte regulative bzw. grammatische Überzeugungen durch Argumente zu ändern, wenn die sonst in Geltung befindlichen Regeln die angegriffene Regel nicht nur in ihrer systemischen Einheit stützen, sondern auch nicht hinreichend gemeinsame Prämissen bzw. Regeln zwischen den Diskutierenden bestehen, damit die Argumente überhaupt greifen können.

Irritationen der fraglosen Gewissheit der eigenen Hintergrundannahmen treten in der Regel allenfalls dann auf, wenn uns ein (nicht so einfach als wahnsinnig ausgrenzbarer) Mensch begegnet, der für uns zentrale grammatische Sicherheiten nicht teilt. Wittgenstein verweist in diesem Zusammenhang auf einen König, der in dem Glauben erzogen wurde, dass die Welt mit seiner Geburt zu existieren begonnen hat (vgl. ÜG 92). Wenn jemand aus unserer Kultur in das Reich dieses Königs geriete und von diesem verhört würde, wäre es wahrscheinlich kaum möglich, ihn von der Falschheit seines Weltbildes zu überzeugen. Jedenfalls dann nicht, wenn sein ganzer Hofstaat ihn in seiner Auffassung bestärkt, und alle gegenteiligen Argumente als Ketzereien aufgefasst würden.

Dennoch würden wir durch eine solche Begegnung wohl kaum ernsthaft die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass der König Recht haben könnte. Derart fundamentale, mit vielen anderen Basisannahmen zusammenhängende Grundüberzeugungen lassen sich eben nicht so einfach erschüttern und in Zweifel ziehen. Bei den fundamentalsten

Pfeilern meines Weltbildes kann es also unter den beschriebenen Voraussetzungen keinen (argumentativen) Zwang zur Meinungsänderung geben.<sup>18</sup> Um an ihnen zu rühren, scheinen fast ausschließlich Überredungs- bzw. Bekehrungsversuche erfolgversprechend zu sein.<sup>19</sup> Deshalb führt das Aufeinandertreffen einander widerstreitender Weltbilder oft zum Kampf (vgl. ÜG 609); „da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzler“ (ÜG 611).

Es ist kein Zufall, dass – wie auch Wittgensteins Beispiel in ÜG 612 deutlich macht – genau dieser Vorgang gerade im Aufeinandertreffen verschiedener Religionen immer wieder abläuft. Denn an diesem wie auch an anderen Beispielen Wittgensteins wird deutlich, dass er zu den grundlegenden Pfeilern eines Weltbildes auch religiöse Anschauungen zählt. So nennt er den Glauben der Katholiken an die Jungfräulichkeit Mariens und die Transsubstantiationslehre als Beispiele für einen unverrückbaren, unerschütterlichen Glauben an etwas, was all unseren empirischen Aussagen und den daraus gewonnenen Theorien widerspricht (vgl. ÜG 239f.).

Auch der Glaube an Gott und einzelne mit ihm verbundene religiöse Überzeugungen scheinen aus Wittgensteins Sicht also zum Weltbild zu gehören und somit grammatischen Charakter zu haben. Und in der Tat kennen sicherlich viele die Erfahrung, dass noch so viele Erfahrungen oder gute Argumente keine Änderung der religiösen Überzeugungen eines Menschen erreichen, auch wenn sie mir für meinen Glauben oder Unglauben unwiderleglich erscheinen und in meiner Grammatik absolut zwingend sind. Denn alle Erfahrungen und Argumente haben je nach Weltbild einen völlig unterschiedlichen Status und können von je verschiedenen Prämissen und Aspektwahrnehmungen aus kohärent in je verschiedene Systeme eingebaut werden. Auch noch so intensive Gottese Erfahrungen eines Glaubenden oder für ihn noch so überzeugende Argumente für die Existenz Gottes können sich innerhalb des Weltbildes einer Atheistin ins Gegenteil verkehren. Entsprechend können für eine Glaubende alle Ereignisse des Lebens zu Fingerzeigen Gottes und zu Zeichen seiner Liebe werden, so dass sie Gott in allen Dingen zu finden lernt, während ein Atheist diese Interpretation als puren Zynismus von sich weisen kann und in denselben Ereignissen immer wieder die Ferne bzw. Nichtexistenz Gottes bestätigt sieht.

Trotzdem werden wir noch genau überlegen müssen, ob religiösen Überzeugungen tatsächlich so einfach eine weltbildkonstitutive Bedeutung zugesprochen werden darf, wie Wittgenstein das vorzuschweben scheint. Empirisch gestützte Theoriebildung ist für den Zusammenhang derartiger religiöser Überzeugungen zwar unerheblich, weil diese Glaubenssätze viel zu weitgehende Aussagen machen, als dass sie im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes auch nur adäquat thematisiert wer-

<sup>18</sup> Vgl. ÜG 512: „Die Frage ist doch die: ‚Wie, wenn du auch in diesen fundamentalsten Dingen deine Meinung ändern müßtest?‘ Und darauf scheint mir die Antwort zu sein: ‚Du *mußt* sie nicht ändern. Gerade darin liegt es, daß sie >fundamental< sind.‘“ Auch noch so unerhörte Geschehnisse können niemals einen Zwang zur Weltbildänderung ausüben (vgl. ÜG 513, 516).

<sup>19</sup> Vgl. ÜG 612: „Am Ende der Gründe steht die *Überredung*. (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)“ Bestehen hinsichtlich eines Streitpunktes dagegen hinreichend viele Familienähnlichkeiten zwischen den einander widerstreitenden Weltbildern, so kann eine argumentierende Überzeugungsstrategie natürlich Erfolg haben.

den könnten. Nichtsdestoweniger achten die meisten Glaubenden darauf, dass ihre religiösen Überzeugungen nicht in Widerspruch zu allgemein akzeptierten, empirisch gestützten enzyklopädischen Überzeugungen geraten. Insofern greift auch Wittgensteins Beobachtung zu kurz, dass religiöse Überzeugungen unveränderlich unseren Weltbildern zugrunde liegen. Offenbar ist es nicht so, dass in diesem Zusammenhang beliebige Inhalte antrainiert werden können.

#### 4. „Im Anfang war die Tat!“

Um hier klarer zu sehen, ist es notwendig zu überlegen, welches die letzte Grundlage für unsere weltbildkonstitutiven Überzeugungen ist. Denn nur wenn wir uns klar machen, worin der letzte Grund für die apodiktische Gewissheit am Grunde unserer Weltbilder besteht, können wir hoffen, hinreichend präzise konturieren zu können, worin in diesem Zusammenhang das Spezifikum religiöser Überzeugungen besteht.

Auf den ersten Blick scheint jedoch bereits die Frage nach der Grundlage für unsere weltbildkonstitutiven Überzeugungen falsch gestellt zu sein. Denn die Ebene der Weltbilder bzw. der unterschiedlichen Grammatiken wird von Wittgenstein ja gerade eingeführt, um Schlusspunkte des Zweifels und Begründens zu setzen, so dass es absurd erscheinen könnte, noch einmal nach Rechtfertigung und Grund dieser Schlusspunkte zu fragen. Entsprechend scheint uns Wittgenstein bei der Suche nach derartigen Begründungen im Stich zu lassen.

Doch mindestens in unserer pluralen Gesellschaft steht dieser „vollkommenen Sicherheit“ (ÜG 404) bezüglich der Grundpfeiler des eigenen Weltbildes die Erkenntnis gegenüber, dass selbst in den fundamentalsten Eckpunkten unserer Anschauungen Alternativen denkbar sind und praktiziert werden; ja vielleicht haben wir selbst schon erlebt, dass uns bestimmte uns unerschütterlich vorkommende Eckpfeiler unseres Weltbildes abhandengekommen sind. Wie können wir in einer solchen Situation den eigenen Grundlagen trauen? Genügt da die lapidare Feststellung, dass sich Gewissheit am Ton zeigt, mit dem ich etwas feststelle, dass man aber „nicht aus dem Ton darauf (schließt; Vf.), dass er berechtigt ist“ (ÜG 30)? Könnte meine Gewissheit nicht letztlich nur ein mich in Sicherheit wiegender Trug sein, der keinen Halt in der Realität hat? Oder mit Wittgensteins eigenen Worten gefragt: „Wenn nun alles für eine Hypothese, nichts gegen sie spricht – ist sie dann gewiss wahr? Man kann sie so bezeichnen. – Aber stimmt sie gewiss mit der Wirklichkeit, den Tatsachen überein“ (ÜG 191)?

Wittgenstein wischt diese Fragen zunächst einmal mit der Feststellung vom Tisch, sich mit ihnen im Kreise zu bewegen. Zumindest wenn diese Fragen nach einer von jeder Kontingenz gereinigten kristallklaren Wahrheit suchen, führen sie in die philosophischen Aporien und Verwirrungen, die der späte Wittgenstein gerade überwinden wollte. Statt diesen Fragen im Sinne traditioneller Philosophie nachzugehen, verweist er deshalb auf die apodiktische Gewissheit, die sich durch bestimmte fundamentale Handlungsweisen einstellt und die das Weiterfragen zwar nicht unmöglich, aber prak-

tisch irrelevant macht. Wittgensteins letzte Antwort auf die Frage nach den Schlusspunkten des Zweifels scheint also der Verweis auf unsere Praxis zu sein (ÜG 204). Entsprechend bekennt er sich zu Goethes Grundsatz „Im Anfang war die Tat“ (ÜG 402) und stellt heraus: „Aber das Ende ist nicht die unbegründete Voraussetzung, sondern die unbegründete Handlungsweise.“<sup>20</sup>

So gründet die Gewissheit der Überzeugung, dass das hier meine Hand ist, bzw. dass man zwei Hände hat, nicht in irgendeiner Form der theoretischen Begründung, sondern in der Selbstverständlichkeit, die mich daran hindert, mit fremden Händen etwas greifen oder die Tastatur meines Laptops bedienen zu wollen. Diese fest in unserer Praxis verwurzelte Selbstverständlichkeit, mit der wir unsere zwei Hände benutzen, um ein Buch zu lesen oder Auto zu fahren, ohne dass andere Alternativen überhaupt in Erwägung gezogen würden, ist in der Regel ein Schlusspunkt des Zweifels in unseren Weltbildern.<sup>21</sup> Derartige meinem Weltbild zugrunde liegenden Überzeugungen sind so mit meinen selbstverständlichen Handlungsweisen verwoben, dass ich gar nicht weiß, wie ich an ihnen ernsthaft zweifeln könnte.<sup>22</sup> Letzte Gewähr der Sicherheit unserer Überzeugungen scheinen demnach eingefleischte Handlungsweisen zu sein, die gerade in ihrer unhinterfragten Selbstverständlichkeit unsere letzte Grundeinstellung (ÜG 404) und unsere praktisch vollzogene Lebenshaltung dokumentieren.

Können wir also uns als gewiss erscheinende Sätze dadurch begründen, dass wir überprüfen, ob sie bestimmten unserer eingefleischten Handlungsweisen entsprechen? Bestünde Weltbildbegründung also darin, die Korrelation zwischen derartigen Handlungsweisen und deren grammatischer Artikulierung aufzudecken? Müsste zur Prüfung eines grammatischen Satzes mithin dessen praxeologische Verankerung in unserem Leben oder einfach nur seine praktische Unhintergebarkeit expliziert werden?

Vergegenwärtigt man sich Wittgensteins Vermutung, dass religiöse Überzeugungen selbst oft weltbildkonstitutiven Status haben, sieht man leicht, dass dieser Gedanke für die Betrachtung religiöser Überzeugungen nicht unattraktiv ist. Denn der Grad der Gewissheit einer grammatisch aufgefassten religiösen Überzeugung hinge dann ebenso wie ihre Begründbarkeit letztlich von der Intensität ab, mit der er das Leben regelt, also davon, wie eingefleischt die ihm zugrundeliegende Handlungsweise ist bzw. wie überzeugend der entsprechende Korrelationsversuch ist. Glaube an Gott

<sup>20</sup> ÜG 110; vgl. ÜG 148. An dieser Stelle gilt: „Wir stehen nicht noch einmal hinter uns und unseren Handlungen und haben uns und die Handlungen zur Verfügung, sondern wir tun, was wir tun, und etwas anderes können wir nicht“ (THOMAS RENTSCH, Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart 1985, 248).

<sup>21</sup> Vgl. WILHELM LÜTTERFELDS, Wittgensteins Weltbild-Glaube – ein vorrationales Fundament unserer Lebensform? In: JESÚS PADILLA GÁLVEZ/RAIMUNDO DRUDIS BALDRICH (Hg.), Wittgenstein und der Wiener Kreis, Cuenca 1998, 115–125, 122; DERS., Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus? Wittgensteins Paradox kontingenter Gewißheit, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 47 (1993) 352–369, hier besonders 361f.

<sup>22</sup> Vgl. W. LÜTTERFELDS, Wittgensteins Weltbild-Glaube, 128: „Ist aber eine evidenzneutrale, sprachliche Praxis des Glaubens das ‚Ende‘ all unserer Begründungen und Rechtfertigungen, dann gibt es keinen epistemischen Grund für unseren Weltbild-Glauben. ... Am ‚Grunde‘ des Sprachspiels, worin die Bedeutung eines Ausdrucks allererst vom Kind erlernt wird, liegt vielmehr das Lernen einer Handlungsweise, z.B. Milch zu trinken, ‚Bücher (zu) holen, sich auf Sessel (zu) setzen‘ (ÜG 476).“

wäre also dann begründet und gewiss, wenn er so in meinem Weltbild und meinen Handlungsweisen verankert ist, dass er diese immer und überall regelt. Doch wie sollte ein per definitionem bedingter bzw. im Vorletzten lebender Mensch etwas Unbedingtes bzw. Letztes durch seine eingefleischten Handlungsweisen artikulieren? So sehr religiöse Überzeugungen auch mit unseren Weltbildern verwoben sind, so wenig kann man sie schon wegen ihrer Pluralität als unhinterfragbar geltend akzeptieren.<sup>23</sup>

Aber auch unabhängig von den Schwierigkeiten der Adaption dieses Begründungsgedankens in den Zusammenhang religiöser Überzeugungen führt Wittgensteins Konzeption zu einer Reihe von Fragen: Von welchem Standpunkt aus soll eine Korrelation unserer eingefleischten Handlungsweisen mit bestimmten grammatischen Sätzen aufgewiesen werden? Durch welches Kriterium kann eigentlich festgestellt werden, wann der Verweis auf die eingefleischten Handlungsweisen der berechnete Schlusspunkt des Zweifels ist und das Fragen abgebrochen werden darf? Und vor allem: Wer entscheidet, welche Handlungsweise die berechnete ist, wenn eingefleischte Handlungsweisen voneinander abweichen?

Wittgensteins Philosophieren kann man als ein einziges Plädoyer dafür verstehen, auf diese Fragen jede allgemeine Antwort zu verweigern. Es lässt sich weder bei religiösen Überzeugungen noch sonst in Weltbildzusammenhängen allgemein angeben, wann eine bestimmte Überzeugung epistemisch gerechtfertigt ist. Ja, nicht einmal ihre Bedeutung lässt sich auf einer allgemeinen Ebene festhalten. Bedeutung und Geltungsanspruch einer Überzeugung sind derart intensiv in den jeweiligen Sprachspielzusammenhängen verwurzelt, dass sie nur in ihnen ermittelt und diskutiert werden können.

## 5. Von der Notwendigkeit des Aufbruchs zu komparativen und dialogischen Denkbewegungen

Nimmt man diese Einsichten in die Eigenart religiöser Überzeugungen ernst, ist klar, dass diese nur noch in konkreten Sprachspielzusammenhängen diskutiert werden können. Damit scheidet die allgemeine Bewertung der Rationalität religiöser Überzeugungen ebenso aus wie eine allgemeine Relationierung von Religionen, wie sie etwa in der herkömmlichen Theologie der Religionen versucht wird. Denn nur in konkreten Zusammenhängen ist die Bedeutung religiöser Überzeugungen ermittelbar, so dass auch die Wahrheitsfrage nur in konkreten Sprachspielkontexten gestellt werden kann.

Bei der Ausarbeitung solcher Kontexte ist auf die eben beschriebene Verflochtenheit von kognitiver und regulativer Ebene zu achten. Die Pointe dieser scheinbar

<sup>23</sup> Zur ausführlichen Begründung dieses Gedankens vgl. K. V. STOSCH, Sind religiöse Glaubenssätze begründbar? Anmerkungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft nach Wittgenstein, in: BERIT BROGAARD (Hg.), *Rationality and irrationality*, Vol. 2, Kirchberg 2000 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; VIII/ 2), 153–158.

trivialen Einsicht besteht für den religionstheologischen Kontext darin, dass die enzyklopädische Bedeutung religiöser Überzeugungen von der Grammatik abhängt, in der sie artikuliert wird. Diese Grammatik aber ist bei religiösen Menschen immer schon religiös imprägniert. Es ist deshalb unmöglich, auch nur die Bedeutung religiöser Überzeugungen zu erheben, ohne auf die Lebensform und die Praxis der sie artikulierenden Menschen zu schauen. Denn nur mit Rekurs auf die (Sprachspiel-)Praxis lässt sich die Bedeutung der grammatischen Sätze erheben. Zugleich kann nur durch Einsicht in die grammatische Rolle religiöser Glaubenssätze die Bedeutung ihrer kognitiv-propositionalen Gehalte adäquat verstanden werden.

Religiöse Überzeugungen sind also so eng mit dem Weltbild religiöser Menschen verwoben, dass ihre Bedeutung erst verständlich wird, wenn deutlich ist, auf welche Weise diese Glaubenssätze das Leben der Gläubigen regeln. Die Bedeutung von Weltbildsätzen erschließt sich nicht durch ihre semantische Analyse, sondern durch die Beachtung der Art, wie sie mit der jeweiligen (Sprachspiel-)Praxis korreliert bzw. in diese eingebettet sind. Die Korrelation zwischen Grammatik und Praxis lässt sich nie bis ins Letzte aufhellen, da kein sprachspielexterner Standpunkt zur Verfügung steht, der die Bezüge eindeutig und vollständig zu sehen erlaubt. Nach Wittgenstein ist es sogar so, dass wir den Regeln meistens blind folgen.<sup>24</sup> Viele Teile meiner Grammatik sind mir also nicht bewusst. Sie bestimmen die Bedeutung meiner religiösen Rede mit, ohne dass sie sich vollständig aufklären ließen.

Erst wenn ich anderen Menschen begegne, die in völlig selbstverständlicher Weise anderen Regeln folgen als ich, werden mir wenigstens Teile dieser blind befolgten Grammatik bewusst. So können beispielsweise Schülerinnen und Schüler oder Studierende bei einem längeren Auslandsaufenthalt entdecken, wie viele Selbstverständlichkeiten im eigenen Weltzugang enthalten sind, die nun auf einmal durch das Leben in einer fremden Kultur fraglich werden. Durch ihre Fraglichkeit werden sie aber auch bewusst, und ich kann mich zu ihnen in ein Freiheitsverhältnis setzen und ihre Rationalität prüfen. Entsprechend kann der interreligiöse und interkulturelle Dialog bzw. das Hineingehen in neue Lebensformen eine wichtige Hilfestellung sein, nicht nur um die andere in ihrer Andersheit zu verstehen, sondern auch um die Bedeutung des Eigenen umfassender zu erkennen – eben weil durch sie blind befolgte Regeln des eigenen Weltzugangs aufgedeckt und in Frage gestellt werden. Theologie, die die eigenen Geltungsansprüche ernst nimmt und allumfassend artikulieren will, kommt also nicht daran vorbei, sich auch in dialogischer und komparativer Weise zu vollziehen und sich aus den angestammten Bahnen bzw. dem Lehnstuhl der eigenen Tradition herauszuwagen.<sup>25</sup>

Die Bedeutung der eigenen religiösen Überzeugungen lässt sich also oft nicht unabhängig von der durch Andersgläubige herausgeforderten Praxis der Glaubenden feststellen. Umso mehr gilt, dass sich auch die Bedeutung der religiösen Überzeugun-

<sup>24</sup> Vgl. hierzu auch KEITH WARD, *Religion and revelation. A theology of revelation in the world's religions*, Oxford 1994, 14.

<sup>25</sup> Vgl. JAMES L. FREDERICKS, *Buddhists and Christians*, Maryknoll-New York 2004, xiii: „I propose that Christians get up out of the armchair and cross over into another religious tradition.“

gen der anderen erst im Blick auf ihre Praxis erheben lässt. Unter Umständen kann die Praxis eines Menschen beweisen, dass er ganz anderen Gewissheiten traut als es von seinen Lippenbekenntnissen her den Anschein hat. Es kommt in der (Komparativen) Theologie also viel darauf an, die stumm vorausgesetzten Elemente des fremden oder des eigenen Weltbildes neu zu entdecken und richtig zu würdigen. Oft ist dies eine schwierige Aufgabe, aber diese Aufgabe ist nach Keith Ward geradezu konstitutiv für die Theologie überhaupt.<sup>26</sup> Denn im theologischen Nachdenken über religiösen Glauben geht es gerade darum, unbewusste Elemente ans Licht zu heben und die vorgefassten Meinungen über den eigenen Glauben einer kritischen Prüfung zu unterziehen, um so zu einer kohärenten Gesamtposition zu kommen, die die Tiefendimensionen des eigenen und des fremden Glaubens aufarbeitet und einer diskursiven Praxis und damit auch der Wahrheitsfrage zugänglich macht.

Natürlich stellt der Blick auf die Tiefengrammatik religiöser Rede und damit auf die verborgenen, stumm in der Praxis gesetzten Eckpfeiler religiösen Glaubens kein Patentrezept zur Lösung interreligiöser Streitigkeiten dar und führt nicht immer dazu, Alterität zu würdigen. Die Bemühungen Komparativer Theologie können durchaus zur Folge haben, dass ich meine, am Widerspruch zu den regulativen Sätzen des anderen festhalten zu müssen. Und da auch Komparative Theologie konfessionelle Theologie bleibt und damit nach der Wahrheit fragt und für sie Zeugnis ablegt, kann es auch gar nicht anders sein, als dass sie mitunter auch auf einem Widerspruch oder Widerstreit besteht.

Aber oft genug erkenne ich im Laufe der theologischen Untersuchungen, dass ich das mir zuerst fremd oder gar abstoßend erscheinende Bekenntnis des anderen aufgrund seiner Einbettung in seine Praxis wertschätzen kann. Komparative Theologie kann insofern durch Verlebendigung starrer Bekenntnisse zur Verflüssigung interreligiöser Fronten beitragen. Besonders bedeutsam ist an dieser Stelle die Reflexion auf das Verhältnis von grammatischer und enzyklopädischer Ebene, weil es Versöhnungsmöglichkeiten zwischen religiösen Überzeugungen ermöglicht, die auf kognitiver Ebene bleibend verschieden sind. Denn eine Differenz auf enzyklopädischer Ebene kann dann als möglicherweise versöhnbar stehen gelassen werden, wenn sie auf ihre sprachspielpraxeologische Verankerung und damit mögliche tiefengrammatische Übereinstimmungen durchsichtig gemacht wird. Auf grammatischer Ebene muss es gar nicht nur darum gehen, Übereinstimmungen aufzuspüren, sondern oft werden durch die Einsicht in funktionale Äquivalenzen auch wichtige Unterschiede auf der Ebene der Tiefengrammatik erkennbar, die wegen ihrer Verortung auf der regulativen Ebene dennoch in ihrer Unterschiedlichkeit stehen gelassen werden können, ohne interreligiöse Verständigung unmöglich zu machen. Denn es ist natürlich möglich, unterschiedlichen Regeln zu folgen, ohne dass diese Regeln zueinander in Wider-

<sup>26</sup> Ward spricht von „a hard and fallible task“, um sich dieser „tacit beliefs“ bewusst zu werden (K. WARD, *Religion and revelation*, 14). Theologie insgesamt definiert er als „the articulation of tacit framework beliefs“ (ebd., 15).

spruch geraten, solange sie sich auf unterschiedliche Aspekte der Wirklichkeit und der Praxis beziehen.<sup>27</sup>

Die rechte Erfassung des Verhältnisses von regulativer und enzyklopädischer Ebene und solche Feststellungen des Widerspruchs oder der Konvergenz von Auto- und Heterointerpretation (oder auch zwischen verschiedenen Autointerpretationen) auf regulativer Ebene lassen sich natürlich nur im Dialog ermitteln und bleiben stets auf diesen verwiesen. Dabei geht es nicht nur um den interreligiösen Dialog, sondern genauso zentral auch um den Dialog der Glaubenden mit den Nichtglaubenden und mit autonomen Zugängen zur Wirklichkeit aller Art.

Theologie, die die hier entfalteten Ansichten ernst nimmt, braucht den Dialog der Glaubenden mit Anders- und Nichtglaubenden in doppelter Hinsicht: zum einen, um die andere in ihrer Andersheit allererst zu verstehen; denn nur intern im Mitspielen der Sprachspiele der anderen kann ich verstehen, welche Regeln bei ihr in Geltung sind. Konvergenz und Divergenz zwischen ihren und meinen Regeln kann sich mir nur über die internen Regeldeutungen der anderen erschließen. So kann ich mich schließlich gezwungen sehen, meine Heterointerpretationen so zu überdenken, dass sie auf grammatischer Ebene nicht mehr den Autointerpretationen der anderen widersprechen müssen. Und es kann sich herausstellen, dass meine Regeln gar nicht so verschieden von den fremden Regeln sind, wie man angesichts ihrer äußeren Form vermuten könnte – oder umgekehrt.

Zum anderen kann es aber auch zu einer neuen Autointerpretation von mir selbst kommen. Da meine grundlegenden Glaubenssätze in ihrer regulativen Kraft immer neu auf dem Spiel stehen, kann ich durch den Kontakt mit dem Fremden, das mich oft erst auf eigene (sonst blind befolgte) Regeln aufmerksam macht, zu einer neuen Deutung der von mir befolgten Regeln kommen. Erst das Fremde erschließt mir auf diese Weise die Kenntnis und ein angemesseneres Verstehen des Eigenen. Und der Kontakt mit dem Fremden kann es möglich machen, dass die Fremdartigkeit des Fremden gar nicht dem Eigenen widersprechen muss, auch ohne dass ich das Fremde durch das Eigene heimholend vereinnahme.

Gerade die Einsicht in die Unabsehbarkeit der Ergebnisse interreligiöser, interkultureller und zwischenmenschlicher Begegnung jeder Art macht noch einmal deutlich, dass eine derartige Begegnung nur schwer delegiert und mithin dieser Dialog nur begrenzt stellvertretend geführt werden kann. Wenn es – um noch einmal mit Wittgenstein zu sprechen – stimmt, dass Weltbilder individuell verschieden sind und wenn auch Glaubensüberzeugungen an dieser Individualität schon dadurch Anteil haben,

<sup>27</sup> Vgl. auch KRISTIN BEISE KIBLINGER, *Relating theology of religions and comparative theology*, in: FRANCIS X. CLOONEY (Hg.), *The new comparative theology. Interreligious insights from the next generation*, London-New York 2010, 21–42, hier 29: „If one understands doctrines as rules, however, there are more options for reconciliation in cases of apparent conflict. ... Understanding religions as analogous to language games (as Wittgenstein-influenced rule theory does) means that we cannot presume to know equivalences in advance or assume that our categories are valid cross-culturally, instead forcing us to enter the others' world.“ So könnten etwa das Konzept des *shunyata* und der *Kenosis* funktional äquivalent und damit unter sprachspielpraxeologischen Gesichtspunkten versöhnbar sein, obwohl sie in kognitiver Betrachtung bleibend durch Abgründe voneinander getrennt sind.

dass all unsere religiösen und nichtreligiösen regulativen Sätze ein Nest bilden, das wir in seiner Gesamtheit bedenken, wenn wir die Bedeutung unserer Weltbilder verstehen und ihre Geltung verteidigen wollen, dann ist klar, dass Dialog über Glaubensfragen Auftrag an jeden einzelnen Menschen einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft ist und dass dieser Dialog an keiner Religions- oder Weltanschauungsgrenze Halt machen muss.

Es lässt sich auf diese Weise auch verständlich machen, warum die Fremdheit zwischen einzelnen Personen innerhalb einer vordergründig dasselbe behauptenden Glaubensgemeinschaft oft größer ist als zwischen sich vordergründig sehr stark unterscheidenden Glaubensgemeinschaften. Was zählt, sind nach Wittgenstein offenbar nicht die gemeinsamen Worte und auch nicht die übereinstimmend behaupteten Glaubensregeln – sie sind oft nichts weiter als ein Gefuchtel mit Worten und machen nichts klarer.<sup>28</sup> Was zählt, ist die Praxis, die aber als immer schon gedeutete Praxis im Dialog auf die ihr zugrunde liegenden Regeln zu befragen ist. Bei dieser Befragung sind wegen der grundsätzlichen Unmöglichkeit der unbezweifelbaren Instantiiertheit von Sätzen über Gott auf der regulativen Ebene immer neue, auf konkrete Situationen Bezug nehmende Begründungs- und Korrelationsversuche erforderlich. Dabei können sich verborgene Familienähnlichkeiten, aber auch erschreckende Unterschiede ebenso zeigen wie Bedeutungsverschiebungen beim Eigenen stattfinden können, die alle Ähnlichkeiten und Unterschiede in einem neuen Licht erscheinen lassen. Doch wie genau lassen sich gerade die sich zeigenden Unterschiede bewerten? Wie genau kann man im Kontext unterschiedlicher Weltbilder begründend und nicht nur werdend für den eigenen Glauben eintreten und ihn verantworten?

## 6. Wege der Glaubensverantwortung

Will man religiöse Überzeugungen vor der Vernunft verantworten, kann es nach allem bisher Gesagten nicht um eine zeitenthobene, allgemeine Verantwortung gehen, sondern nur um eine vorläufige, reversible, konkrete, auf einen bestimmten Streit und bestimmte Anfragen bezogene. Sie kann die religiösen Überzeugungen also nicht jenseits ihres Gebrauchs rechtfertigen, sondern muss sie auf ihn zurückführen und hierfür zunächst einmal klären, ob man sie in ihrer grammatischen oder enzyklopädischen Dimension erfassen will. Zudem muss man den konkreten Anlass der Verantwortung des Glaubens bzw. der Klärung der Bedeutung einer religiösen Überzeugung

<sup>28</sup> Vgl. L. WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen, in: DERS., Werkausgabe, Bd. 8., 445–573, hier 570f. „Wie weiß ich, daß zwei Menschen das gleiche meinen, wenn jeder sagt, er glaube an Gott? ... Die Theologie, die auf den Gebrauch gewisser Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchelt sozusagen mit Worten, weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß. *Die Praxis* gibt den Worten ihren Sinn.“

bestimmen. Hier können eigentlich nur bestimmte Beispiele und Fälle der Glaubensverantwortung weiterhelfen.<sup>29</sup>

Auf allgemeiner Ebene kann man aber wenigstens zur allgemeinen Klassifizierung und Orientierung innerhalb der fundamentaltheologischen Debatte unterscheiden, ob Wege der Glaubensverantwortung in weltbildinternen oder -externen Situationen gesucht werden.<sup>30</sup> Weltbildintern nenne ich eine Situation der Glaubensverantwortung, in der zwischen den Streitenden hinsichtlich des zu diskutierenden Glaubenssatzes genügend gemeinsame Weltbildvoraussetzungen zur Verfügung stehen, um diesen aus diesen ableiten oder als systemisch notwendigen Bestandteil dieses ‚Nestes‘ von Sätzen ausweisen zu können oder um ihm auf diese Weise zumindest eine größere Vernünftigkeit bzw. Weltbildkonformität zuweisen zu können. Solche Situationen sind auch in interreligiösen Zusammenhängen dann gegeben, wenn die Streitenden aus einer gemeinsamen Kultur mit gemeinsamen Intuitionen, eingefleischten Handlungsweisen und grundlegenden Überzeugungen stammen, die immer wieder als Rahmen der Auseinandersetzungen verwendet werden können. In weltbildinternen Situationen der Glaubensverantwortung lassen sich fast alle Argumentationsstrategien anwenden, die in der gegenwärtigen Theologie zur Glaubensverantwortung angewandt werden. So kann man etwa versuchen, die bestrittenen Sätze aus unumstrittenen, gemeinsam geteilten grammatischen Sätzen abzuleiten oder reflexiv aufzuweisen, dass der bestrittene Glaubenssatz oder ihn ergebende Kriterien von der Gegnerin in ihrer Bestreitung in Anspruch genommen wird. Andere in wittgensteinscher Perspektive mögliche, vor allem für regulativ aufgefasste Glaubenssätze hilfreiche Rechtfertigungsmöglichkeiten bestünden darin, Korrelationsversuche im Hinblick auf die sprachspielpraxeologische Basis von Glaubenssätzen zu unternehmen oder den systemischen Zusammenhang, also die Kohärenz der jeweiligen Glaubenssätze als regulativer Sätze mit dem unabhängig von ihnen bestehenden Weltbild aufzuzeigen.<sup>31</sup>

Religiöse Streitfälle betreffen aber in der Regel weltbildexterne Situationen, da Glaubenssätze zumindest teilweise auf weltbildverändernde Weise auf grammatischer Ebene wirksam sind. Als weltbildextern bezeichne ich eine Situation der Glaubensverantwortung, in der zwischen den Streitenden hinsichtlich des zu diskutierenden Glaubenssatzes nicht genügend gemeinsame Weltbildvoraussetzungen zur Verfügung stehen, um ihn aus diesen ableiten oder als systemisch notwendigen Bestandteil dieser Regeln ausweisen zu können, wenn sich also weder auf reflexivem oder sprachspiel-

<sup>29</sup> Vgl. als Sammlung solcher Beispiele die meisten der von mir herausgegebenen Beiträge zur Komparativen Theologie.

<sup>30</sup> Im Folgenden nehme ich teilweise wörtlich Gedanken aus dem letzten Abschnitts meines Aufsatzes K. v. STOSCH, Grundloser Glaube? Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein, in: FZPhTh 49 (2002) 328–346, auf. Inhaltlich revidiere und präzisiere ich allerdings einige Punkte.

<sup>31</sup> Vgl. zur Klassifizierung und näheren Bestimmung weltbildinterner Begründungsstrategien nach Wittgenstein K. v. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz, 130–132, 310–315. Einen eigenen Begründungsversuch für den christlichen Offenbarungsanspruch in transzendentaler Perspektive habe ich vorgelegt in K. v. STOSCH, Offenbarung, Paderborn u.a. 2010, 74–80. Auch er ist weltbildintern, aber religionsübergreifend konzipiert, insofern der hier verwendete Vernunft- und Offenbarungsbegriff erkennbar westlich geprägt ist, auch wenn er seine Anschlussfähigkeit für nichtchristliche Konzeptionen zu zeigen versucht und insofern mit philosophischen Begründungskonzepten operiert.

praxeologischem noch auf deduktivem oder induktivem Wege die Geltung oder höhere Vernünftigkeit des fraglichen Glaubenssatzes aufzeigen lässt.

Da argumentative Auseinandersetzungen grundsätzlich nur weltbildintern möglich sind, kann eine rationale Bearbeitung solcher weltbildexternen Situationen der Glaubensverantwortung nur darin bestehen, die weltbildexterne Situation in eine -interne umzuwandeln. Hierfür sind grundsätzlich drei Konstellationen denkbar. Am elegantesten könnte die Lösung erscheinen, eine Einigung ausgehend von einem neuen, neutralen Sprachspiel und Weltbild zu suchen, etwa durch das der Wissenschaft. Hier würde es also darum gehen, den jeweils umstrittenen Punkt aus der Prämissenmenge des Streitgesprächs auszuklammern und die Lösung gewissermaßen auf neutralem Terrain zu suchen. Im Unterschied zu weltbildinternen Begründungsstrategien würde der Rekurs dabei auf ein auch unabhängig von dem konkreten Konflikt bestehendes, standardisiertes Lösungsverfahren und eine allgemein als verbindlich und weltanschaulich neutral anerkannte Grammatik Bezug nehmen. Dadurch wäre das Problem wieder in einen weltbildinternen Zusammenhang transponiert und könnte mit den weltbildinternen Strategien behandelt werden. Allerdings dürfte diese Übertragung in eine unabhängige Grammatik angesichts des Weltbildcharakters vieler religiöser Überzeugungen oft nicht ganz einfach sein – insbesondere deshalb, weil sich durch die Überführung in den scheinbar neutralen Zusammenhang des neuen Sprachspiels Bedeutungsverschiebungen bei den religiösen Überzeugungen ergeben.

Erfolg versprechender dürften im religiösen Kontext deshalb die anderen beiden Strategien sein. Sie bestehen darin, entweder das fremde Weltbild so weit wie möglich zu übernehmen, um das Eigene im Fremden artikulieren zu können, oder aber umgekehrt, das eigene Weltbild so sehr für das Fremde zu öffnen, dass das Fremde im Eigenen aussagbar wird. Beide Lösungen haben eine lange Tradition in Glaubensverantwortung und Kirche, werden aber nicht genügend in der Struktur theologischer Forschung gefördert.

Der Versuch, das Eigene im Fremden sag- und begründbar zu machen, liegt jeder Form von Glaubensverantwortung zugrunde, die beansprucht, den eigenen Glauben im Sprachspiel autonomer Vernunft artikulieren zu können. Im Grunde stellt er das Leitmotiv jeder liberalen Theologie dar und liegt auch den gegenwärtigen Inkulturationsbemühungen christlicher Theologie in Asien und Afrika zugrunde. In der Kirchengeschichte kann man ihn als eine oft erfolgreiche Missionsstrategie der Jesuiten identifizieren.<sup>32</sup> Zwar überforderte und überfordert ein derartiges missionarisches Wirken häufig die Kirchenleitung, da sie sich oft schwertut, das Eigene im Fremden wahrzunehmen. Und als Weg der Glaubensverantwortung müsste ein solches Bemühen natürlich weniger strategisch vorgehen und ein offeneres Hin- und Hergehen

<sup>32</sup> Man denke nur an die noch von Franz Xaver (†1552) entworfene Missionsstrategie der Jesuiten in China oder an das berühmt gewordene Vorgehen Roberto de Nobilis. Vgl. als erster Überblick von CLAUDIA COLLANI, China: Die Chinamission von 1520–1630, in: MARC VENARD (Hg.), Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30), Dt. Ausg. bearb. u. hrsg. v. H. Smolinsky, Freiburg-Basel-Wien 1992 (Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur; 8), 933–956; MINAKO DEBERGH, Indien, in: M. VENARD (Hg.), Konfessionen, 875–912.

zwischen dem eigenen und fremden Weltbild praktizieren. Aber der große missionarische Erfolg dieses Vorgehens, das ja übrigens auch schon dem Wirken des Paulus zugrunde lag, zeigt die große Relevanz und Fruchtbarkeit dieser Strategie.

Das Hineingehen in die Perspektive der anderen, das Einschlüpfen in die fremde Perspektive, das Gehen in seinen Schuhen wird dabei natürlich nie ganz gelingen.<sup>33</sup> Es kann nicht darum gehen, das fremde Weltbild zu übernehmen, sondern nur darum, bei fremden Sprachspielen mitzuspielen. Dieses Mitspielen von fremden Sprachspielen ist aufgrund der Öffentlichkeit des Regelgebrauchs in Sprachspielen immer prinzipiell möglich, wenn man sich Zeit nimmt, die anderen Sprachspiele kennenzulernen und ihre Praxis zu erproben.<sup>34</sup> Dabei kann nicht der Anspruch bestehen, die Zeichen des fremden Sprachspiels so zu empfinden, wie Teilnehmer einer anderen Lebensform, sondern es geht nur um das regelkonforme Erlernen einer neuen Praxis. Ein solches Mitspielen der Sprachspiele einer anderen Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft schließt nicht aus, dass ich das meinem Verstehen zugrunde liegende Einverständnis des anderen noch einmal kritisch überprüfen kann. Dabei sind allerdings keine anderen als öffentliche Kriterien anwendbar, d.h. jedes Kriterium ist selbst wieder einer kritischen Vergewisserung fähig und ggf. bedürftig. Ob es richtig ist, eine Übereinstimmung anzuerkennen, lässt sich nicht allgemein entscheiden, sondern muss je neu auf der Grundlage des Hin- und Hergehens zwischen den Sprachspielen in der konkreten Situation begründet und entschieden werden.

Statt Begründungsversuche im fremden Weltbild zu beginnen, kann man aber auch versuchen, das Fremde ins eigene Weltbild aufzunehmen, ihm gewissermaßen Wohnrecht im eigenen Denken zu geben. Bei dieser Form der Glaubensverantwortung geht es also um den Versuch der Öffnung des Eigenen für das Fremde und der Artikulation des Fremden im Eigenen. Dabei gilt es, durch bestimmte Umstellungen in der eigenen Grammatik die zunächst unverständliche Anfrage des Fremden in meiner Grammatik in einem ersten Schritt zu plausibilisieren und in einem zweiten Schritt durch bestimmte Modifikationen der Grammatik einer neuen Betrachtung zuzuführen. Dabei müsste die Betrachtung des Fremden durch die Integration ins Eigene eine reichhaltigere Perspektive ermöglichen. Als typisches Beispiel für diese Strategie aus der Kirchengeschichte kann man m.E. das Zweite Vatikanische Konzil ansehen, das erstmals systematisch versucht hat, kirchenexternem Denken der damaligen Zeit ein Wohnrecht im eigenen Weltbild zu geben – zumindest im Blick auf *Gaudium et Spes* wird man das festhalten können.

Während bei den weltbildinternen Begründungsversuchen noch auf allgemeinere und typisierende Methoden verwiesen werden kann, bleibt bei der Skizzierung solcher weltbildexternen Vorgehensweisen nur noch eine auf konkrete Situationen Bezug

<sup>33</sup> Vgl. PAUL F. KNITTER, *Introducing theology of religions*, Maryknoll-New York 2002, 217: „One of the moccasins remains our old one. In passing over, part of us stays behind.“

<sup>34</sup> Vgl. zum Regelfolgen in Sprachspielen K. v. STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*, 49–62.

nehmende Theologie des Beispiels<sup>35</sup>, die auf vielfältigen Wegen Möglichkeiten für weltbildinterne Debatten schafft. Natürlich gibt es keine Gewähr dafür, dass sich jegliche weltbildexterne adäquat in eine -interne Fragestellung umwandeln lässt. Dieser Punkt ist für Wittgenstein selbst allerdings auch insofern nicht so wichtig, als er gar nicht so sehr an der Rechtfertigung von Weltbildern interessiert ist. Zwar gibt er zu, dass sich theoretisch jeder einzelne grammatische Satz rechtfertigen ließe (etwa, indem ich ihn aus dem meinem Sprachspiel zugrunde liegenden Regelbündel isoliere und in einen sachhaltigen Satz zu überführen trachte, um ihn dann auf der Grundlage des eigenen oder eines fremden Weltbildes zu beurteilen und seine Integrationsfähigkeit zu prüfen). Allerdings ist dies nicht die Weise, wie wir handeln. Und so gibt Wittgenstein zu bedenken: „Es ist wahr, alles ließe sich irgendwie rechtfertigen. Aber das Phänomen der Sprache beruht auf der Regelmäßigkeit, auf der Übereinstimmung im Handeln.“<sup>36</sup> Diese sich immer wieder *zeitigende* Übereinstimmung ist in Wittgensteins Augen das Erstaunliche, Unableitbare und nicht Begründbare. Ihm geht es also nicht darum, neue Rechtfertigungstechniken zu entwickeln, auch wenn selbst nach ihm Rechtfertigung in den oben beschriebenen Versionen möglich ist, sondern ihn interessiert der Punkt, an dem wir diese Rechtfertigungen abrechnen, ohne sie unbedingt abrechnen zu müssen. Ihn interessiert die dabei sichtbar werdende grundlegende Übereinstimmung am Grunde unserer Sprachspiele und Lebensformen. Viel mehr als jede Rechtfertigung interessiert ihn die so sichtbar werdende Vorgegebenheit der Ebene der Sprachspiele und Lebensformen, also das, was er in seinem Frühwerk noch als das Mystische und Unausprechliche gekennzeichnet hatte,<sup>37</sup> dessen Anerkennung unabhängig von allen Anstrengungen unserer Vernunft eine religiös-ethische Haltung ermöglicht.

Geht man also vorbehaltlos in den Dialog mit anderen Kulturen und Religionen hinein, kann man immer wieder entdecken, wie wenig damit gewonnen ist, Dinge verantworten und begründen zu können. Das Ziel einer Theologie, die sich radikal auf die Heterogenität von Sprachspielen und Weltbildern einlässt, verschiebt sich so von dem Versuch einer je neuen Artikulation und Verantwortung des Eigenen zu einer Würdigung der Tatsache, dass sich die grundlegende Faszination, die einen selbst um- und antreibt auch neu und anders zeigen kann, als in der bereits bekannten Form.

Das bedeutet allerdings nicht, dass man der kriterienlosen Anerkennung jeder Differenz das Wort reden sollte. So richtig es ist, dass wir immer wieder an unsere Grenzen stoßen und das Verständigungs- und Rechtfertigungsbemühen abrechnen und deswegen ein Denken kritikwürdig ist, das einen solchen Widerstreit ignoriert oder gewaltsam aus der Welt zu schaffen sucht, so unzureichend ist es doch, die Diagnose

<sup>35</sup> Vgl. zur Bedeutung des Beispiels für eine Theologie nach Wittgenstein REGINE MUNZ, Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive, Düsseldorf-Bonn 1997.

<sup>36</sup> L. WITTGENSTEIN, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, in: DERS., Werkausgabe Bd. 6, hrsg. v. G. E. M. ANSCOMBE/RUSH RHEES/G. H. V. WRIGHT, Frankfurt a.M. 1994, VI, 39.

<sup>37</sup> Vgl. nur L. WITTGENSTEIN, Logisch-philosophische Abhandlung. Tractatus logico-philosophicus. in: DERS., Werkausgabe, Bd. 1., neu durchges. v. J. Schulte, Frankfurt a.M. 1993, 7–85, hier 6.522: „Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeitigt* sich, es ist das Mystische.“

des Widerstreits zum Prinzip zu machen. Anders als postmoderne Denker wie Jean-François Lyotard<sup>38</sup> bleibt Wittgenstein deshalb nicht bei der Diagnose des Widerstreits stehen, sondern bemüht sich, die Durchlässigkeit der verschiedenen Sprachspiele und Weltbilder immer wieder neu zu Brückenschlägen zu nutzen – wohl wissend, dass diese Brückenschläge, selbst wenn sie immer möglich, sie doch nicht immer hilfreich sind.

In wittgensteinscher Perspektive gibt es also keine transzendente Garantie für die Rechtfertigung oder auch nur Verständlichmachung eines Geltungsanspruchs. Eine diskursive Behandlung von Geltungsansprüchen und überhaupt jedes Zeichenverstehen zwischen dem Eigenen und dem Fremden gelingt nur auf der Grundlage der „gemeinsamen menschlichen Handlungsweise“<sup>39</sup>, die als weltbildübergreifende Größe nicht garantiert werden kann, sondern die sich im gelingenden Verstehen zeigt. Daraus folgt allerdings nicht, dass ein unbedingter Geltungsanspruch, wie ihn etwa das Christentum erhebt, in der hier vertretenen Perspektive illegitim wäre. Wie die gemeinsame menschliche Handlungsweise kann sich die universale Berechtigung dieses Anspruchs aber nur zeigen, indem sich seine Berechtigung in jedem weltbildinternen Diskurs im Sinne einer der oben explizierten Begründungsbemühungen untermauern lässt.<sup>40</sup>

Letztlich eingelöst werden kann dieser Anspruch weder von einem einzelnen Menschen noch von einer Glaubensgemeinschaft insgesamt. Dennoch ist ein Unbedingtheitsanspruch aus wittgensteinscher Perspektive so lange vor der Vernunft verantwortbar, wie er den eigenen Geltungsanspruch in jedem weltbildinternen Kontext einsichtig machen kann und keinem weltbildexternen Kontext ausweicht.

Will man akademisch die Möglichkeit dafür eröffnen, dass Glaubensgemeinschaften ihre auf Universalität abzielenden Geltungsansprüche tatsächlich kritisch überprüfen und der Allgemeinheit zugänglich machen können, braucht es Theologien unterschiedlicher Religionen an gemeinsamen Fakultäten. Denn nur in ausgebauten eigenen Theologien können die Grammatiken unterschiedlicher Religionen, Konfessionen und Weltanschauungen so differenziert gelehrt und entwickelt werden, dass ein aka-

<sup>38</sup> Vgl. JEAN-FRANÇOIS LYOTARD, *Der Widerstreit*, 2., korr. Aufl., München 1989 (Supplemente; 6), der allerdings seine Aufmerksamkeit vor allem auf die (in seinen Augen) vielfach gegebene Unmöglichkeit der Überwindung des Widerstreits legt, dessen Sichtbarmachung (und nicht seine Überführung in einen Rechtsstreit) er deshalb als Hauptaufgabe der Philosophie fasst. Dies entspricht allerdings nur solange dem deskriptiven Anliegen Wittgensteins, einen faktisch bestehenden Widerstreit nicht durch philosophische Behandlung in einen Rechtsstreit umzulügen, wie auch das Streben nach Überwindung des Widerstreites durch begriffliche Untersuchungen im Blick bleibt. „Lyotard hingegen betreibt ‚einseitige Diät‘, indem er unsere Sprachspielpraxis agonial, also ausschließlich als ein Kämpfen und Wettstreiten konzipiert. Er macht sich eben jener Über-Generalisierung schuldig, die Wittgenstein durch die Entflechtung eines Netzwerks von Ähnlichkeiten zu verhindern suchte“ (RENÉ HEINEN, *Sprachdynamik und Vernunft. Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins*, Würzburg 1998 (Epistematika: Reihe Philosophie; 232), 320f).

<sup>39</sup> PU 206; vgl. K. v. STOSCH, *Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*, 43–49.

<sup>40</sup> Dabei geht es nicht darum, dass weltbildintern dann keine Entscheidungsmöglichkeit mehr offen stünde oder dass eine vernunftgemäße Reflexionsfigur nur zu einer Lösung des jeweiligen Streitfalls kommen könnte. Vielmehr genügt es, wenn das korrelative Begründungsbemühen, das meine eigene Lebensentscheidung legitimiert, auch im Fremden adäquat sagbar wird.

demisches Mitspielen fremder Sprachspiele möglich wird und so die eigenen blind befolgten Regeln entdeckt werden können, d.h. die Weitung von Theologie über das Christentum hinaus wird zu einer qualitativen Vertiefung christlicher Theologie führen.

Katholische Glaubensverantwortung, die an einer solchen Vertiefung Interesse hat und die ihre eigenen Geltungsansprüche ernst nimmt, muss deswegen heute darauf beharren, dass Theologie nicht nur von christlicher Seite betrieben wird, sondern dass religiöse Überzeugungen in dem weiter oben explizierten Sinn (also inklusive atheistischer Glaubenssätze!) in jeweils weltbildgebundenen Reflexionen im universitären Diskurs zugänglich werden. Wie könnten die notwendigen Bewegungen zwischen den Sprachspielen und Weltbildern verschiedener Religionen besser erlernt werden als an solchen gemeinsamen theologischen Fakultäten? Was wir heute brauchen ist also kein Streit um theologische Denkformen, sondern das Ringen um eine neue Methode und eine neue Form der Institutionalisierung von Theologie. In dem Maße wie diese neue Institutionalisierung gelingt, wird Theologie ihren eigenen Rationalitätsstandards gerecht, ihre inhaltliche Arbeit wird an Sichtbarkeit und Durchschlagskraft gewinnen und ihre Einheit wird neu deutlich werden.