

KLAUS VON STOSCH

Was sind religiöse Überzeugungen?

Lange Zeit galt es in den urbanen Zentren der westeuropäischen Länder als unmodern und altmodisch, religiöse Überzeugungen zu haben. Wer auf der Höhe der Zeit sein und das Projekt der Moderne ernst nehmen wollte, brauchte keine Religion. Wer sich zu einer der traditionellen Formen der Religion bekannte, galt (zumindest in den Kreisen der Avantgarde) mehr oder weniger als kuriozes Relikt aus dem Mittelalter.

Diese religionsfeindliche Grundstimmung hat sich in den letzten Jahren geändert. Immer mehr Menschen der westlichen Welt nehmen auch religiöse Elemente in ihre Weltbilder auf. Auch wenn religiöse Überzeugungen meistens nicht mehr in den altbekannten Bahnen ausgebildet werden, so sind religionsproduktive Tendenzen doch an vielen Stellen unserer Gesellschaften greifbar.¹ Immer mehr Menschen bedienen sich religiöser Techniken zur Identitätsbildung und nehmen die eine oder andere religiöse Überzeugung in ihr Weltbild auf. An traditionellen Glaubensbekenntnissen orientierte Religiosität ist zwar weiter in einer defensiven Haltung, sah sich aber zumindest bis vor kurzem mit einer weit verbreiteten, diffusen Religionsfreundlichkeit konfrontiert, die den ureigensten Intentionen der großen monotheistischen Religionen vielleicht gefährlicher war als die gegen religiöse Bevormundung gerichteten Autonomiebestrebungen der Moderne. Immerhin lässt sich zumindest aus jüdisch-christlicher Sicht leichter an vom Autonomiegedanken geleitete religionskritische Potentiale der Vernunft anknüpfen als an eine religionsfreundliche Unverbindlichkeit, die die Suche nach Kriterien für die Wahrheit religiöser Überzeugungen weitgehend aufgegeben hat.

Doch spätestens mit dem 11. September 2001 hat sich die religionsfreundliche Grundstimmung nicht nur in Bezug auf den Islam gründ-

¹ Vgl. Hans-Joachim Höhn, *GegenMythen. Religionsproduktive Tendenzen der Gegenwart*, Freiburg/Br. u. a. ³1998; ders., *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

lich geändert. Religiöse Überzeugungen werden wieder als bedrohlich und verstörend wahrgenommen. Die berechtigte Suche nach Differenzierungsmöglichkeiten und Klassifizierungen hat begonnen und bietet die Möglichkeit, mit der Frage nach einer kriteriologisch vor der Vernunft ausweisbaren Rechenschaft religiöser Überzeugungen wieder auf Interesse zu stoßen.

Eine pauschal positive oder negative Wertung religiöser Überzeugungen greift vor diesem Hintergrund zu kurz. Religiöse Überzeugungen scheinen bei aller lebensbejahenden Kraft, die sie entfalten können, auch ein enormes zerstörerisches Potential zu besitzen. Allerdings fragt sich, ob das, was Terroristen oder Politiker dazu treibt, andere Menschen und/oder sich selbst zu töten, wirklich religiöse Überzeugungen sind. Überhaupt scheint mir in der gegenwärtigen Diskussion eine genaue Bestimmung dessen, was eigentlich religiöse Überzeugungen sind, die Grundvoraussetzung dafür zu sein, eine Bewertung nicht nur der neuen Spielarten von Religiosität leisten zu können.

Für eine vorläufige Klärung dieser Grundvoraussetzung schlage ich folgende Definition vor: 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.² Ausdruck *menschlicher* Letztorientierung formuliere ich, weil die Einnahme eines alles Vorläufige transzendierenden Orientierungspunktes geradezu ein Grundgesetz menschlicher Existenz und untilgbare Möglichkeit menschlicher Freiheit ist.³ 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 zufrieden geben, sondern allgemein gültige 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

2 Vgl. Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg/Br. u. a. 1984, S. 14.

3 Vgl. Helmuth Plessner, Mit anderen Augen. Aspekte einer philosophischen Anthropologie, Stuttgart 1982, S. 55-61.

Unbedingt der Gefahr ausgesetzt, dualistisch verstanden zu werden und damit beispielsweise den religiösen Grundintuitionen des Hinduismus 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 zudem 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 unwichtige Absicht meines Beitrages zu zeigen, dass jeder Mensch, der verbindliche Orientierungen in Bezug auf die letzte Wirklichkeit ausdrückt, religiöse Überzeugungen hat. 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.

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 (1.). Dabei wird deutlich werden, dass es eine reduktionistische Auffassung religiöser Überzeugungen wäre, eine dieser beiden Dimensionen auszuklammern. 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 (2.) und ihre Einbettung in unsere Weltbilder erläutern (3.). Danach will ich mit Hilfe der so gewonnenen Begrifflichkeit versuchen, das wechselseitige Bedingungsverhältnis von kognitiv-propositionalen und expressiv-regulativem Verständnis religiöser Überzeugungen aufzuzeigen und die daraus resultierenden Begründungspflichten zu verdeutlichen (4.). Schließlich werden auf der Basis der so gewonnenen Einsicht in den Status religiöser Überzeugungen einige Vorschläge zur Bewertung religiöser Überzeugungen gemacht (5.).

1. 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 »Mohammed 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 kognitiven Gehalt abzuhängen.

An dieser Stelle ist jedoch Vorsicht geboten. Bereits ein Blick in die christliche Tradition kann uns darüber belehren, dass es zu kurz greifen würde, religiöse Überzeugungen auf ihre inhaltliche Seite bzw. ihre kognitiv-propositionale Dimension zu reduzieren. Eine diese Tradition übergehende Absolutsetzung der *fides quae* ignoriert wesentliche Elemente des religiösen Glaubens – eine Einsicht, die etwa Martin Buber mit seiner Kritik am eshaften Pistis-Glauben auf seine Weise in Erinnerung gerufen hat.⁴ Offenbar wird man dem Charakter religiöser Überzeugungen erst gerecht, wenn man sie (zumindest auch) als Glaubensakt, als tätiges Herangehen an die Welt versteht. Allerdings ist der von Buber betonte personale Bezug des Glaubens kein Charakteristikum aller religiösen Überzeugungen, so dass ich versuchen will, allgemein gültigere Hinweise zur Argumentation gegen eine Überbetonung des kognitiv-propositionalen Charakters religiöser Überzeugungen zu geben.

4 Vgl. Martin Buber, Zwei Glaubensweisen, in: ders., Werke I. Schriften zur Bibel, München u. a. 1963, S. 651-782.

Ein erster derartiger Hinweis lässt sich aus der Beobachtung gewinnen, dass die meisten religiösen Menschen in der Regel auch dann nicht dazu bereit sind, ihre religiösen Überzeugungen aufzugeben, wenn der mit ihnen ursprünglich behauptete kognitiv-propositionale Wahrheitsanspruch widerlegt ist. Die Widerlegung (scheinbar) elementarer Elemente religiösen Glaubens führt zumindest in den meisten Fällen genauso wenig zum Unglauben, wie der (angebliche) Beweis der Existenz Gottes (wahrscheinlich) jemals einen Menschen zum Glauben bekehrt hat. Jedenfalls dürften Menschen, die wie Richard Swinburne von sich behaupten, dass sie ihren Glauben an Gott aufgäben, wenn ihnen jemand überzeugende Argumente gegen die Existenz Gottes vorlegt, die Ausnahme sein.

Änderungen im Weltbild, die es unmöglich machen, an tradierten Glaubensüberzeugungen festzuhalten, führen deshalb oft nicht zu einer Aufgabe der Glaubensüberzeugung, sondern zur Anpassung ihres kognitiv-propositionalen Gehaltes an das neue Weltbild. Bevor solche Anpassungsleistungen vollzogen werden, besteht der erste Schritt allerdings meistens darin, die Notwendigkeit von Änderungen abzustreiten, indem die Legitimität nichtreligiöser (etwa naturwissenschaftlich begründeter) Weltbildänderungen bestritten wird. Auf Dauer erfolgreich sind Religionen aber nur dann, wenn es ihnen gelingt, allgemein akzeptierte, wissenschaftlich begründete Weltbildänderungen in ihr Orientierungssystem zu integrieren. War es beispielsweise bis zum 19. Jahrhundert für Christen noch selbstverständlich, Glaubensüberzeugungen zu haben, die in ihrem kognitiv-propositionalen Gehalt der Evolutionstheorie widersprechen, so ist dieses Problem heutzutage für die meisten Gläubigen aufgrund einer Neuinterpretation der aus den biblischen Schöpfungsberichten gewonnenen religiösen Überzeugungen verschwunden. Die ganze Entwicklung der Theologie in der Moderne kann man in diesem Sinne als ständige Reinterpretation religiöser Überzeugungen aufgrund einschneidender Änderungen im allgemeinen Weltbild verstehen.

Natürlich ist der kognitiv-propositionaler Gehalt nicht beliebig veränderbar. Und natürlich kann und darf die Anpassungsrichtung nicht immer so sein, dass sich die religiösen Überzeugungen an geänderte Rahmenbedingungen der Gesellschaft anpassen.⁵ Aber gerade

5 Vgl. etwa das entschiedene Plädoyer für eine Umkehrung dieser Anpassungsrichtung bei George A. Lindbeck, *Christliche Lehre als Grammatik des Glaubens. Religion und Theologie im postliberalen Zeitalter*. Mit einer Einl. v. H. G. Ulrich u. R. Hütter. Aus dem amerikan. Engl. v. M. Müller,

eine Veränderung unseres Wirklichkeitsverständnisses durch religiöse Überzeugungen kann nur dann Erfolg haben, wenn diese nicht auf ihren kognitiv-propositionalen Gehalt reduziert werden. Daraus folgt nicht, dass es sinnlos ist, nach guten Gründen für oder gegen religiöse Überzeugungen zu suchen. Aber diese Suche muss berücksichtigen, dass Auseinandersetzungen über religiöse Überzeugungen einen völlig anderen Charakter haben als Auseinandersetzungen über empirische Sachverhalte. Die Frage, ob Jesus Christus von den Toten auferstanden ist, lässt sich nicht dadurch klären, dass wir nachschauen, ob sein Grab leer ist. Und zwar primär nicht deswegen, weil wir 2000 Jahre nach dem Ereignis der Auferstehung leben, sondern deswegen, weil der Auferstehungsglaube nicht mit dem Glauben an ein leeres Grab identisch ist. Das bedeutet nicht, dass ein leeres Grab nicht Indiz für die Auferstehung sein und als solches auch geglaubt werden kann. Aber der Auferstehungsglaube meint mit seinem Bekenntnis zu einer bleibenden Gerettetheit der personalen Existenz Jesu Christi viel mehr, als sich empirisch nachweisen lässt.⁶

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 vorneherein 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, war bei

Gütersloh 1994, bes. S. 162 ff.; Andreas Eckerstorfer, *Kirche in der post-modernen Welt. Der Beitrag George Lindbecks zu einer neuen Verhältnisbestimmung*, Innsbruck u. a. 2001, bes. S. 163-236.

⁶ Vgl. nur Rahner (s. Anm. 2), S. 262-273.

den bisherigen Überlegungen deshalb die Einsicht in die fehlende Bereitschaft religiöser wie nichtreligiöser Menschen, ihre religiösen Überzeugungen aufgrund guter Gründe aufzugeben. Offenbar sind religiöse Überzeugungen so tief in unser 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 eben 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.

Einem Christen beispielsweise, der das gesamte Credo aufsagt, zugleich aber alle ihm unangenehmen Menschen mit dem Ruf »Christus ist der Herr!« massakriert, wird man wohl kaum christliche religiöse Überzeugungen zuschreiben dürfen. Auch wenn er auf Nachfrage die kognitiv-propositionalen Gehalte seiner religiösen Überzeugungen im Einklang mit der christlichen Botschaft erläutert, wird wohl kaum jemand darauf verzichten wollen, die lebensregelnde Komponente seiner religiösen Überzeugungen bei der Ermittlung der Bedeutung seiner Aussagen einzubeziehen. Die Aussage »Christus ist der Herr!« ist als Schlachtruf offenkundig Ausdruck einer anderen religiösen Überzeugung als im Rahmen des Glaubensbekenntnisses.

Religiöse Überzeugungen sind eben nicht (nur) deskriptive Aussagen über die letzte Wirklichkeit, sondern Ausdruck der Lebenseinstellung und des Glaubens religiöser Menschen. Nicht umsonst werden religiöse Überzeugungen in ihrer Artikulation in der Regel an einen bestimmten Standpunkt zurückgebunden. Religiöse Überzeugungen sind ganz offensichtlich keine rein kognitiv-propositional fassbaren Behauptungen über die letzte Wirklichkeit, sondern zumindest auch Ausdruck der eigenen Lebenshaltung und Letztorientierung. Sie stellen Letztorientierungen dar, die im Handeln konkret werden und ohne Praxisbezug überhaupt nicht verstanden werden können. Aus religiösen Überzeugungen leben, denken und handeln religiöse Menschen. Sie stellen die Grundlage für deren Betrachtung der Welt und des eigenen Daseins dar.

Die Einsicht in diese orientierenden, lebensregulierenden und expressiven Komponenten religiöser Überzeugungen darf allerdings

nicht dazu führen, religiösen Überzeugungen jeglichen referentiellen bzw. kognitiv-propositionalen Charakter abzuspochen.⁷ Im Gegenteil wäre eine Reduzierung religiöser Überzeugungen auf ihren lebensregulierenden bzw. orientierend-expressiven Charakter ein grandioses 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 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 deutlich gemacht haben, dass religiöse Überzeugungen weder auf ihre kognitiv-propositionalen noch auf ihre expressiv-regulativen Elemente reduziert werden dürfen. Als Letztorientierungen scheinen sie nur verstehbar zu sein, wenn all diese Komponenten zusammengesehen werden. Doch trotz dieses scheinbar versöhnlichen Ergebnisses stehen zwei widersprüchliche Beobachtungen am Ende dieses ersten 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 kriteriologischen Bewertung geht?

7 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, S. 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/Main u. a. 1979, S. 100–129.

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

2. Anmerkungen zur Grammatik von Überzeugungen

Wenn man (zunächst unabhängig von der Eigenart religiöser Überzeugungen) ganz allgemein die Struktur bzw. die »Grammatik«⁸ 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.

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 Bayern München in den letzten zehn Jahren jedes Jahr Deutscher Meister geworden ist, durch einen Blick in einschlägige Fußballhandbücher entkräften. Selbst wenn ich vorher ganz sicher war, dass Bayern immer Meister war, weil sie immer, wenn ich mich für Fußballergebnisse interessiert habe, gewonnen haben, würde sich durch den Blick auf entsprechende Tabellen 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 *enzyklopädische 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

8 Ich verwende den Grammatikbegriff hier im Sinne des späten Wittgenstein. Vgl. Hans Julius Schneider, Wittgenstein und die Grammatik, in: ders./M. Kroß (Hg.), Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein, Berlin 1999, S. 11-29.

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.⁹ 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 ich eine Hand habe, noch nie auf dem Mond war, ein Mann bin, dass 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 sonstwie 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 wegfliht und dass sie ihre Hand als Werkzeug benutzen kann), kann sie keinen sinnvollen Fragen mehr nachgehen. Ebenso könnte ein Geschichtswissenschaftler oder eine

9 Vgl. Klaus v. Stosch, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001, S. 90-106.

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.

3. Fundament und Struktur unserer Überzeugungssysteme

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 Überzeugungen zueinander stehen und was ihr letztes

Fundament darstellt. Zu diesem Zweck nehme ich im Folgenden einige Überlegungen aus Wittgensteins Spätphilosophie auf.¹⁰

Diesem philosophischen Ansatz zufolge besitzt jeder Mensch ein bestimmtes Bündel von grammatischen Überzeugungen, 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 Überzeugungen kann man im Anschluss an Wittgenstein als *Weltbild* bezeichnen.

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.«¹¹

Wir müssen also schon als Kinder, und genauso später als Erwachsene, immer wieder ein ganzes Bündel von unhinterfragten Annahmen voraussetzen, um überhaupt Sprechhandlungen vollziehen zu können. Dieses Bündel von grammatischen Sätzen stellt kein wüstes Konglomerat unterschiedlichster Praktiken dar, sondern »ein ganzes

10 Hauptquelle meiner Überlegungen stellen dabei von Wittgenstein kurz vor seinem Tod erstellte Notizen dar, die unter dem Titel *Über Gewißheit* bekannt geworden sind. Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, hg. v. Elisabeth Anscombe u. Georg Henrik v. Wright, in: ders., *Werkausgabe* Bd. 8. Neu durchges. v. Joachim Schulte, Frankfurt/Main 1992, S. 113-257 (im folgenden zitiert mit dem Sigel ÜG unter Angabe der jeweiligen Nummer).

11 ÜG 160. Vgl. ÜG 449 sowie ÜG 170: »Ja, lernen beruht natürlich auf Glauben.« Hinter dieser harmlos klingenden Einschätzung verbirgt sich die Tatsache, dass Wittgenstein gewissermaßen das cartesianische Verhältnis von Zweifel und Gewißheit grundsätzlich umkehrt; denn bei Wittgenstein »begründet der methodische Zweifel nicht mehr die Wahrheit, sondern der Zweifel ruht auf unzweifelhaften Annahmen, die den Rahmen seiner Geltung markieren« (René Heinen, *Sprachdynamik und Vernunft. Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins*, Würzburg 1998, S. 272).

System von Sätzen«,¹² ein »Nest« (ÜG 225) mit einer ganz bestimmten Struktur.

Ein solches System muss vorausgesetzt werden, um überhaupt prüfen und argumentieren, be- und entkräften zu können. Dabei ist das System »nicht so sehr der Ausgangspunkt, als das Lebenselement der Argumente« (ÜG 105). Das heißt, es ist »nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unsrer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen« (ÜG 105). Es ist also mit dem Unternehmen des Argumentierens schon gegeben und setzt für dieses Unternehmen notwendige Schlusspunkte des Zweifels.

Der systemische Charakter eines Weltbildes führt zu der Konsequenz, dass die Bezweiflung einer einzelnen grammatischen Überzeugung 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 grammatischen Überzeugungen werden.¹³

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

¹² ÜG 141; vgl. ÜG 102ff., 279, 410.

¹³ Vgl. ÜG 321, 210; Joachim Schulte, Wittgenstein. Eine Einführung, Stuttgart 1989, S. 232.

freien 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. Das heißt, 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 grammatischen Überzeugungen 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. Ebenso wenig wäre es u. U. möglich, Angehörige eines Volksstamms, die – lange bevor an die Möglichkeit einer bemannten Mondlandung auch nur zu denken war – behaupten, auf dem Mond gewesen zu sein, von der Falschheit ihrer Auffassungen zu überzeugen.¹⁴ Was würden wir machen, wenn diese angeblichen Mondtouristen auf unsere wütenden Proteste und Erklärungen der physikalischen Unmöglichkeit ihrer These einfach erwiderten: »Wir wissen nicht, *wie* man auf den Mond kommt, aber die dorthin kommen, erkennen sofort, dass sie dort sind; und auch du kannst ja nicht alles erklären.«?

Angesichts eines solchen Standpunktes würden all unsere physikalischen Argumente wahrscheinlich wirkungslos verpuffen, und uns bliebe beinahe nur die Feststellung: »Von Einem, der dies sagte, würden wir uns geistig sehr entfernt fühlen.«¹⁵ Bei einem derartigen Widerspruch in den Grundanschauungen könnten wir zu dem Punkt kommen, dass wir – wenigstens was das Argumentieren angeht – es »dabei bewenden lassen« (ÜG 238) müssen. Zumindest legt sich diese Reaktion dann nahe, wenn alle nur denkbaren empirischen Daten von den Angehörigen eines solchen Volksstammes in ein anderes System von Evidenz eingebaut würden. In diesem Fall wäre es so gut wie ausgeschlossen, die »Mondtouristen« von ihrem Irrtum zu überzeugen. Die Annahme eines zwanglosen Zwangs des besseren Argumentes wäre in diesem Fall pure Illusion, und ein Diskurs würde wohl keine Einigung bringen, sondern müsste irgendwann abgebrochen werden – und zwar nicht, weil eine der beiden Seiten sich willkürlich dem Diskurs entziehen würde, sondern weil die Weltbilder beider Seiten zu verschieden wären, als dass sich eine argumentative Einigung erzielen ließe.

Dennoch würden wir durch solche Begegnungen wohl kaum ernsthaft die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass der König oder die Mondtouristen Recht haben könnten. 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.¹⁶ Um an ihnen zu rühren,

14 Vgl. ÜG 106, 108.

15 Beide Zitate ÜG 108.

16 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

scheinen fast ausschließlich Überredungs- bzw. Bekehrungsversuche erfolgversprechend zu sein.¹⁷ Deshalb führt das Aufeinandertreffen einander widerstreitender Weltbilder oft zum Kampf (vgl. ÜG 609); »da erklärt jeder den Andern für einen Narren und Ketzer« (ÜG 611).

Es ist dabei kein Zufall, dass – wie auch Wittgensteins Beispiel in ÜG 612 deutlich macht – genau dieser Vorgang gerade im Aufeinandertreffen verschiedener Religionen immer wieder anzutreffen ist. 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.). Ähnlich schätzt er den Glauben an die biblische Schöpfungsgeschichte ein (vgl. ÜG 336). Bei der Diskussion über den Volksstamm, der meint, auf dem Mond gewesen zu sein, zieht Wittgenstein sogar ausdrücklich eine Parallele zum Glauben an Gott allgemein: »Ist dies nicht ganz so, wie man einem Kind den Glauben an einen Gott, oder dass es keinen Gott gibt, beibringen kann, und es je nachdem für das eine oder andere triftig scheinende Gründe wird vorbringen können?« (ÜG 107).

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 Gotteserfahrungen eines Glaubenden oder

liegt es, dass sie ‚fundamental‘ sind.« Auch noch so unerhörte Geschehnisse können niemals einen Zwang zur Weltbildänderung ausüben (vgl. ÜG 513, 516).

17 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.

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 das Wittgenstein vorzuschweben scheint. Immerhin wird man zumindest aus heutiger Sicht seinen Beispielen für religiöse Überzeugungen, welche den empirischen Grundüberzeugungen der Moderne widersprechen, mit Skepsis begegnen dürfen. Die oben genannten Beispiele für den katholischen Glauben jedenfalls dürften nur noch von den wenigsten Katholiken akzeptiert werden. Die Theologie des 20. Jahrhunderts sollte hinreichend deutlich gemacht haben, dass weder der christliche Schöpfungsglaube noch die Transsubstantiationslehre im Gegensatz zu naturwissenschaftlichen Theorien steht. Empirisch gestützte Theoriebildung ist für den Zusammenhang derartiger religiöser Überzeugungen unerheblich, weil diese Glaubenssätze viel zu weitgehende Aussagen machen, als dass sie im Rahmen eines naturwissenschaftlichen Weltbildes auch nur adäquat thematisiert werden 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.

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. Er wird nicht müde, »die Grundlosigkeit unseres Glaubens« an ein bestimmtes Weltbild zu betonen (ÜG 166), und besteht darauf, dass jede Begründung oder Rechtfertigung an ein Ende kommen muss (vgl. ÜG 192; vgl. ÜG 212, 253). »Ich will eigentlich sagen, dass ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verlässt (Ich habe nicht gesagt ›auf etwas verlassen kann‹).«¹⁸

Damit offeriert Wittgenstein keine Begründungsoption, sondern macht lediglich klar, dass das Funktionieren unseres Denkens, Sprechens und Handelns eine Eingrenzung des Zweifels und ein bestimmtes Weltbild als Fundament voraussetzt. Eine Infragestellung all meiner Grundlagen ist nicht möglich, weil so das System fehlen würde, »worin es diesen Zweifel geben könnte« (ÜG 247). Schon bei der Bezweifelung *einer* wesentlichen grammatischen Überzeugung könnte ich »keines Urteils sicher sein« (ÜG 490); sie käme einer »Vernichtung aller Maßstäbe gleich« (ÜG 492). Irgendwann stoße ich mit meinen Begründungsversuchen auf die nicht hintergehbaren Grundlagen all meines Sprechhandelns. Hier bin ich »am Grunde aller Erkenntnis« (ÜG 380) bzw. »auf einer Grundlage alles meines Glaubens angelangt« (ÜG 246). »Nichts auf der Welt wird mich vom Gegenteil überzeugen!« (ÜG 380). Ein Grundpfeiler meines Weltbildes ist mir so sicher, als sei »mir von Gott geoffenbart, dass das so ist« (ÜG 361). Entsprechend ist er auch gewissermaßen »irrtumsneutral«¹⁹ aller Bezweiflungsmöglichkeit enthoben.

Das geht so lange gut, wie ich von der in meiner (jeweiligen) Lebensform meistens gegebenen apriorischen Allgemeinheit und Intersubjektivität solcher Pfeiler ausgehen kann, solange deren Inter-

18 ÜG 509. Mit dem Klammerzusatz grenzt sich Wittgenstein offenbar gegenüber einem transzendentalphilosophischen Begründungsprogramm ab; vgl. zur Verhältnisbestimmung Wittgensteins zur Transzendentalphilosophie Stosch (s. Anm. 9), S. 167-212.

19 Wilhelm Lütterfelds, Wittgensteins Weltbild-Glaube – ein vorrationales Fundament unserer Lebensform, in: Jesus Padilla Gálvez/Raimundo Drudis Baldrich (Hg.), Wittgenstein und der Wiener Kreis, Cuenca 1998, S. 115-152, 119.

personalität mir also nicht nur als mein Überzeugungsinhalt erscheint.²⁰ 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 abhanden gekommen 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, dass man sich mit ihnen im Kreise bewegt. 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 der späte Wittgenstein deshalb auf die apodiktische Gewissheit, die sich durch bestimmte fundamentale Handlungsweisen einstellt und die das Weiterfragen zwar nicht unmöglich, aber praktisch 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.«²¹

20 Vgl. ebd., 121.

21 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, S. 248).

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 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.²² 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.²³ 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.

Unsere eingefleischten, unsere Identität ausmachenden Handlungsweisen, die unsere ganze Haltung dem Leben gegenüber dokumentieren, sind also die Grundpfeiler unseres jeweiligen Weltbildes und all unserer Sprachspiele. Sie sind die Grundlagen all unserer Gewissheit. Lässt sich aus dieser Sichtweise also mein Weltbild durch meine Handlungsweisen, durch meine praktisch vollzogene Identität begründen? Dann könnte die Geltung bestimmter grammatischer Sätze meines Weltbildes dadurch begründet werden, dass diese als Formulierungen der tiefsten praktisch vollzogenen Grundentscheidungen meiner Existenz deutlich gemacht werden, deren Gewissheit ich nicht bezweifeln kann, ohne damit alles in Frage zu stellen, was mir Halt und Identität gibt. So hätte z. B. ein praktisch relevanter Zweifel an der Wahrheit unserer Arithmetik für einen Menschen unseres Zeitalters selbst dann keinen Angriffspunkt, d. h. keine praktischen Konsequenzen, wenn

22 Vgl. Lütterfelds (s. Anm. 19), S. 122; ders., *Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus? Wittgensteins Paradox kontingenter Gewißheit*, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 47 (1993), S. 352-369, hier besonders S. 361 f.

23 Vgl. Lütterfelds (s. Anm. 19), S. 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).«

er mit Wittgenstein die Möglichkeit einer anderen Arithmetik konzediert, da unsere Arithmetik fundamentale Bedeutung für eine unüberschaubare Vielzahl von Handlungsweisen in unserer total durchtechnisierten Welt hat. Insofern müsste ich an der ›Wahrheit‹ der Aussage $2 + 2 = 4$ festhalten, weil in gewisser Weise meine ganze Existenz auf ihm bzw. den ihm zugrunde liegenden Axiomen aufbaut bzw. ihn setzt.

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 einer grammatischen Überzeugung mithin deren praxeologische Verankerung in unserem Leben oder einfach nur ihre 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 zugrunde liegende Handlungsweise bzw. wie überzeugend der entsprechende Korrelationsversuch ist. Glaube an Gott wäre also dann begründet und gewiss, wenn er so in meinem Weltbild und meinen Handlungsweisen verankert ist, dass er diese immer und überall regelt. Eine solche Einsicht ließe sich leicht in ein Lamento über den Unglauben unserer Zeit verwandeln und könnte die Vorlage für anrührende Bekehrungspredigten liefern. Immer nach dem Motto: All dein Zweifel und Kleinglauben rührt nur daher, dass du deinen Glauben nicht wirklich lebst. Doch bei allem Charme, den solche Bekehrungs- und Weltverbesserungsvorschläge mitunter haben können, führt die ihnen zugrunde liegende Konzeption jedoch, wie ich im nächsten Abschnitt zeigen will, gerade bei religiösen Überzeugungen geradewegs in eine Aporie.

Aber auch unabhängig von den gleich ausführlich zu behandelnden 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?

Bevor ich diese Fragen in den abschließenden kriteriologischen Überlegungen aufnehmen kann, will ich versuchen, im nächsten Schritt das Spezifikum religiöser Überzeugungen mit Hilfe der bisher erarbeiteten Begrifflichkeit herauszuarbeiten.

4. Religiöse Überzeugungen als begründungspflichtige Teile unserer Weltbilder

Nach allem bisher Gesagten scheint Wittgenstein bezüglich des Status' religiöser Überzeugungen überlegt zu haben, ob religiöse Überzeugungen nicht als nicht begründungsfähige Bestandteile unserer Weltbilder anzusehen sind, denen generell eine regulative Bedeutung zukommt. Das Vorhaben einer Begründung religiöser Überzeugungen wäre in einer solchen Sichtweise von vorneherein zum Scheitern verurteilt, da es zu begründen versucht, wo sich nichts mehr begründen lässt. Die Behauptung eines kognitiv-propositionalen Charakters religiöser Überzeugungen müsste als Folge eines durch die Oberflächengrammatik hervorgerufenen Scheins entlarvt werden bzw. zumindest als sekundäre Ableitung aus der epistemisch basalen grammatischen Ebene angesehen werden.

Müssen religiöse oder theologische Sätze also entgegen unseren zu Beginn gemachten Überlegungen ausschließlich als grammatische bzw. expressiv-regulative Überzeugungen aufgefasst werden? Oder müssen die regulativen, die Praxis formenden Elemente religiöser Überzeugungen zumindest als das epistemische Fundament aller kognitiv-propositionalen Ansprüche religiöser Menschen angesehen werden? Ist entgegen der zumindest in der gegenwärtigen analytischen Religionsphilosophie weit verbreiteten Annahme, dass die kognitiv-propositionalen Gehalte religiöser Überzeugungen die metaphysische Basis für die regulativ-orientierende Kraft religiöser Überzeugungen bilden, also die umgekehrte Einsicht richtig, und die regulativ-orientierende Ebene ist die Basis der enzyklopädischen Gehalte des religiösen Glaubens?²⁴

24 Vgl. die entsprechende Einschätzung von S. Schroeder, »Eine Art, das Leben zu beurteilen«. Wittgenstein über Glaube und Vernunft, in: Wil-

Wenn sich plausible Gründe dafür angeben ließen, dass zumindest den zentralen religiösen Überzeugungen ein unter normalen Umständen unhinterfragbarer, weltbildkonstitutiver Status zukommt, würde es sich in der Tat nahe legen, eine epistemische Basalität religiöser Überzeugungen anzunehmen. Und bei aller noch im Folgenden zu entfaltenden Differenzierungsnotwendigkeit lässt sich sicherlich nicht leugnen, dass zumindest *einige* religiöse Überzeugungen von den Glaubenden tatsächlich wie unhinterfragbare, weltbildkonstitutive und regulative Sätze *behandelt* werden.²⁵ In der Tat werden mindestens die wichtigsten Glaubenssätze von den meisten Glaubenden unter gewöhnlichen Umständen nicht hinterfragt, d. h., sie gehören in gewisser Hinsicht zu den fundamentalen Grundpfeilern ihres Weltbildes. Dabei spielt es keine Rolle, ob dieser regulativen Bedeutung in kognitiv-propositionalen oder in bildhaften Formulierungen Ausdruck verliehen wird, da ihre Bedeutung ohnehin nicht an diesen Formulierungen, sondern an der durch sie konstituierten Praxis zu erheben ist. Wichtig ist nur die Feststellung, dass derartige Glaubenssätze unseren Weltzugang allererst regeln und damit allen Rechtfertigungs- und Begründungsversuchen bereits vorausliegen.

Insofern könnte man versucht sein, alle religiösen Sätze aus solchen regulativen Sätzen abzuleiten. Das Verlockende dieses Versuches bestünde darin, dass nichts am Glauben von ihm äußerlichen Prämissen abhängig wäre.²⁶ Fundamentale Theologie hätte dann letztlich lediglich die Aufgabe, jeweils in religiöse Sprachspiele und Lebensformen hineinzuführen, in denen die grundlegenden Glaubenssätze dann unhinterfragt und unhinterfragbar die jeweilige Praxis bestimmend in Geltung stünden. Eine externe Kritik religiösen Sprechens wäre unmöglich, da sich die Bedeutung der jeweiligen regulati-

helm Lütterfelds/Thomas Mohrs (Hg.), *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg 2000, S. 146-156, hier S. 150.

25 Vgl. Dean Martin, *On certainty and religious belief*, in: *Religious Studies* 20 (1984), S. 593-613, hier S. 602.

26 Daraus erklärt sich auch die große Attraktivität dieser Sichtweise für neuere, dezidiert postliberal auftretende theologische Ansätze (vgl. etwa Lindbeck, s. Anm. 5). Auch die allerdings anders begründeten Versuche der *Reformed Epistemology* beruhen letztlich auf einem ähnlich motivierten Versuch, die epistemische Basalität religiöser Überzeugungen nachzuweisen. Vgl. zur Einführung in die *Reformed Epistemology* Alexander Loichinger, *Ist der Glaube vernünftig? Zur Frage nach der Rationalität in Philosophie und Theologie*, 2 Teile, Neuried 1999, S. 674-738, 757-807.

ven Komponenten der religiösen Überzeugungen erst im Mitvollziehen religiöser Praxis erschlüsse. Dieser Mitvollzug würde aber die Anerkennung der grundlegenden Regeln voraussetzen und Kritik damit letztlich unmöglich machen.

Ein genauerer Blick auf die Art, wie religiöse Menschen mit ihren Glaubensüberzeugungen umgehen, zeigt allerdings, dass eine solche Vorgehensweise verfehlt wäre. Dies liegt schon daran, dass Glaubenssätze ebenso wie ethische Sätze keineswegs alternativenlos dastehen und gerade die religiösen Lebensformen an Verschiedenartigkeit kaum zu überbieten sind. Man wüsste bei einer solchen Aufgabenbestimmung für Religionsphilosophie und fundamentale Theologie also gar nicht, in welche religiösen Lebensformen sie hineinführen sollten. Zudem bedeuten die Züge von Unerschütterlichkeit religiösen Glaubens gerade nicht, dass wir zu keinem sinnvollen Zweifel an ihm fähig wären. Eine solche Unbezweifelbarkeit müsste ihm aber zukommen, wenn wir seine grundlegenden Gewissheiten einfachhin mit Überzeugungen wie den oben beschriebenen grammatischen Überzeugungen gleichsetzen wollten.

An dieser Stelle wird gelegentlich eingewendet, dass ein *weltbildinterner* Zweifel an den grundlegenden religiösen Überzeugungen nicht möglich ist.²⁷ Zweifel ist in dieser Sicht Zeichen der Abwesenheit der Glaubensgewissheit und damit Anzeichen der Tatsache, dass religiöse Überzeugungen ihren regulativen, weltbildkonstitutiven Status verloren haben. An dieser Überlegung ist sicherlich so viel richtig, dass der Zweifel ein Zeichen dafür sein kann, dass religiöse Überzeugungen diesen Status verloren haben. Es gibt allerdings auch Glaubensakte, die den Zweifel einschließen können, ohne den bezweifelten Gehalt auch auf regulativer Ebene außer Kraft zu setzen. In diesem Sinne kann man in meinen Augen den Akt des Gebets anführen, der ja für eine ganze Reihe von religiösen Überzeugungen einen konstitutiven Status hat.

Ein wichtiges Charakteristikum von Gebeten scheint mir nämlich hinsichtlich der hier zu verhandelnden Frage darin zu bestehen, dass es Gebete erlauben, grundlegende religiöse Überzeugungen zu bezweifeln und an ihnen zu verzweifeln, ohne dass diese Überzeugungen deshalb ihre regulative Rolle verlieren müssen. »Auch das Gebet ist

27 Vgl. Vincent Brümmer, Wittgenstein and the Anselmian Project, in: *Bijdragen* 60 (1999), S. 436-455, hier S. 446; Walter v. Herck, *Geloof in God als zekerheid*, in: ders./Paul Cortois (Hg.), *Rationaliteit en religieus vertrouwen*, Leuven 1999, S. 195-224, hier S. 223.

vom Zweifel in Mitleidenschaft gezogen. Es kann und darf ihm sein Wohnrecht nicht versagen; der Gebetsglaube hebt den Gotteszweifel nicht auf. Das Gebet ist der Ort der Wahrheit, die Stunde der Wahrheit – und gerade deshalb nicht der Ort der fraglosen und fragenlosen Gewissheit.«²⁸ Wenn aber das Gebet gerade nicht die Aufhebung des Zweifels grundlegender religiöser Überzeugungen ist, sondern diese zu artikulieren hilft, ohne deshalb die weltbildkonstitutive Bedeutung religiöser Überzeugungen außer Kraft zu setzen, wäre es ein grundlegendes Missverständnis religiöser Überzeugungen, wenn man diese in ihrer regulativen Instantiiertheit als unbezweifelbar ansehen würde. Im Gegenteil scheint es, wie das Beispiel des (ver)zweifelnd suchenden Betenden zeigt, gerade ihre Eigenart zu sein, grammatischen Charakter zu haben, ohne dadurch die interne Zweifelmöglichkeit aufzuheben.

Im Übrigen gibt es einige Hinweise, die darauf hindeuten, dass sich auch Wittgenstein bei der Ansiedlung religiöser Überzeugungen auf der grammatischen bzw. weltbildkonstitutiven Ebene dieser spezifischen Eigenart bewusst war. In diesem Sinne betont etwa H. Putnam, dass es lächerlich wäre »anzunehmen, dass Wittgenstein nicht aus eigener Erfahrung wusste, was es mit dem inneren Ringen um Fragen des religiösen Glaubens auf sich hatte. Wenn er die Unerschütterlichkeit des religiösen Glaubens als eines der Glaubensmerkmale bezeichnet, will er damit nicht sagen, der religiöse Glaube sei immer und in jedem Augenblick von Zweifeln frei. Aber vermutlich wäre Kierkegaard der gleichen Meinung wie Wittgenstein [...], wenn er sagt, dass der religiöse Glaube ›das ganze Leben‹ des Gläubigen ›regelt‹, obwohl sein Glaube von Zweifeln durchsetzt sein kann.«²⁹

Wie immer man Wittgensteins eigene Sicht an dieser Stelle beurteilt, kann man im Hinblick auf seine grundlegende Kategorisierung menschlicher Überzeugungen festhalten, dass religiöse Überzeugungen offenbar Züge weltbildkonstituierender bzw. regulativer Überzeugungen haben, ohne deshalb an deren Unbezweifelbarkeit teilzuhaben. Denn zumindest im Gebet gehört die Schwierigkeit, Ja und Amen zu dem zu sagen, was durch den Akt des Gebets auf regulativer Ebene gesetzt wird, konstitutiv zum Gottesglauben dazu – zumindest wenn dieser sich einen letzten Rest an Theodizee-Empfindlichkeit erhalten hat. »Wo die Schwierigkeit, Ja und Amen zu sagen, im

28 Jürgen Werbick, *Gebetsglaube und Gotteszweifel*, Münster 2001, S. 32.

29 Hilary Putnam, *Für eine Erneuerung der Philosophie*, übers. v. Joachim Schulte, Stuttgart 1997, S. 185 f.

Gebet nicht vorkommen darf, wo sie überholt werden soll durch eine Identifikation, die kontingenzbewältigend hinnimmt, was da komme, weil es von einem guten Willen zugefügt sei, da wird der, mit dem man sich – betend? – identifiziert, zum Inbegriff der Entwichtigung des Leidens, der Desensibilisierung für das Unglück, das Gottes »guter« Wille für die Menschen bereithält.«³⁰

Die Besonderheit religiöser Überzeugungen scheint also darin zu bestehen, dass sie alle Eigenarten weltbildkonstitutiver, regulativer Überzeugungen haben können, ohne deshalb an deren interner Unbezweifelbarkeit teilhaben zu müssen. Natürlich sind nach allem oben Gesagten alle in Geltung befindlichen regulativen Sätze hinsichtlich ihres semantischen Gehaltes faktisch bezweifelbar. Aber bei in Geltung stehenden regulativen Sätzen läuft ein solcher Zweifel entweder auf einen bloßen *paper doubt* hinaus, oder der Zweifel führt zu einer Statusveränderung hin zu einer enzyklopädischen Überzeugung. In diesem Sinne erhält der Satz »Das ist eine Hand« nach einem Verkehrsunfall gerade aufgrund seiner eingetretenen Bezweifelbarkeit vorübergehend einen enzyklopädischen Status. Unter normalen Umständen lässt sich ein solcher grammatischer Satz dagegen nur bezweifeln, wenn ein skeptizistisch motivierter Zweifel an jedem Wirklichkeitszugang um sich greift. Ein solcher Zweifel kann zwar methodisch eingesetzt werden, verliert bei einem existentiell ernsthaften Vollzug aber jede reale Kraft, weil er sich der eigenen Grundlagen beraubt. Dagegen kann bei religiösen Überzeugungen der Zweifel auch weltbildintern faktisch immer einen Angriffspunkt finden.

Diese beispielsweise am Akt des Gebetes aufweisbare interne Bezweifelbarkeit hängt damit zusammen, dass religiöse Überzeugungen aufgrund ihres universalen Anspruchs, etwas über die letzte Wirklichkeit zu sagen, nichts in der Wirklichkeit dulden können, was nicht mit diesem Anspruch vermittelbar ist. Ihre Aussage kann nur dann eine gültige Aussage über die letzte Wirklichkeit sein, wenn sie sich mit allem vermitteln lässt, was wir über die Wirklichkeit wissen. Dabei entstehen nun aus zwei Perspektiven Probleme. Zum einen wird die religiöse Weltsicht dadurch in Frage gestellt, dass sie mit alternativen Weisen der Gesamtdeutung der Wirklichkeit konfrontiert ist. Schon diese faktische Pluralität religiöser und nichtreligiöser Weltbilder hat zur Folge, dass kein Weltbild in seiner regulativen Geltung unhinterfragbar akzeptiert sein kann. Dagegen ist bei der Feststellung, dass die Erde schon lange vor meiner Geburt existierte, keine

30 Werbick (s. Anm. 28), S. 73.

alternative Betrachtungsweise in Sicht, die von uns ernst genommen wird. So ist eine Expedition in das oben erwähnte Königreich zwar ebenso möglich wie eine Konfrontation mit dem Mondtouristenstamm. Und sicher ist es möglich, dass uns irgendwann die Argumente ausgehen und dass wir nach jahrelanger Kerkerhaft im Land des Königs, der meint, dass mit ihm die Welt begonnen hat, so mürbe geworden sind, dass wir ihm alles zuzugeben bereit sind. Aber wir können nicht anders, als einen solchen König für verrückt zu halten, während wir alternative religiöse oder naturalistische Deutungen der (letzten) Wirklichkeit ernst nehmen können.

Doch religiöse Überzeugungen sind nicht nur wegen ihrer faktischen Pluralität bezweifelbar. Darüber hinaus sind sie auch bezweifelbar, weil ihre (ja aufgrund ihres universalen Anspruchs notwendige) Kompatibilität mit der Gesamtheit unserer Wirklichkeitserfahrungen durch neue Wahrnehmungen der Wirklichkeit immer neu in Frage gestellt werden kann. Sicher reagieren religiöse Menschen unterschiedlich auf solche Herausforderungen. Nicht alle nehmen Widerfahrnisse von sinnlosem Leiden zum Anlass, in eschatologischer Unruhe in zweifelnd-verzweifelnde Rückfragen an Gott zu verfallen. Aber selbst wenn Menschen ihre religiöse Überzeugungen vollkommen gegen geschichtliche Erfahrungen und neue Erkenntnisse über die Wirklichkeit immunisiert haben (wie es nicht nur im mitteleuropäischen Christentum häufig der Fall ist), bleibt immer die unausrottbare Möglichkeit, die hinter dieser Immunisierung stehende Theorie zu bezweifeln. Auch die Sicherstellung religiöser Überzeugungen vor geschichtlichen Erfahrungen und neuen Deutungen der Wirklichkeit ändert also nichts an ihrer faktischen Bezweifelbarkeit.

Zwei Beispiele: Eine Christin hat das Theodizeeproblem dadurch gelöst, dass sie jedes Leiden als Preis menschlicher Freiheit versteht. Auch das natürliche Übel erklärt sie auf diese Weise als Folge von Naturgesetzen, die notwendige Bedingung der Möglichkeit für die Ermöglichung von Freiheit sind. Ein rettendes Handeln Gottes erscheint ihr als ein Verstoß gegen die menschliche Freiheit und Autonomie, auf den Gott aus Liebe zum Menschen verzichtet. Es gibt kein geschichtliches Ereignis, gegen das diese Auffassung nicht resistent wäre. J.B. Metz würde hier nicht zu Unrecht von einer verblüffungsfesten Theologie sprechen.³¹ Aber ist ein Zweifel an dieser Konzeption

31 Vgl. etwa Johann Baptist Metz, *Theologie als Theodizee?*, in: W. Oelmüller (Hg.), *Theodizee – Gott vor Gericht? Mit Beitr. v. C.-F. Geyer u. a.*, München 1990, S. 103-118, hier S. 103.

ausgeschlossen? Offenbar nicht; denn jede Leiderfahrung kann existentiell betrachtet zu einem Beweis dafür werden, dass der Preis des Leidens für die Freiheit zu hoch ist. (Das Gleiche gilt übrigens umgekehrt natürlich auch für eine mit dem Theodizeeproblem argumentierende atheistische Weltsicht.) Das heißt, dass auch bei dieser auf der Theorieebene erfolgten Immunisierung gegen geschichtliche Erfahrung die religiöse Überzeugung auf einmal fraglich werden kann, ohne dass sie deshalb ihren regulativen Status aufgeben müsste. Denn die erwähnte Christin könnte in ihrer Verzweiflung ja gerade anfangen zu beten und damit genau den regulativen Satz praktisch setzen, den sie durch ihre Theorie zu schützen versucht hatte.

Eine andere Überlegung der betreffenden Christin könnte es sein, dass sie nichts gegen die Möglichkeit eines ewig pulsierenden Weltalls einzuwenden hat, weil ihr alles andere als unzulässiger Eingriff in die naturwissenschaftliche Deutung der Welt erscheint. So könnte sie argumentieren, dass Gott als Ursprung der Zeit diese sowohl endlich als auch endlos geschaffen haben und gleichzeitig zu jedem Moment der Geschichte jederzeit Erhalter und Ursprung der Welt sein kann. Ob das Universum in diesem Zusammenhang endlich ist oder nicht, spielt für ihre religiösen Überzeugungen keine Rolle und kann von den Naturwissenschaften alleine geklärt werden. Die eschatologische Spannung verändert sie in eine Stetserwartung des eigenen Todes, und der Schöpfungsglaube wird von ihr von allen zeitlichen Komponenten gereinigt. Auch diese Konzeption ist verblüffungsfest, aber nicht zweifelsresistent. Denn trotz allem bleibt es dabei, dass religiöse Überzeugungen eine Gesamtdeutung der letzten Wirklichkeit vornehmen, die durch neue naturwissenschaftliche Entdeckungen zu Anpassungsleistungen gezwungen wird bzw. immer die Frage zulässt, ob die bisher vollzogenen Anpassungsleistungen redlicherweise noch aufrechterhalten werden können (etwa dann, wenn wir Besuch von uns überlegenen Außerirdischen bekommen oder die neurophilosophische Debatte unserem Glauben an die Willensfreiheit den Todesstoß versetzt hat).

Doch mit diesen Beispielen bewege ich mich bereits auf der Ebene enzyklopädischer Sicherungen religiöser Überzeugungen. Dass enzyklopädische Sätze bezweifelbar sind, hätte aber auch Wittgenstein nicht bestritten. Wir müssen also jetzt die durch Wittgensteins Überlegungen angestoßene Anfrage präzisieren und auf die regulative Rolle religiöser Überzeugungen zuspitzen. Betrifft die soeben aufgewiesene faktische Zweifelsmöglichkeit vielleicht nur die enzyklopädische Ebene, und wird sie im Glaubensvollzug aufgehoben? Stellt das er-

wähnte Gegenbeispiel des Gebetes vielleicht ein Missverständnis religiöser Überzeugungen dar? Gilt nicht vielleicht wenigstens im Normalfall, dass religiöse Überzeugungen auf regulativer Ebene unhinterfragbar in Geltung sind?

Überlegen wir also, welche Bedingungen erfüllt sein müssten, um diese Fragen mit »Ja« beantworten zu können. Welche Bedingungen müssten erfüllt sein, damit eine (religiöse) Überzeugung als unhinterfragbar auf regulativer Ebene instantiiert betrachtet werden kann? Bei einer Überzeugung kann nach den oben ausgewiesenen Kriterien dann eine weltbildkonstitutive, regulative Rolle diagnostiziert werden, wenn sie in allen sie betreffenden Kontexten unbezweifelt und (zumindest weltbildintern) unbezweifelbar mein Handeln regelt. Die Überzeugung, dass das hier meine Hand ist bzw. dass man zwei Hände hat, gründete nach den oben referierten Überlegungen nicht in irgendeiner Form der theoretischen Begründung, sondern in der Selbstverständlichkeit, die mich daran hindert, mit fremden Händen etwas greifen zu wollen. Diese fest in unserer Praxis verwurzelte Selbstverständlichkeit, mit der wir unsere zwei Hände benutzen, um ein Buch zu lesen oder Fahrrad zu fahren, ohne dass andere Alternativen überhaupt in Erwägung gezogen werden, war es also, die den hier gesuchten Schlusspunkt des Zweifels in unseren Weltbildern markierte.

Auf religiöse Überzeugungen bezogen, die ja per definitionem den Anspruch erheben, etwas universal Gültiges über die letzte Wirklichkeit zu sagen, bedeutet das, dass sie sich in *allen* unseren Handlungen und Gepflogenheiten in selbstverständlicher Weise ausdrücken müssen. Religiöse Überzeugungen wären erst dann im regulativen Sinne unerschütterlich gewiss, wenn all unsere Handlungsweisen und Gepflogenheiten so von ihnen geprägt sind bzw. so durch unser unsere Identität vollziehendes Tun gesetzt sind, dass angesichts einer solchen Praxis jeder praktisch relevante Zweifel an ihrer Geltung sinnlos wird.

Im Folgenden will ich deutlich machen, dass diese Möglichkeit bei den großen Weltreligionen und den sich positiv oder negativ auf sie beziehenden philosophischen Ansätzen nicht gegeben ist. Wenn beispielsweise A. Kenny³² versucht, die Möglichkeit einer Gesellschaft zu konturieren, in der die Existenz Gottes so tief im Weltbild aller Mitglieder dieser Gesellschaft verankert ist, dass sie in jedem Denken,

32 Vgl. Anthony Kenny, *What is faith? Essays in the philosophy of religion*, Oxford 1992, S. 35.

Sprechen und Handeln implizit vorausgesetzt ist bzw. in diesem noch einmal gesetzt wird, geht er nicht von ungefähr von einer Grammatik des Wortes »Gott« aus, die eine ungleich primitivere Gottesvorstellung voraussetzt, als sie in den großen Weltreligionen anzutreffen ist. Nicht zufällig artikuliert sich der recht verstandene Gottesglaube der großen Weltreligionen nicht einfach bruchlos in unserer Lebensform, sondern wirkt sich eher als deren Korrektiv aus; diese korrektivische Stellung und die damit gegebene Nichtidentität von Religion und Lebensform ist auch die Voraussetzung dafür, dass der Atheismus immer eine reale Alternative in unseren Gesellschaften darstellt und dass es im Bereich des Religiösen Wahlmöglichkeiten gibt.³³

Ich möchte also dafür argumentieren, dass es tief in der Grammatik religiöser Überzeugungen der großen Weltreligionen Strukturen gibt, die es unmöglich machen, dass diese Überzeugungen unbezweifelbar auf regulativer, weltbildkonstitutiver Ebene in Geltung sind. Der Grund für diese Strukturen scheint mir darin zu liegen, dass diese Religionen Letztorientierungen in Bezug auf die letzte Wirklichkeit darstellen und damit das Bedingte von etwas Unbedingtem her verstehen. Diese das ganze Leben betreffende Sichtweise kann im bedingten Leben aber nur bedingte Gestalt annehmen. Die Unbedingtheit des Anspruchs kann also deshalb nicht unbezweifelbar auf regulativer Ebene in Geltung stehen, weil die Unbedingtheit nur symbolisch in Anspruch genommen werden kann und damit immer der Zweifelmöglichkeit ausgesetzt bleibt. Diese These will ich im Folgenden beispielhaft für einen der wichtigsten Glaubenssätze christlicher Tradition begründen.

Eine der grundlegenden Charakterisierungen Gottes in dieser Tradition ist die, dass Gott sich in Jesus Christus als die vorbehaltlose, bedingungslose Annahme und Anerkennung jedes einzelnen Menschen gezeigt hat. Gott liebt uns dem christlich-trinitarischen Bekenntnis zufolge mit einer Liebe, die an nichts Innerweltlichem, sondern an der innertrinitarischen Liebe des Vaters zum Sohn Maß nimmt.³⁴ Deshalb übersteigt sie all unsere Möglichkeiten und Leistungen, indem sie uns immer schon mehr liebt, als wir es uns jemals verdienen könnten. Wie kann nun dieser Glaubenssatz so als Regel in

33 Vgl. Gary Gutting, *Religious belief and religious skepticism*, Notre Dame/Ind. 1983, S. 77 f.

34 Vgl. etwa Peter Knauer, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, 6., neubearb. und erw. Aufl., Freiburg u. a. 1991, S. 114-129, S. 168-187.

Geltung sein, dass sich wie bei den grammatischen Überzeugungen jede Rechtfertigung für ihn erübrigt?

Offensichtlich geht dies nur so, dass unser Handeln aufgrund eines Bezuges auf Jesus Christus zugleich Ausdruck eines Sich-unbedingt-geliebt-Wissens und der unbedingten Annahme des Anderen als des Anderen ist. Ist es aber überhaupt möglich, dass ein Mensch sich selbst und jeden anderen unbedingt anerkennt?

Dies scheint unmöglich zu sein. Denn ein bedingtes Wesen kann ein anderes bedingtes Wesen immer nur bedingt anerkennen. Allerdings besitzt der Mensch mit der Freiheit das Vermögen, sich zumindest intentional einem anderen Menschen unbedingt zuzusagen. Ich kann der Anderen zusagen, dass ich unter allen Bedingungen und unabhängig von allen Bedingungen zu ihr stehen will. Und insofern scheint es zumindest auf den ersten Blick keine begrifflichen Gründe zu geben, die eine Realisierung eines solchen Anerkennungsverhältnisses unmöglich machen.

Anders stellt sich die Lage allerdings dar, wenn man der im Anschluss an H. Krings entwickelten Freiheitsanalyse von T. Pröpper folgt.³⁵ In dieser Sicht wird nämlich deutlich, dass unbedingte Anerkennung des Anderen als des Anderen nur symbolisch vollziehbar ist. Zwar macht Pröpper deutlich, dass Freiheit in formaler Hinsicht insofern unbedingt ist, als sie »das schlechthin ursprüngliche und vom Menschsein unabtrennbare Vermögen (ist; Vf.), zu jeder Gegebenheit und Bestimmtheit, zu den Systemen der Notwendigkeit und noch der Vorfindlichkeit des eigenen Daseins sich verhalten, d. h. sie distanzieren, reflektieren und affirmieren (oder negieren) zu können«.³⁶ Diese formale Unbedingtheit der Freiheit kann sich aber in materialer Hinsicht nur bedingt realisieren. Selbst wenn sie sich um ihrer selbst willen dazu entschließt, die formale Unbedingtheit der Freiheit zum Prinzip und Kriterium ihres Handelns zu machen, und so das Verhältnis der Anerkennung als Wirklichkeit der Freiheit in den Blick

35 Vgl. Thomas Pröpper, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. 2., wesentlich erw. Aufl., München 1988, S. 182-194. Unabhängig von dieser Freiheitsanalyse kann man im Übrigen mit Recht fragen, ob nicht »eine mitmenschliche Liebe, die voraussetzungslos sein wollte, [...] den Geliebten zutiefst dadurch (entwürdigt; Vf.), dass sie sich nicht darauf angewiesen weiß, seine Liebens-Würdigkeit liebend zu würdigen und sich an ihr zu freuen« (J. Werbick, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg u. a. 2000, S. 127).

36 Pröpper (s. Anm. 35), S. 184.

nimmt, bleibt es dabei, dass das Unbedingtheitsmoment der Anerkennung auch einem noch so sehr geliebten Menschen gegenüber nur symbolisch realisiert werden kann.³⁷ Im Licht dieser Ausführungen wird deutlich, dass unbedingte Anerkennung nicht einmal in Bezug auf einen einzigen anderen Menschen aufgrund seiner regulativen Instantiiertheit an meinen Handlungen ablesbar sein kann.

Doch selbst wenn man diese Unmöglichkeit gerade im Blick auf die Christologie nicht zu akzeptieren bereit ist,³⁸ stellen sich Schwierigkeiten der begrifflichen Möglichkeit einer Realisierung eines unbedingten Anerkennungsverhältnisses spätestens dann, wenn dieses Anerkennungsverhältnis nicht nur einem einzelnen Menschen gelten soll. Denn auch die anderen Menschen stehen in Beziehungen zueinander, und zwar in Beziehungen, die ganz offensichtlich nicht reine Anerkennungsverhältnisse sind. Anerkennung des einen Menschen ist in dieser Situation oft mit der Anerkennung eines anderen Menschen unvereinbar.

Offenbar darf aber auch die Anerkennung durch den trinitarischen Gott nicht so gedeutet werden, als würde durch ihn jede Andersheit durch Gott affirmiert. Auch eine am Unbedingten Maß nehmende unbedingte Liebe kann das Bedingte nur in dem Maße anerkennen, als es diese Anerkennung nicht dadurch ausschließt, dass seine Anerkennung Nichtanerkennung anderer Andersheit nach sich zöge. Wenn ein Mensch einen anderen Menschen in seiner Würde verletzt, kann Gottes Anerkennung nicht darin bestehen, diese Verletzung noch einmal anzuerkennen. Die nicht am Bedingten Maß nehmende Liebe des trinitarischen Gottes zeigt sich dann daran, dass Gott nicht bereit ist, sein Geschöpf auf seine Verfehlung festzulegen, sondern ihm immer noch neue Möglichkeiten zutraut und schenkt.

Insofern kann es auch nicht Aufgabe eines Menschen sein, der aus dem Glauben an diesen Gott sein Leben gestalten will, die in der Tat begrifflich unmögliche Forderung zu erfüllen, jede Andersheit anzuerkennen. Vielmehr würde der Glaube an den trinitarischen Gott dann zu einer unhinterfragbaren Wirklichkeit im Weltbild eines Menschen, wenn er jeden Menschen so in seiner Andersheit anerkennen würde, dass diese Andersheit mit jeder anderen Andersheit zu einer

37 Vgl. ebd., S. 186-189.

38 Vgl. beispielsweise Karl-Heinz Mencke, *Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee*, in: Harald Wagner (Hg.), *Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem*, Freiburg/Br. u. a. 1998, S. 90-130, hier S. 107.

Einheit in Verschiedenheit versöhnt werden könnte. Mit anderen Worten: Glaube an den trinitarischen Gott könnte dann unbedingt gewiss sein, wenn es möglich wäre, jeden Menschen anzuerkennen, wie er von Gott gemeint ist.

Diese erkennende Anerkennung setzt aber offensichtlich eine göttliche Perspektive voraus, die einem Menschen, der nicht in strengem Sinne die Wirklichkeit Gottes ist, wiederum aus begrifflichen Gründen nicht zugetraut werden kann. Denn solange sich nicht alle Menschen dazu entschlossen haben, einander unbedingt anzuerkennen, und zudem gewährleistet ist, dass diese gegenseitigen Anerkennungsverhältnisse trotz aller Individualität nicht in Widerspruch zueinander geraten,³⁹ kann ein einzelner Mensch nicht übersehen, welche Andersheit anerkannt werden muss und welche nicht. Einem Menschen die hierfür erforderliche erkennende Anerkennung zuzutrauen heißt in meinen Augen zu sagen, dass dieser Mensch das Unbedingte ist. So kann und muss man aus christlicher Sicht zwar sagen, dass Jesu ganzes Leben unter dem Vorzeichen stand, Gemeinschaft und Beziehung und damit unbedingte Anerkennungsverhältnisse zu stiften.⁴⁰ Aber gerade diese umfassende Verwirklichung des Unbedingten im Bedingten ist der Grund, warum Christen von Jesus Christus bekennen, dass er nicht nur Unbedingtes im Bedingten getan hat, sondern dass er das Unbedingte im Bedingten war und ist. Und in der Tat bekennt der christliche Glaube ja auch nur von dem Gottmenschen Jesus Christus, dass er die Inkarnation der im grundlegenden christlichen Glaubenssatz behaupteten Zuwendung Gottes zu uns Menschen ist. Nur bei Jesus prägt der Glaube an die liebende Nähe seines Vaters so umfassend sein Handeln, dass es als Teil seiner eingefleischten Handlungsweisen wirklich Teil seiner Grammatik ist. Insofern ist es zumindest für Menschen, die nicht als Inkarnation Gottes anzusehen sind, nicht denkbar, dass bei ihnen der grundlegende Glaubenssatz

39 Genau diese Gewähr versucht die Bildkonzeption des späten Fichte zu bieten, die Verweyen deshalb bei seiner Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns zugrunde legt (vgl. Hansjürgen Verweyen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg 32000, S. 154 ff.). Für den hier angezielten Zusammenhang kann offen bleiben, ob die Bildmetaphorik tatsächlich ein befriedigendes Interpretament des Freiheitsgedankens sein kann.

40 Vgl. Gisbert Greshake, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg/Br. u. a. 1997, S. 337; Menke (s. Anm. 37), S. 107; ders., Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg 1999, S. 125 f.

des Christentums regulativ so instantiiert ist, dass, wie bei grammatischen Überzeugungen, jeder Zweifel an ihm als Verrücktheit oder leerer *paper doubt* anzusehen ist.

Eine Begründung des Glaubens durch dessen Deduktion aus grundlegenden regulativen Sätzen wird zudem generell auch noch dadurch erschwert, dass eingefleischte Handlungsweisen in sehr verschiedener Weise auf regulative Sätze bezogen werden können und bezogen werden. So könnten als sinnvoll und identitätsstiftend erprobte, eingefleischte Handlungsweisen universaler Solidarität nicht nur im Glauben an Gott gründen, sondern sie könnten z. B. auch die grammatischen Grundlagen atheistisch verstandener kommunistischer Vorstellungen sein. Mehr als subjektive Gewissheit hätte bei einem regulativ gesicherten Glauben also nur die Praxis als solche, nicht ihre Artikulation. Dieses Problem lässt sich nur dann entschärfen, wenn es religiösen Menschen gelingt, die regulative Bedeutung ihrer Glaubenssätze nicht als unhinterfragbar instantiiert zu betrachten, sondern wenn sich diese regulative Bedeutung der Möglichkeit rationaler Begründung und damit auch der Bewertung alternativer Begründungsversuche zuführen lässt.

In den bisherigen Überlegungen sollte deutlich geworden sein, dass zumindest der untersuchte basale christliche Glaubenssatz an den trinitarischen Gott genau diese Begründungsspielräume eröffnet, weil er gerade nicht unhinterfragbar in Geltung sein kann. Die gleiche Argumentation lässt sich aber auf jede religiöse Überzeugung in der Tradition der großen Weltreligionen anwenden. Denn regulativ wirksame Orientierungen über das Unbedingte bzw. die letzte Wirklichkeit können im Bedingten bzw. Vorletzten per definitionem nicht unbezweifelbar in Geltung sein.

Eine Vorgehensweise, die religiösen Überzeugungen eine legitime regulative Bedeutung in weltbildstützender Funktion zuweist, scheidet also nicht nur an der *faktischen* Pluralität religiösen Sprechens und an deren *faktischer* Bezweifelbarkeit, sondern auch an der Tatsache, dass der Rede von einer letzten Wirklichkeit *notwendigerweise* (aufgrund ihrer inneren Struktur) eine solche regulative Bedeutung nicht zukommen kann. Denn der mit der Rede von der letzten Wirklichkeit notwendig einhergehende universale Anspruch kann bei Menschen weder ein unbezweifelbares (sprachspiel)praxeologisches Fundament noch eine unhintergehbare intersubjektive Geltung haben.

Daraus folgt jedoch nicht, dass religiöse Überzeugungen keine weltbildkonstitutive Rolle einnehmen können. Allerdings ist die Zuweisung dieser Rolle aufgrund ihrer Kontingenz selbst noch einmal

begründungspflichtig. Diese Begründungsleistung kann entweder dadurch erbracht werden, dass beispielsweise im Rahmen einer rekursiven Begründungsstruktur der Opponentin nachgewiesen wird, dass sie die bestrittene Überzeugung in ihrem regulativen Gehalt selbst befolgt. Oder die Begründungsbewegung kann die regulativ aufgefasste Überzeugung in eine enzyklopädische Überzeugung mit klar bestimmtem kognitiv-propositionalen Gehalt umformen.⁴¹ Im ersten Fall würde die regulativ-orientierende Dimension religiöser Überzeugungen zur epistemischen Fundierung verwendet. Im zweiten Fall wäre die kognitiv-propositionale Dimension die epistemisch basale.

Mit dieser Einsicht lassen sich beide oben ins Spiel gebrachten Grundintuitionen in Bezug auf den epistemischen Status religiöser Überzeugungen integrieren: Zum einen die Ansicht, dass die orientierende und expressive Kraft religiöser Überzeugungen davon abhängig ist, dass sie in ihrem kognitiv-propositionalen Gehalt als wahr geglaubt und eingesehen werden. Denn tatsächlich ist es oft notwendig, die orientierende Kraft religiöser Überzeugungen dadurch zu schützen, dass sie als enzyklopädische Überzeugungen aufgefasst und als solche begründet werden. Zum anderen die Ansicht, dass religiöse Überzeugungen nicht wie andere enzyklopädische Überzeugungen auf rein kognitiv-propositionaler Ebene widerlegbar oder begründbar sind, sondern auf praktisch vollzogenen und als sinnstiftend erfahrenen Lebenshaltungen beruhen. Denn auch auf regulativer Ebene sind Begründungsleistungen für religiöse Überzeugungen möglich.

Ich will versuchen, diese wechselseitige Verwiesenheit von regulativ-expressiver und kognitiv-propositionaler Ebene an zwei Beispielen zu veranschaulichen. Das erste Beispiel bezieht sich auf die im Rahmen des christlichen Auferstehungsglaubens vorgenommene Bestimmung Gottes als der Wirklichkeit, die auch im Tod noch rettet. Beim Tod eines geliebten Menschen ermöglicht dieser Glaube, dass auch über den Tod hinaus Liebe in ihrer mehrstelligen Relationalität als Wirklichkeit gedacht werden kann. Als Christ kann ich auch über den Tod hinaus einem anderen Menschen in Liebe zugewandt bleiben, ohne dass ich diese Zuwendung (zumindest im Hinblick auf den anderen) als sinnlos ansehen muss. Eine derartige Liebe zu einem Menschen kann aus christlicher Perspektive – ebenso wie eine Solidarität mit den Opfern der Geschichte –, also aus dem kognitiv-propositionalen Gehalt des Auferstehungsglaubens heraus, als sinnvoll begründet werden und da-

41 Vgl. zur genaueren Klassifizierung und Durchführung derartiger Strategien Stosch (s. Anm. 9), S. 310-320.

durch seine orientierende Kraft im Umgang mit Toten entfalten. Umgekehrt kann ich aber auch unabhängig von dieser religiösen Überzeugung an für mich als sinnvoll erlebte, oft rituell vollzogene Handlungsweisen gewöhnt sein, die eine von mir kognitiv-propositional gar nicht verantwortbare, praktisch aber trotzdem vollzogene und erlebte (u. U. wechselseitige) Relation mit dem Toten begründen. Mehr noch: Auch ohne Abrichtung durch eine solche Riten vollziehende Kultur kann ich erleben, dass die Liebe mit dem Tod nicht endet, und in Handlungsweisen Sinn und Identität finden, die die Solidarität mit dem Toten nicht beenden und den Sinn von Trauer nicht allein an der eigenen Psychohygiene festmachen. Ob für die Begründung der religiösen Überzeugung die theoretische Absicherung des kognitiv-propositionalen Gehaltes oder die praktisch erlebte, unausrottbare Auferstehungshoffnung und zumindest erahnte Auferstehungserfahrung ausschlaggebend ist, lässt sich nicht allgemein sagen, sondern nur im konkreten Streit unter Einbeziehung der verschiedenen Weltbilder und der sie fundierenden Handlungsweisen bestimmen. Epistemische Basalität allgemein nur der kognitiv-propositionalen oder der regulativ-orientierenden Ebene zuzuweisen erweist sich angesichts derart verwobener Begründungsstrukturen als kurzschlüssig.

Dies sei an einem zweiten Beispiel verdeutlicht. In fast allen religiösen Traditionen gibt es in verschiedenen Ausprägungen das Gebot der Nächstenliebe. Im Christentum ist dieses mit dem göttlichen Versprechen begründet, gerade in der Zuwendung zu meinem Not leidenden Nächsten Christus zu begegnen, also die bedingungslose Zusage Gottes an mich zu erfahren (vgl. nur Mt 25, 31-46). Auf kognitiv-propositionaler Ebene lässt sich dieses Gebot im Rahmen des Christentums aus dem trinitarischen Gottesbegriff und im Blick auf die in Christus Gestalt gewordene Liebe Gottes begründen. Seine eigentliche Pointe wird aber erst erfasst, wenn man praktisch erlebt, dass einem in der bedingungslosen Zuwendung zum Nächsten unbedingter Sinn geschenkt wird –, wenn ich also konkret in meinem Handeln erlebe, dass der Not leidende Andere mir etwas zu schenken hat und dass ich im Geben mehr empfangen, als ich jemals verschenken kann. Denn dies ist ja gerade die Struktur der Liebe: dass ich im Mich-Verlassen und Hingeben mehr an Lebensfülle geschenkt bekomme, als ich im An-mir-Festhalten je erreichen könnte. Die Erfahrung solcher Liebe in der Zuwendung zum Not leidenden Nächsten scheint mir die Handlungsweisen zu begründen, die dem Gebot der Nächstenliebe letztlich zugrunde liegen. Auch hier wäre es allerdings kurzschlüssig, das Gebot der Nächstenliebe nur durch die Korrelation mit

solchen Erfahrungen und Handlungsweisen zu begründen. Je nach Situation kann auch hier die kognitiv-propositional verfasste Herleitung des Gebotes aus dem trinitarischen Glauben oder anderen Zusammenhängen erforderlich sein.

Bei beiden Beispielen gilt also, dass Begründungsleistungen weder einseitig die regulativ-orientierende in der kognitiv-propositionalen Dimension noch umgekehrt Letztere in der Ersteren verankern dürfen. Im Einzelfall kann eine solche Reduktion zwar erforderlich und richtig sein, insgesamt ist aber eine wechselseitige Verwiesenheit beider Dimensionen aufeinander festzustellen.

5. Krieriologie zur Bewertung religiöser Überzeugungen

Die bisherigen Überlegungen haben zwei wichtige Merkmale religiöser Überzeugungen zum Vorschein gebracht: zum einen die Beobachtung, dass sich religiöse Überzeugungen nicht auf ihre orientierend-expressive oder ihre kognitiv-propositionalen Rolle reduzieren lassen und auch nicht nur eine der beiden Dimensionen religiösen Sprechens als epistemisch basal anzusehen ist. Zum anderen die Unausrottbarkeit des Momentes der Kontingenz bei religiösen Überzeugungen, das sich auch hinsichtlich ihrer orientierend-regulativen Rolle nicht tilgen lässt. Auf dieser Basis können wir nun einige Überlegungen zur Bewertung religiöser Überzeugungen anstellen.

Eine Krieriologie religiöser Überzeugungen muss sich aufgrund der beiden genannten Merkmale vor vier grundsätzlichen Missverständnissen in acht nehmen, die ich im Folgenden als Relativismus, Fundamentalismus, Fideismus und Rationalismus kennzeichnen will. Bezogen auf das zweite Merkmal darf sie erstens nicht in den Fehler verfallen, aus der unausrottbaren Kontingenz religiöser Überzeugungen auf deren Beliebigkeit zu schließen. Denn die Aufgabe des Begründens wird durch die Einsicht in die Kontingenz des Sprechens von der letzten Wirklichkeit nicht unmöglich gemacht, sondern im Gegenteil allererst ermöglicht. Insofern wäre es eine *relativistische* Fehlinterpretation, aus der notwendig gegebenen Kontingenz des regulativen Status religiöser Überzeugungen und damit des religiösen Glaubens insgesamt dessen Beliebigkeit zu folgern.

Genauso verfehlt wie die aus ihrer Kontingenz gefolgerte Preisgabe des Geltungsanspruchs religiöser Überzeugungen durch den Relativismus ist deshalb zweitens der diese Begründungs- und Differenzierungsmöglichkeit überspringende und fürchtende Versuch des *Fundamentalismus*, die Kontingenz des regulativen Status grundlegender

religiöser Überzeugungen auszumerzen. Dabei ist eine individuelle Form des Fundamentalismus, die die oben aufgezeigte faktische und notwendige Kontingenz religiösen Sprechens einfach ignoriert, zu unterscheiden von einem kollektiven Fundamentalismus, der Kontingenz auszumerzen sucht, indem er (durch die bei der Durchsetzung von Regeln üblichen Mittel der Abrichtung) den Glauben als ganzen als Teil des Bezugssystems einer Gruppe durchzusetzen und zu institutionalisieren sucht. Der Fundamentalismus schafft die Begründungspflicht und -möglichkeit religiöser Überzeugungen dadurch ab, dass er – in seiner auf einzelne beschränkten Form – alle Gründe gegen den einmal beschlossenen orientierend-regulativen Charakter religiöser Überzeugungen aus regulativer Warte wahrnimmt und damit entschärft; in seiner auf Gruppen bezogenen Form versucht der Fundamentalismus universale regulative Geltung durch Ausschaltung von Gegnern faktisch herzustellen. Gelingt ihm dabei nicht die Unterwerfung einer Gesellschaft als ganzer, bleibt ihm noch die Möglichkeit der Ghettoisierung eines Segmentes dieser Gesellschaft. Doch selbst wenn es dem Fundamentalismus gelänge, die faktische Pluralität religiöser Redeweisen abzuschaffen oder zu ignorieren, so ist seine Durchsetzungsstrategie doch wegen der nicht nur faktischen, sondern auch (aufgrund der eigenen Universalisierungstendenz unaufhebbaren) grammatisch bedingten Kontingenz religiösen Sprechens zum Scheitern verurteilt. Zwar könnte er die sich aus einer spezifisch wittgensteinschen Perspektive ergebende Kontingenz allen Sprechens durch Uniformierung ihrer Plausibilität berauben. Es bliebe aber selbst dann noch die oben beschriebene Unmöglichkeit der Instantiierung des Unbedingten im Bedingten bzw. der letzten Wirklichkeit im Vorletzten zu bedenken, die den religiösen Überzeugungen eine unhinterfragbare regulative Bedeutung verwehrt.

Weder die in den Relativismus führende Verwechslung von Kontingenz mit Beliebigkeit noch der in den Fundamentalismus führende Versuch, Kontingenz zu beseitigen, kann also in einer Krieteriologie zur Bewertung religiöser Überzeugungen akzeptiert werden. Vielmehr ist von religiösen Menschen zu verlangen, dass sie sich der philosophisch aufweisbaren Kontingenz ihrer Überzeugungen bewusst sind und ihr in den Gehalten ihrer Überzeugungen Rechnung tragen. Zudem bedeutet Kontingenz des regulativen Status religiöser Überzeugungen auch die Einsicht in die geschichtliche Formung religiöser Überzeugungen. Denn allenfalls uns unantastbar und unbezweifelbar vorgegebene Elemente unserer Weltbilder können ohne Rückfrage nach den Bedingungen ihrer Entstehung und Formung angenommen

werden. Bezogen auf ihre religiösen Überzeugungen ist Gläubigen also mit der Einsicht in die Kontingenz der eigenen Perspektive auch ein entsprechendes Formungsbewusstsein abzuverlangen.

Bezogen auf das zu Beginn dieses Abschnitts zuerst erwähnte Merkmal religiöser Überzeugungen lassen sich bei der Gewinnung der hier angezielten Bewertungskriterien alle Positionen ausschließen, die einseitig die kognitiv-propositionale auf die regulativ-orientierende oder umgekehrt die regulativ-orientierende auf die kognitiv-propositionale Dimension religiösen Sprechens zurückbeziehen wollen und nicht das gegenseitige Bedingungsverhältnis beider zu akzeptieren bereit sind.

Erstere Position – die das dritte der angesprochenen Missverständnisse darstellt – liegt immer dann vor, wenn alle kognitiv-propositionalen Gehalte religiöser Überzeugungen als einseitig epistemisch abhängig von einer (nicht noch einmal hinterfragten) regulativen Dimension religiöser Überzeugungen betrachtet werden. Sie ist als *Fideismus* zu kennzeichnen und kommt als Vorgehensweise für Religionsphilosophie und Fundamentaltheologie nicht in Betracht. Denn ihr Versuch, religiösen Überzeugungen eine unhinterfragbare regulative Bedeutung in weltbildstützender Funktion beizumessen und sie so gegen Kritik zu immunisieren, widerspricht – wie oben ausführlich gezeigt wurde – der Grammatik der Rede von einer letzten Wirklichkeit. Richtig an dieser Position ist zwar, dass manche religiöse Überzeugungen von Glaubenden wie regulative bzw. grammatische Überzeugungen behandelt werden. Diese Behandlung ist aber keineswegs über jeden Zweifel erhaben, sondern bedarf angesichts der (zumindest scheinbaren) Nichtrealisierbarkeit des universalen Anspruchs religiöser Überzeugungen der Rechtfertigung. Die im Gefolge Wittgensteins leider immer wieder verfolgte Immunisierungsstrategie, die den Glauben dadurch zu sichern versucht, dass sie alle Glaubenssätze als regulative bzw. grammatische Sätze behandelt bzw. aus solchen abzuleiten sucht, ohne sich über diesen Ableitungsvorgang und die Möglichkeit eines regulativen Status religiöser Sätze Rechenschaft zu geben, ist deshalb m. E. als fideistisch abzulehnen.⁴²

Ebenso wenig scheint mir aber – viertens – der umgekehrte Weg des *Rationalismus* den gewonnenen Einsichten in den Status religiöser Überzeugungen gerecht zu werden. Als rationalistisch bezeichne ich

42 Zu Wittgensteins Verhältnis zum Fideismus vgl. Friedo Ricken, Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie, in: Stimmen der Zeit 207 (1989), S. 341–352, bes. S. 343 f.; Stosch (s. Anm. 9), S. 230–236.

Positionen, die in ihren Begründungsbemühungen versuchen, die von Glaubenden immer wieder vorgenommene Behandlung von religiösen Überzeugungen als regulativen Überzeugungen zu ignorieren, bzw. allein die kognitiv-propositionale Ebene für epistemisch basal halten. Philosophen, die meinen, religiöse Glaubenssätze wie gewöhnliche Hypothesen begründen oder widerlegen zu können (wie etwa Swinburne oder Mackie und die ihnen folgenden Theologen), haben ein reduktionistisches Bild religiöser Überzeugungen, das deren besondere grammatische Eigenart nicht genügend berücksichtigt.⁴³ Als rationalistisch wäre demnach eine Vorgehensweise in der hier zu entwickelnden Kriteriologie abzulehnen, die den Glauben aus einer glaubenslosen Grammatik bzw. einem neutralen Weltbild abzuleiten sucht, indem sie alle religiösen Überzeugungen als enzyklopädische Sätze auffasst bzw. ihren regulativen oder grammatischen Status methodisch außer Kraft setzt, ohne sich über diese Statusveränderung Rechenschaft abzugeben.

Durch die oben angestellten Überlegungen lässt sich zwar die notwendige Nichtnotwendigkeit der Behandlung von religiösen Überzeugungen als regulativen, weltbildkonstitutiven Überzeugungen herausstellen. Aber diese Einsicht ändert nichts an der regulativen Behandlung bestimmter Glaubenssätze, die auch der Rationalismus nicht übersehen darf. Philosophie kann in diesem Zusammenhang nur auf die doppelte Kontingenz dieser Behandlungsweise aufmerksam machen: Erstens auf die Kontingenz, die einer regulativen Behandlung religiöser Überzeugungen schon aufgrund ihrer Pluralität aus weltbildexterner Sicht faktisch zukommt; zweitens aber auch auf die weltbildinterne Kontingenz, die dadurch gegeben ist, dass die Rede von der letzten Wirklichkeit notwendig die angezielte regulative Bedeutung allenfalls antizipativ verwirklichen kann, ohne deshalb gänzlich auf sie verzichten zu können.

Erst durch diese doppelte, weltbildextern und -intern gegebene Nichtnotwendigkeit bzw. Kontingenz des regulativen Status religiöser Überzeugungen eröffnet sich die Möglichkeit der rationalen Erörterung religiöser Bekenntnisse und ist vor allem ein freies und damit ethisch belangvolles Verhältnis zum religiösen Glauben und zu Gott möglich. Zugleich bedeutet diese Möglichkeit aber angesichts des

43 Vgl. die entsprechende Kritik bei John H. Whittaker, *Can a purely grammatical inquiry be religiously persuasive?*, in: Timothy Tessin/Mario v. d. Ruhr (Hg.), *Philosophy and the grammar of religious belief*, New York 1995, S. 348-366, hier S. 352; Schroeder (s. Anm. 24), S. 150.

universalen Anspruchs religiöser Überzeugungen auch die Verpflichtung, von ihnen Rechenschaft zu geben.

Damit haben wir fast genügend Kriterien gesammelt, um die eingangs gestellten Fragen nach einer Krieriologie religiöser Überzeugungen nach dem 11. September zu beantworten. Offen sind allerdings noch die am Ende des dritten Teils aufgeworfenen Fragen danach, aus welcher Perspektive und mit welchen Kriterien letztlich zu entscheiden ist, wann eine Korrelation weltbildkonstitutiver Überzeugungen mit unseren eingefleischten Handlungsweisen tragfähig ist und welche eingefleischte Handlungsweise die berechnigte ist, wenn verschiedene derartige Handlungsweisen voneinander abweichen. Unabhängig davon, wie man diese Fragen für andere weltbildkonstitutive Überzeugungen beantwortet,⁴⁴ kann man im Hinblick auf religiöse Überzeugungen nach allem bisher Gesagten Folgendes festhalten. Religiöse Menschen stehen in der Pflicht auszuweisen, wieso und inwiefern sie meinen, dass ihre religiösen Überzeugungen (trotz der Unmöglichkeit, im Vorletzten eine unzweifelhafte Bezugnahme auf die letzte Wirklichkeit zu instantiieren) mit derartigen eingefleischten Handlungsweisen korreliert werden können. Da die Korrelation im eigenen Weltbild zwar bezweifelbar, aber dennoch auf regulativer Ebene vorgegeben ist, wäre es eine *petitio principii*, diese Korrelation nur im eigenen Weltbild auszuweisen.

Deshalb ist es unerlässlich, auch der Religionskritikerin oder Andersgläubigen aus der Perspektive ihres Weltbildes die Korrelierbarkeit zwischen den regulativ aufgefassten religiösen Überzeugungen und den eingefleischten Handlungsweisen aufzuweisen.

Die Kriterien zur Beurteilung dieser Korrelierbarkeit sind in der Regel aus nichtreligiösen Weltbildern mit den Mitteln der autonomen philosophischen Vernunft zu gewinnen und haben sich vor dieser Instanz zu bewähren. Doch selbst wenn es gelingt, derartige Korrelationen überzeugend auszuweisen, bleibt die Frage, ob die zugrunde liegenden eingefleischten Handlungsweisen angemessen sind. So könnte beispielsweise eine Religionskritikerin einsehen, dass Handlungsweisen, die Liebe und Solidarität auch über den Tod hinaus praktizieren, überzeugend mit dem christlichen Auferstehungsglauben korrelierbar sind, zugleich aber darauf hinweisen, dass sie selbst eine derartige Praxis ablehnt.

An dieser Stelle kann die Bereitschaft weiterhelfen, die Kohärenz der eigenen Überzeugungen und der mit ihnen korrelierenden Hand-

44 Vgl. dazu Stosch (s. Anm. 9), S. 117-136.

lungsweisen mit allen gemeinsam geteilten, insbesondere mit allen mit der autonomen philosophischen Vernunft gewinnbaren Überzeugungen aufzuweisen.⁴⁵ Dazu ist es allerdings notwendig, die eigenen religiösen Überzeugungen auf der Grundlage der Einsicht in die doppelte Kontingenz ihres weltbildkonstitutiven Status nicht einfach als epistemisch basal zu behaupten, sondern in ihrer Angewiesenheit auf andere Überzeugungen zu sehen und ggf. bereit zu sein, sie auch als enzyklopädische Überzeugungen zu verteidigen.

Mit diesen Überlegungen scheint mir nun genug Material bereitgestellt zu sein, um auf die eingangs gestellten Fragen nach einer Kri-teriologie religiöser Überzeugungen nach dem 11. September zu antworten.⁴⁶ Zumindest zwei Elemente einer derartigen Kri-teriologie scheinen mir nach allem bisher Gesagten evident zu sein. Erstens ist von einer von religiösen Überzeugungen getragenen Position zu fordern, dass sie von einem Kontingenz- und Formungsbewusstsein geprägt ist, das die oben beschriebenen Grundfehler des Relativismus und Fundamentalismus vermeidet. Zweitens kann von ihr eine Begründungsbereitschaft verlangt werden, die sich sowohl auf die regulative als auch auf die enzyklopädische Ebene erstreckt und dadurch die Skylla des (nur die regulative Ebene für Begründungsleistungen in Anspruch nehmenden) Fideismus genauso umschiffert wie die Charybdis des Rationalismus, welcher Begründung immer auf der kognitiv-propositionalen Ebene verankert. Drittens folgt gerade aus dem zuletzt Gesagten die Notwendigkeit der Bereitschaft, die Perspektive Andersgläubiger ernst zu nehmen und ihre Wertschätzung nicht aus apriorischen Gründen auszuschließen. Denn zum einen unterstreicht das als erstes Kriterium genannte Kontingenzbewusstsein die Fallibilität und Reversibilität jeder Abgrenzung und Verurteilung. Zum anderen erfordert aber auch die Bereitschaft zu einer die regulative und die praxeologische Ebene korrelativ aufeinander beziehenden Glaubensverantwortung das genaue Hinschauen auf den Anderen.

45 Vgl. als Beispiel für ein derartiges Vorgehen in Bezug auf eine Praxis, die Solidarität auch über den Tod hinaus einfordert, Helmut Peukert, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Frankfurt/Main ²1988, bes. S. 300-317; zu anders vorgehenden Begründungswegen vgl. nochmals Stosch (s. Anm. 9), S. 310-320.

46 Vgl. zum Folgenden die (trotz des philosophisch anderen Orientierungspunktes) in der Sache ähnliche Kri-teriologie bei M. Bongardt, *Aufs Ganze sehen. Der Inklusivismus eines glaubenden Blicks auf die Welt*, in: *Salzburger Theologische Zeitschrift* 4 (2000), S. 142-154, bes. S. 150 ff.

Jedenfalls lässt sich nur aufgrund der Einnahme verschiedener Perspektiven entscheiden, ob die jeweilige Korrelation als geglückt angesehen werden darf oder nicht.

Dieses, wenn man so will, ethische Kriterium redet dabei keiner bedingungslosen Anerkennung jeder Andersheit das Wort. Vielmehr geht es ihm darum, jede religiöse Beurteilung von Andersheit rückholbar zu gestalten und negative Stellungnahmen zu Verschiedenheit ohne Blick auf den Einzelfall auszuschließen. Denn das nicht tilgbare Moment der Kontingenz in der Begründung aller religiösen Ansprüche warnt davor, irreversible Verurteilungen auszusprechen. Und die immer mögliche Reinterpretation der enzyklopädischen Gehalte religiöser Überzeugungen durch Rückbezug auf die regulative Ebene und die Suche nach neuen Korrelationsmöglichkeiten zeigt die Verfehltheit jeder apriorisch argumentierenden Bewertung von Andersheit.

Dennoch kann gerade eine dieses Kriterium ernst nehmende Selbstverpflichtung zum Verzicht auf endgültige Verurteilungen anderer religiöser Überzeugungen dann unmöglich gehalten werden, wenn der Andere seine religiösen Überzeugungen für definitive Verurteilungen Dritter verwendet und diese irreversibel in ihren Lebensmöglichkeiten einschränkt. Denn die billigende Hinnahme derartiger Eingriffe käme der pragmatischen Aufhebung der ursprünglich eingegangenen Selbstverpflichtung gleich. Insofern kann es bei diesem ethischen Kriterium nur um die Anerkennung von Andersheit gehen, die nicht andere Andersheit negiert, da das Anerkennungshandeln selbst sonst der notwendig universalen Anerkennungsintention widerspräche.

Auch wenn ich keineswegs den Anspruch erhebe, mit diesen drei Kriterien eine umfassende Bewertung religiöser Überzeugungen leisten zu können, so genügen sie aus meiner Sicht doch, um zumindest einige Richtlinien für eine Auseinandersetzung mit religiösen Überzeugungen nach dem 11. September leisten zu können. Zunächst einmal sollte bereits die gerade explizierte Fassung des ethischen Kriteriums genügen, um jede im Namen religiöser Überzeugungen verübte Ausmerzung Andersdenkender auszuschließen. Wer meint, aus religiöser Sicht, einen heiligen Krieg oder einen Feldzug gegen die Mächte des Bösen führen zu können, verletzt das aus Kontingenzbewusstsein und Begründungspflicht gewonnene ethische Kriterium. Gleiches gilt für jeden, der mit seinen religiösen Überzeugungen begründen will, dass er zu einer alles Andersartige wahllos vernichtenden Bombe werden darf.

Doch die bisher gemachten Überlegungen erlauben nicht nur die Beurteilung religiöser Überzeugungen, sondern bieten auch ein Erklä-

rungsangebot für fehlgeleitete religiöse Überzeugungen. Denn wenn man sich in Erinnerung ruft, dass Religion als Kontingenzbewältigungspraxis verstanden werden kann, ist leicht einsichtig, warum die Einsicht in die Kontingenz der religiösen Überzeugungen bzw. ihres regulativen Status als so bedrohlich erlebt werden kann. Insofern besteht zumindest eine Möglichkeit der Erklärung für das enorme zerstörerische Potential, das gerade heute wieder von religiösen Überzeugungen ausgeht, darin, dass religiöse Menschen sich der Einsicht in die Kontingenz ihres Glaubens verweigern. Die Schwierigkeit, auf der Grundlage von Überzeugungen, die unter den Bedingungen der Kontingenz stehen, in ein Verhältnis zur letzten Wirklichkeit kommen zu wollen, ist für manche nur schwer auszuhalten. Denn wie soll das, was geschichtlich geworden, auf kontingente Weise zur Richtschnur des eigenen Lebens erhoben und in allen Teilen begründungspflichtig ist, zu dem führen, was Grund aller Geschichte ist, notwendig existiert und unabhängig von unseren epistemischen Leistungen besteht?

Bei allem Verständnis für die Flucht aus der Einsicht in die Kontingenz im Rahmen einer Kontingenzbewältigungspraxis bleibt Menschen, die ihre religiösen Überzeugungen gegen Kontingenz, Formbarkeit und Begründungspflicht abschotten wollen, die eigentliche Pointe religiöser Überzeugungen verborgen. Ja, letztlich kann man aufgrund dieser Strukturmerkmale religiöser Überzeugungen vielleicht sogar sagen, dass Überzeugungen, die sich der Einsicht in die eigene Kontingenz verweigern, im strengen Sinne gar nicht mehr als religiöse Überzeugungen bezeichnet werden können. Eine derartige Fassung des Begriffs würde es jedenfalls erlauben, die destruktive Kraft religiöser Überzeugungen, die gegenwärtig wieder erlebbar ist, als Selbstmissverständnis nur scheinbar religiöser Menschen zu entlarven, die nicht bereit sind einzusehen, dass Religion Kontingenz und Grundlosigkeit des Daseins nicht abschaffen kann, sondern nur in einem neuen Licht zu sehen erlaubt.

Die eingangs gegebene Arbeitsdefinition für religiöse Überzeugungen kann insofern folgendermaßen ergänzt werden: Religiöse Überzeugungen sind begründungspflichtiger, kontingenz- und formungsbewusster Ausdruck menschlicher Letztorientierung in Bezug auf die letzte Wirklichkeit. Ausgeschlossen wären damit fundamentalistische Kontingenztilgungspraktiken, die die Verletzlichkeit der eigenen Überzeugungen nicht wahrhaben wollen. Dagegen kann jede Letztorientierung integriert werden, die sich im Bewusstsein der Unverfügbarkeit der letzten Wirklichkeit dieser Verletzlichkeit zu stellen bereit ist.