

Liebe*r Leser*in,

dies ist eine akzeptierte Manuskriptfassung, welche veröffentlicht wurde in *Wahr oder tolerant? Religiöse Sprachspiele und die Problematik ihrer globalen Koexistenz* hrsg. von Wilhelm Lütterfelds / Thomas Mohr in der Buchreihe Wittgenstein Studien
(<https://www.peterlang.com/document/1099985>)

© Peter Lang, 2005.

Alle Rechte vorbehalten.

Ihr IxTheo Team

Religiöse Wahrheitsansprüche in doppelter Kontingenz.

Zur Möglichkeit der Wertschätzung religiöser Pluralität

KLAUS VON STOSCH

Wie ist es in philosophisch widerspruchsfreier Weise möglich, einerseits dem Selbstverständnis religiöser Menschen folgend die in vielen religiösen Traditionen verankerten Ansprüche auf Wahrheit und Verbindlichkeit ernst zu nehmen, andererseits aber religiöse Pluralität und Andersheit anders als negativ und defizitär zu bewerten? Wie ist es möglich, nicht nur eine Haltung der Duldung und Toleranz, sondern echter Wertschätzung und Anerkennung von Andersheit im Verhältnis von Menschen unterschiedlicher Religionen in Bezug auf die jeweiligen religiösen Traditionen zu erreichen? Mit diesen Fragen scheint mir gerade nach der durch den 11. September 2001 neu geweckten öffentlichen Sensibilität für das Verhältnis der Religionen und ihrer Wahrheitsansprüche zueinander das dringendste religionsphilosophische Grundproblem der Gegenwart benannt zu sein.

Wirft man einen ersten oberflächlichen Blick auf Wittgensteins Gesamtwerk, so erhält man den Eindruck, dass er im Hinblick auf dieses Problem zwar Mittel und Wege bereitstellt, tolerant an das Phänomen religiöser Pluralität heranzugehen, dass er dafür aber religiösen Menschen nur schwer hinnehmbare Einschränkungen ihres Wahrheits- und Verbindlichkeitsanspruchs zumutet. Wittgenstein scheint auf der einen Seite nicht nur Toleranz, sondern wirkliche Wertschätzung allen Religionen gegenüber zu ermöglichen¹. Auf der anderen Seite wirken manche seiner Bemerkungen so, als sei die Entschiedenheit für eine bestimmte Religion eher eine Frage des Geschmacks als eine Haltung, die etwas mit dem Überzeugtsein von der Wahrheit der geglaubten Positionen zu tun hat². Damit ist

¹ Vgl. nur seine Auseinandersetzung mit Frazer (vgl. L. WITTGENSTEIN, Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*. In: DERS., Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften. Hrsg. u. übers. v. J. SCHULTE, Frankfurt a.M. ³1995, 29-46; im Folgenden abgekürzt als BFGB) oder M. DRURY, Bemerkungen zu einigen Gesprächen mit Wittgenstein. In: R. RHEES (Hg.), Ludwig Wittgenstein: Porträts und Gespräche, Frankfurt a.M. 1987, 117-141, hier: 138: „Alle echten Ausdrucksweisen der Religion sind wundervoll, auch die der wildesten Volksstämme.“ Grundlage dieser Einschätzung ist Wittgensteins Ansicht, dass Religionen dadurch, dass sie keine Meinungen, sondern Eingriffe in unsere (wahrheits- und irrumsneutrale) Grammatik sind, keine Irrtümer darstellen. Vgl. BFGB 32 sowie BFGB 29: „So war also Augustinus im Irrtum, wenn er Gott auf jeder Seite der Confessionen anruft? Aber – kann man sagen – wenn er nicht im Irrtum war, so war es doch der Buddhistische Heilige – oder welcher immer – dessen Religion ganz andere Anschauungen zum Ausdruck bringt. Aber *keiner* von ihnen war im Irrtum, außer wo er eine Theorie aufstellte.“

² Vgl. Wittgenstein's Nachlass. The Bergen electronic edition. In Kooperation mit der Oxford University Press auf CD-Rom hrsg. vom Wittgenstein-Archiv der Universität Bergen, Oxford 2000, Item 118, 30v: „Das Gemütvolle und Treuherzige in der Religion der

aber auch die von Wittgenstein so sehr geforderte Wertschätzung gegenüber religiösen Traditionen in Frage gestellt, weil ohne die Integration des Selbstverständnisses religiöser Menschen eine solche Wertschätzung kaum möglich ist. Wirkliche Toleranz zwischen den Religionen kann es nur dann geben, wenn sich religiöse Menschen in ihren Ansprüchen auf Wahrheit und Verbindlichkeit ernst genommen fühlen. Zugleich muss die philosophische Reflexion aber danach trachten, Mittel bereit zu stellen, die es erlauben, Denkbewegungen zu folgen, bei denen die Treue zum Eigenen keine Abwertung des Anderen bedeuten muss. Grund dafür könnte einerseits die Einsicht sein, dass das mich vom Anderen Unterscheidende nicht das Entscheidende für die Wahrung der Dignität des Eigenen sein muss und dass andererseits Andersheit möglicherweise auch bei Wahrung des Wahrheitsgehalts des ihm widersprechenden Eigenen gewürdigt werden kann.

Mit meinem Beitrag möchte ich in diesem Zusammenhang zeigen, dass Wittgensteins Spätphilosophie eine Konzeption ermöglicht, die es erlaubt, nicht nur religiöse Pluralität wertzuschätzen, sondern auch die Wahrheitsansprüche der verschiedenen Religionen ernst zu nehmen. Dabei beanspruche ich nicht, dass meine Überlegungen mit der persönlichen Meinung Wittgensteins übereinstimmen, sondern nur, dass sie mit dem Denken des späten Wittgenstein kompatibel sind. Mein systematisches Ziel ist also die Begründung der Möglichkeit einer globalen Koexistenz der Religionen, die einerseits religiöse Wahrheitsansprüche wahrt und andererseits nicht nur Toleranz, sondern wirkliche Wertschätzung von Andersheit und Pluralität ermöglicht.

1. Vorbemerkung zum Status religiöser Überzeugungen

Ausgangspunkt meiner Überlegungen ist die an anderer Stelle von mir ausführlich begründete Einsicht³, dass religiöse Überzeugungen nicht aufeinander reduzierbare regulative bzw. grammatische und sachhaltige bzw. enzyklopädische Elemente haben. Denn – wie Wittgenstein immer wieder zu Recht hervorhebt –

Germanen, oder Abendländer, ist mir zuwider. Das heißt, *das* ist kein Zugang zur Religion für mich. Dies ist, natürlich, keine Kritik der Andern, aber es heißt: mein Weg ist nicht *dieser*. ... Das ist eine Landestracht – aber nicht die meine. Wenn also Einer, quasi, sagt: ‚Nur die Treuherzigen kommen in den Himmel‘, so kann ich sagen: Nein, das ist meine Religion nicht. – Deshalb bin ich, wenn ich Religion von einem Treuherzigen lernen will scheinbar im Nachteil, aber doch wirklich in keinem Nachteil. ... Gegen den Strom schwimmen müssen ist kein Nachteil, wenn Schwimmen das Ziel ist.“ Man sollte vorsichtig damit sein, Wittgenstein mit diesem Zitat oder der oben genannten Gesprächsnotiz vorschnell auf eine pluralistische Position festzulegen. Immerhin geht es bei ihm nicht um einen Vergleich von Religionen, sondern um einen bestimmten Zug von Religiosität bzw. um deren Ausdrucksformen.

³ Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser Position K. v. STOSCH, Was sind religiöse Überzeugungen? In: H. JOAS (Hg.), Was sind religiöse Überzeugungen?, Frankfurt a.M. 2003, .103-146, hier 106-113.

religiöse Überzeugungen sind zumindest auch 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. Sie stellen Letztorientierungen dar, die im Handeln konkret werden und ohne Praxisbezug überhaupt nicht verstanden werden können. Deshalb wird es ihrer grammatischen Eigenart nicht gerecht, sie wie empirische Hypothesen verifizieren oder falsifizieren zu wollen oder sie hinsichtlich der Wahrheitsfrage auf ihren enzyklopädischen Bedeutungsgehalt reduzieren zu wollen.

Andererseits gilt aber auch, dass religiöse Sätze unaufgebbare kognitiv-propositionale Gehalte haben und deshalb auch auf der Ebene enzyklopädischer Sätze verortet werden müssen. Regulative und enzyklopädische Elemente sind zumindest bei den grundlegenden religiösen Überzeugungen der monotheistischen Weltreligionen unauflöslich miteinander verwoben und aufeinander verwiesen. Denn nur durch die regulativ-orientierende Rolle religiöser Glaubenssätze kann die Bedeutung der kognitiv-propositionalen Gehalte adäquat verstanden werden. Und nur wenn der kognitiv-propositionalen Gehalt als wahr geglaubt und eingesehen wird, können religiöse Überzeugungen ihre orientierende Kraft entfalten.

Ich gehe hier also von der Beobachtung aus, dass religiöse Glaubenssätze und Wahrheitsansprüche zumindest an einigen architektonisch entschiedenen Punkten auf der Ebene anzusiedeln sind oder mit der Ebene in einem wechselseitigen Verweisungszusammenhang stehen, die Wittgenstein durch den Ausdruck „Weltbild“ oder „Grammatik“ zu konturieren sucht⁴. Die Frage nach Wahrheit und Verbindlichkeit religiöser Glaubenssätze ist deswegen im Kontext der Spätphilosophie Wittgensteins zunächst einmal auch eine Frage nach der Wahrheitsfähigkeit von Weltbildsätzen. Erst wenn grundsätzlich geklärt ist, ob und inwiefern Elemente von Weltbildern als wahr bezeichnet werden können (2.), können wir überlegen, in welcher Weise religiösen Überzeugungen Wahrheit zugesprochen werden kann (3.) und ob dieser Wahrheitsanspruch mit der Forderung nach einer Anerkennung und Würdigung anderer Religionen in ihrer Andersheit vereinbart werden kann (4.).

2. Können Weltbildsätze wahr sein?

Auf den ersten Blick erscheinen alle Versuche, auf der Weltbildebene mit Begriffen wie ‚wahr‘ oder ‚richtig‘ zu operieren, als völlig aussichtslos. Denn die Pointe bei der Einführung des Weltbildbegriffs besteht bei Wittgenstein ja gerade darin, dass er mit diesem eine Instanz bezeichnen will, die all unseren Wahr/falsch-Unterscheidungen ermöglichend vorausliegt. Denn „mein Weltbild

⁴ Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser Position und zur Erläuterung des Grammatik- und Weltbildbegriffs K. v. STOSCH, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (ratio fidei; 7), 99-167.

habe ich nicht, weil ich mich von seiner Richtigkeit überzeugt habe; auch nicht, weil ich von seiner Richtigkeit überzeugt bin. Sondern es ist der überkommene Hintergrund, auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide“⁵.

Als dieser Hintergrund ist es der Grund allen Begründens und als solcher wahrheitsneutrale Basis, die nicht selbst noch einmal als ‚wahr‘ begründet werden kann⁶. Ohne diese Basis und die mit ihr gegebenen Regeln lässt sich nicht einmal sinnvollerweise über die Wahrheit eines ‚Sachverhaltes‘⁷ reden, da die Bedeutung und damit die Wahrheitsfähigkeit des Aussagens des Sachverhaltes noch gar nicht gegeben ist⁸. Erst die mit dem Weltbild bzw. der Grammatik gegebenen Regeln geben also dem Sprechen von der Wahrheit Bedeutung. Denn Bedeutung zeigt sich im Blick auf den Gebrauch von Zeichen in Sprachspielen. Dieser Gebrauch ist regelgeleitet, so dass die regulativen Grundlagen von Sprachspielen bzw. ihre grammatische Struktur Grundlage aller Ansprüche auf Wahrheit und Verständlichkeit sind⁹. Regulative bzw. grammatische Sätze sind damit der (im jeweiligen Sprachspiel ohne Statusänderung) unhintergehbare Grund von Bedeutungszuschreibungen und damit auch von Wahrheitsansprüchen. Gehören sie zu den grammatischen Strukturen unserer Weltbilder, so sind sie das „Lebenselement der Argumente“ (ÜG 105). Daraus scheint jedoch zu folgen, dass diese Regeln und grammatischen Strukturen selbst nicht sinnvoll-

⁵ L. WITTGENSTEIN, Über Gewißheit. Hrsg. v. G. E. M. ANSCOMBE u. G. H. V. WRIGHT. In: DERS., Werkausgabe Bd. 8. Neu durchges. v. J. SCHULTE, Frankfurt a.M. ⁵1992, 113-257 (im Folgenden zitiert als ÜG unter Angabe der jeweiligen Nummer), hier: Nr. 94; vgl. ÜG 108 sowie 162: „Ich habe ein Weltbild. Ist es wahr oder falsch? Es ist vor allem das Substrat alles meines Forschens und Behauptens.“

⁶ Vgl. ÜG 205: „Wenn das Wahre das Begründete ist, dann ist der Grund nicht *wahr*, noch falsch.“

⁷ Wenn ich hier das Wort ‚Sachverhalt‘ als Wahrheitsträger einsetze, will ich damit nicht Position in der entsprechenden Diskussion beziehen, sondern wähle einfach Wittgensteins eigenen Ausdruck aus dem *Tractatus* zur ersten Orientierung, da er intuitiv erst einmal wenig Schwierigkeiten bereitet. Vgl. zur Diskussion dieses Begriffs im Zusammenhang mit der Korrespondenztheorie der Wahrheit STOSCH (s. Anm. 4) 157-159.

⁸ „Es kann keine Diskussion darüber geben, ob diese Regeln oder andere die richtigen für das Wort ‚nicht‘ sind (d.h. ob sie seiner Bedeutung gemäß sind). Denn das Wort hat ohne diese Regeln noch keine Bedeutung, und wenn wir die Regeln ändern, so hat es nun eine andere Bedeutung (oder keine) und wir können dann ebensogut auch das Wort ändern.“ (L. WITTGENSTEIN, Philosophische Grammatik. Hrsg. v. R. RHEES = DERS., Werkausgabe Bd. 4, Frankfurt a.M. ⁵1993, 184 [im Folgenden abgekürzt als PG]; vgl. A. NILSSON, Das Spiel der Sprache. Wittgenstein, Lacan und Novalis zur Semantisierung von Wirklichkeit und Subjektivität in der Bewegung des Dialogs, Hamburg 1997, 184: „Wahrheit fußt auf Bedeutungsgenese. Bedeutungsgenese läßt sich aber nicht als wahr oder falsch erweisen, sondern nur als sprachliches Handeln festhalten.“)

⁹ „Hinter die Regeln kann man nicht dringen, weil es kein Dahinter gibt“ (PG 244). „Das Folgen nach der Regel ist am GRUNDE unseres Sprachspiels“ (L. WITTGENSTEIN, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Hrsg. v. G. E. M. ANSCOMBE/ R. RHEES/ G. H. V. WRIGHT = DERS., Werkausgabe Bd.6, Frankfurt a.M. ⁵1994, VI, 28 [im Folgenden abgekürzt als BGM]).

erweise als ‚wahr‘ bezeichnet werden können. Sie „sind – wie alle Regeln – nicht in der Dimension von Wahrheit und Falschheit beurteilbar, sie gelten oder sie gelten nicht“¹⁰.

Ist es aus Wittgensteins Sicht also sinnlos oder absurd, nach der Wahrheit eines Weltbildes zu fragen oder diese gar begründen zu wollen? Ist der Verzicht auf die Rede von der Wahrheit religiösen Glaubens also der Preis, den man zahlen müsste, wenn man den religiösen Glauben als Teil von Weltbildern verstehen wollte und dadurch die Möglichkeit der Wertschätzung religiöser Pluralität sicherstellen wollte?

Bei einem näheren Blick in Wittgensteins Überlegungen lässt sich zeigen, dass es zu kurz greifen würde, diese Fragen einfach mit ‚Ja‘ zu beantworten. Wie inzwischen schon mehrfach herausgearbeitet wurde¹¹, war Wittgenstein unter Umständen auch bereit, grammatische Sätze und damit zumindest Elemente von Weltbildern als ‚wahr‘ zu bezeichnen und hat dies auch getan¹². So gibt etwa H.

¹⁰ C. STEIN, Regeln und Übereinstimmung. Zu einer Kontroverse in der neueren Wittgenstein-Forschung, Pfaffenweiler 1994 (Reihe Philosophie; 17), 39; vgl. H. LAUTERBACH, Moore-Sätze, Regelfolgen und antiskeptische Strategien in Wittgensteins ‚Über Gewißheit‘. In: ThPh 66 (1991) 49-74, hier: 54 sowie W. LÜTTERFELDS, Jenseits von Cartesianismus und Skeptizismus? Wittgensteins Paradox kontingenter Gewißheit. In: ZPhF 47 (1993) 352-369, hier: 363: „Unsere Grammatik ist insofern nicht wahr oder falsch und schon gar nicht gewiß oder ungewiß, weil eben ihre paradigmatischen Regelsätze erst festlegen, was all dies heißen soll. ... Cartesianische Gewißheits-Sätze vom mooreschen Typ sind demnach keine a priori wahren (etwa synthetischen) oder thetischen Aussagen über uns und die Welt. Vielmehr bringen sie lediglich als praxeologische Sätze Hintergrundwissen unseres Lebens zum Ausdruck, das sich auf die Struktur unserer Lebensform und unseres Weltbildes bezieht sowie auf die Elemente unserer Sprachspiele.“ Erst diese so oft betonte Wahrheitsneutralität des Weltbildes bzw. der Grammatik (s. u.) scheint übrigens die Voraussetzung dafür zu sein, um bei Wittgenstein von einem Ansatz sprechen zu können, der sich jenseits der festgefahrenen Alternativen von Skeptizismus und Cartesianismus zu bewegen verspricht (vgl. W. LÜTTERFELDS, a.a.O., 354f.).

¹¹ Vgl. LÜTTERFELDS (s. Anm. 10) 364f.; H. R. FISCHER, Wahrheit, grammatischer Satz und Lebensform. Der epistemologische Aspekt in Wittgensteins Privatsprachenargumentation. In: Conceptus 16 (1982) 65-74, hier: 71f.; C. G. LUCKHARDT, Wittgenstein on paradigms and paradigm-cases. Problems with *On Certainty*. In: E. LEINFELLNER u. a. (Hg.), Wittgenstein und sein Einfluß auf die gegenwärtige Philosophie. Akten des 2. internationalen Wittgenstein-Symposiums 1977 in Kirchberg, Wien ²1980 (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft; 2), 379-384, hier: 379, 382.

¹² Diese Einsicht ändert allerdings nichts daran, daß die überwältigende Mehrheit der Sekundärliteratur uneingeschränkt daran festhält, daß Weltbilder nach Wittgenstein nicht als ‚wahr‘ bezeichnet werden dürfen, sondern als im oben explizierten Sinne wahrheitsneutral anzusehen sind; vgl. u. a. S. FAY, Zweifel und Gewißheit beim späten Wittgenstein. Eine Einführung, Frankfurt a. M. u. a. 1992, 37f.; W. LÜTTERFELDS, Ist die Wahrheit asymmetrisch? – Wittgensteins Wahrheitsneutralismus. In: R. HALLER/ J. BRANDL (Hg.), Wittgenstein – eine Neubewertung. 3 Bde. Akten des 14. Internationalen Wittgenstein-Symposiums 1989 in Kirchberg, Wien 1990 (Schriftenreihe der Wittgenstein-Gesellschaft; 19), Bd. 2, 174-186, hier: 174; DERS., Wittgensteins Weltbild-Glaube – ein vorrationales Fundament unserer Lebensform? In: J. GÁLVEZ/ R. BALDRICH (Hg.), Wittgenstein und der

R. Fischer in einem interessanten Rückbezug auf Wittgensteins Frühwerk gegen die landläufige Ablehnung der Rede von Wahrheit in diesem Bereich zu bedenken, dass Wittgenstein im *Tractatus* die Funktion der Tautologien so fasst (vgl. TLP 6.1, 6.11), dass sie sich gut in Analogie zu den grammatischen Sätzen lesen lassen. Die logisch-tautologischen Sätze des *Tractatus* sagten wie die grammatischen des Spätwerks zwar nichts, aber sie *zeigten* die grammatischen Eigenschaften unserer Sprache. Auch unter Verweis auf PG 129, das eine Identifizierung grammatischer Sätze mit Tautologien nahelege, plädiert Fischer deshalb dafür, die Einschätzung von TLP 4.464, dass die Wahrheit der Tautologie gewiss sei, auf die grammatischen Sätze anzuwenden und also auch für diese das Prädikat ‚wahr‘ zuzulassen¹³. So wie die logischen Sätze des *Tractatus* selbst weder zu rechtfertigen noch zu beweisen seien (vgl. TLP 6.1263f.), so sei auch die ebenso apriorische Wahrheit der grammatischen Sätze des mittleren und späten Wittgensteins nicht zu belegen; sie *zeige* sich vielmehr in der jeweiligen Lebensform. So kommt er zum Ergebnis: „Hier zeigt sich, dass für Wittgenstein die Wahrheit der grammatischen/ apriorischen Sätze als Ausdruck unserer Lebensform in unsere Sprachspiele hineinwirkt“¹⁴.

Dieser indirekte Aufweis der Tatsache, dass Wittgenstein in einer bestimmten, allerdings noch zu problematisierenden Hinsicht durchaus bereit war, Elemente von Weltbildern als ‚wahr‘ zu bezeichnen, lässt sich durch den Blick auf *Über Gewissheit* noch verstärken. In diesen Notizen gibt es nämlich einige Stellen, die ausdrücklich das Prädikat ‚wahr‘ auf Weltbilder bzw. unser Bezugssystem oder einzelne Sätze mit grundlegend-regulativer Bedeutung bzw. die mooreschen Sätze anwenden¹⁵. Wittgenstein schließt in *Über Gewissheit* also an einigen Stellen eine Bezeichnung von Weltbildern als ‚wahr‘ explizit aus, während er an anderen selbst (zum Teil indirekt) eine derartige Prädizierung (mindestens von einzelnen ihrer Elemente) vornimmt.

Wie ist dieser Befund zu erklären? Genügt es, Wittgensteins Konzept an dieser Stelle einfach als paradox zu bezeichnen¹⁶, oder kann man Wittgenstein hier des

Wiener Kreis, Cuenca 1998, 115-152, hier: 128; T. RENTSCH, Heidegger und Wittgenstein. Existential- und Sprachanalysen zu den Grundlagen philosophischer Anthropologie, Stuttgart 1985, 250; A. STROLL, Moore and Wittgenstein on certainty, New York-Oxford 1994, 138; P. WINCH, Versuchen zu verstehen. Übers. v. J. SCHULTE, Frankfurt a. M. 1992, 75. Wichtig zur Einordnung dieser Stellungnahmen ist allerdings, dass es bei ihnen in der Regel um Weltbilder als Ganze, nicht aber um einzelne Elemente der Weltbilder geht.

¹³ Vgl. FISCHER (s. Anm. 11) 71.

¹⁴ Ebd., 72.

¹⁵ Vgl. ÜG 100, 419, 423, 426, 466, 470, 532 sowie v. a. ÜG 83: „Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserem Bezugssystem.“ Oder ÜG 514f.: „Diese Aussage erschien mir als fundamental; wenn das falsch ist, was ist noch ‚wahr‘ und ‚falsch‘?! Wenn mein Name *nicht* L.W. ist, wie kann ich mich darauf verlassen, was unter ‚wahr‘ und ‚falsch‘ zu verstehen ist?“

¹⁶ Vgl. W. LÜTTERFELDS, Ist die Basis unserer Sprachspiele zwar wahrheitsneutral, aber dennoch epistemisch gewiß? Buchbesprechung zu M. KOBER, Gewißheit als Norm. In: Witt-

performativen Widerspruchs überführen¹⁷?

Man könnte einen solchen Widerspruch bei Wittgenstein in der Tat dann zu sehen geneigt sein, wenn man ihm eine strikt univoke Verwendung des Wahrheitsbegriffs unterstellte. Allerdings sollte man mit diesem Versuch nicht nur angesichts der Unabgeschlossenheit und Vorläufigkeit der wittgensteinschen Notizen in *Über Gewissheit* vorsichtig sein. Wittgenstein äußert nämlich auch an anderer Stelle wiederholt Misstrauen gegenüber einer Festlegung des Wahrheitsbegriffs auf einen einzigen Bedeutungskern¹⁸ und macht ausdrücklich klar, dass er den Wahrheitsbegriff nur in einem genau spezifizierten Sinne auf Elemente von Weltbildern anwenden möchte. So sagt er in ÜG 403:

„Vom Menschen, in Moores Sinne, zu sagen, er *wisse* etwas; was er sage sei also unbedingt die Wahrheit, scheint mir falsch. – Es ist die Wahrheit nur insofern, als es eine unwankende Grundlage seiner Sprachspiele ist.“

Ein Weltbildsatz wird von Wittgenstein also ausdrücklich nur in einem anderen, hier auch näher spezifizierten Sinne als ‚wahr‘ bezeichnet, als dies für Sachverhalte in Sprachspielen möglich ist. Insofern scheint es mir legitim, Wittgenstein nicht eine Paradoxie oder einen performativen Widerspruch vorzuwerfen, sondern einfach zwei verschiedene Verwendungen von ‚wahr‘ bei ihm zu unterscheiden. Ich schlage deshalb vor, folgende Redeweisen von Wahrheit bei Witt-

genstein-Studien 19-1-94, *1*.*2*; LÜTTERFELDS (1998/ s. Anm. 12) 126, 152; LÜTTERFELDS (1990/ s. Anm. 12) 186.

¹⁷ Vgl. LÜTTERFELDS (s. Anm. 10) 366: „Diesen Widerspruch könnte er nur vermeiden, wenn er den Basis-Sätzen seiner eigenen Aussagen jeden Theorie-Charakter abspräche, so daß ihre epistemische Neutralitätsfeststellung selber nur eine grammatische Festlegung wäre, die ihrerseits hinsichtlich Wahrheit und Gewißheit neutral wäre. Doch wie rechtfertigte Wittgenstein dann die kritische Funktion seiner Analysen gegenüber klassischen Gewißheitstheorien ...? Und verfiere dann nicht die Philosophie der Wahrheit und Gewißheit in eine bunte Fülle nebeneinander laufender Sprachspiele, ohne theoretische Möglichkeit, universelle Geltungsansprüche füreinander zu erheben ..., so daß es bestenfalls eine außertheoretische, strategische Praxis wäre, die innerhalb der Theorien-Konkurrenz Dominanz-Hierarchien herstellte?“

¹⁸ Vgl. L. WITTGENSTEIN, Vorlesungen 1930-1935. Cambridge 1930-32: Aus den Aufzeichnungen von J. KING und D. LEE hrsg. v. D. LEE. Cambridge 1932-1935: Aus den Aufzeichnungen von A. AMBROSE und M. MACDONALD hrsg. v. A. AMBROSE. Übers. v. J. SCHULTE, Frankfurt a.M. 1989, 95f.: „Es ist also Unsinn, *eine* Wahrheitstheorie finden zu wollen, denn offensichtlich verwenden wir das Wort im Alltag ganz klar und eindeutig in diesen verschiedenen Bedeutungen.“ Zur Kritik an den Absurditäten von Wahrheitstheorien vgl. auch P. HACKER, *Insight and illusion. Themes in the philosophy of Wittgenstein*. Reprint of the revised and corrected 1989 edition, Bristol 1997, 330 sowie L. GERBRACHT, *Wahrheit und kognitive Perspektive. Zur gleichberechtigten Vorrangstellung und zu den unterschiedlichen Anwendungsbereichen korrespondenztheoretischer und kohärenztheoretischer Wahrheitskonzeptionen*, Würzburg 1996 (Epistemata: Reihe Philosophie; 191), 9: „Das Verlangen, zu ergründen, was *schlechthin* ‚wahr‘, was ‚die Wahrheit‘ sei, gleicht dem Beharren auf der Frage, wieviel Uhr es *überhaupt* sei, d.h. *unabhängig von allen Kontexten*.“

genstein zu differenzieren:

- (1) zum einen eine sprachspiel- und weltbildimmanente bzw. -interne Form von Wahrheit (im Folgenden bezeichnet als Wahrheit_i). Diese Form von Wahrheit lässt sich jeweils problemlos anhand der in dem jeweiligen Weltbild bzw. in den jeweiligen Sprachspielen gültigen Regeln und Kriterien bestimmen und zumindest im Sinne einer schwachen Korrespondenztheorie der Wahrheit festhalten. Diese Form von Wahrheit lässt sich jeweils problemlos anhand der in dem jeweiligen Weltbild bzw. in den jeweiligen Sprachspielen gültigen Regeln und Kriterien bestimmen. Sie wird ausgedrückt durch sachhaltige bzw. enzyklopädische Sätze, die in ihrer Wahrheitsfähigkeit und Verständlichkeit von der sie regelnden Grammatik abhängig sind.
- (2) Zum anderen scheint Wittgenstein u. U. aber auch bereit zu sein, die Rede von Wahrheit für die Regeln und Kriterien selbst, also für Elemente der Weltbilder selbst, für sinnvoll zu erachten (in Zukunft kurz: Wahrheit_w)¹⁹. Wahrheit_w kann insofern Wahrheit genannt werden, als es die Bedingung der Möglichkeit und „unwankende Grundlage“ der Wahrheit_i darstellt. Während Wahrheit_i Geltung innerhalb eines Sprachspiels und Weltbildes bezeichnet, drückt die Rede von Wahrheit_w die Geltung von Teilen des Weltbildes selbst aus. Während Wahrheit_i sich in Sprachspielen bestimmen und sagen lässt, zeigt sich Wahrheit_w im Tun.

Der Grund dafür, dass Auseinandersetzungen zwischen Religionen oft gewaltsame Formen annehmen, könnte in diesem Zusammenhang darin gesehen werden, dass es konstitutiv zum Selbstverständnis religiöser Menschen gehört, nicht nur eine weltbildinterne, sondern auch eine weltbildexterne Wahrheit zu behaupten. Auf Wittgensteins Überlegungen angewandt bedeutet das, dass nicht nur Wahrheit_i, sondern auch Wahrheit_w beansprucht wird, zugleich aber keine weltbild- und sprachspielinternen Mittel bereit zu stehen scheinen, den Streit zwischen unterschiedlichen Wahrheitsansprüchen auf dieser Ebene mit rationalen Mitteln zu schlichten. Die Folge ist häufig, dass – wie Wittgenstein zu Recht feststellt – der Andere zu einem Narren und Ketzer erklärt wird (ÜG 611).

Eine genauere Reflexion auf den Status der religiösen Elemente unserer Weltbilder scheint mir dazu geeignet zu sein, um die an dieser Stelle oft entstehende Spirale von Gewalt und Abwertung des Anderen zu durchbrechen. Entgegen dem ersten Anschein ist es nämlich durchaus möglich, die Wahrheit_w religiöser

¹⁹ In diesem Sinne spricht Wittgenstein etwa von mathematischen Wahrheiten (vgl. L. WITTGENSTEIN, Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie Bd. 2. Bemerkungen 1-737. Hrsg. v. G. H. v. WRIGHT u. H. NYMAN. In: DERS., Werkausgabe Bd. 7. Neu durchges. v. J. SCHULTE, Frankfurt a. M. 1994, 217-339, hier: Nr. 711; BGM IV, 27) oder der Wahrheit der mooreschen Sätze (vgl. ÜG 100 sowie nochmals ÜG 83 und 515). Man könnte diese Form der Wahrheit auch als transzendente Wahrheit bezeichnen, insofern hier „Beschreibungen der Bedingungen der Möglichkeit eines Sprachspiels“ in den Blick kommen (K. WUCHTERL, Struktur und Sprachspiel bei Wittgenstein, Frankfurt a. M. 1969, 142).

Ansprüche inferentiell, rekursiv, werbend oder sprachspielpraxeologisch zu begründen und damit einer weltbildübergreifenden rationalen Erörterung zugänglich zu machen. Der Schlüssel für einen Wandel an dieser Stelle ist die Einsicht in die besondere Eigenart religiöser Wahrheitsansprüche, die ich im Folgenden als Einsicht in ihre doppelte Kontingenz ausbuchstabieren möchte.

3. Zur doppelten Kontingenz religiöser Wahrheitsansprüche

Die Besonderheit religiöser Überzeugungen scheint mir darin zu bestehen, dass sie alle Eigenarten weltbildkonstitutiver, regulativer Überzeugungen haben können, ohne deshalb an deren interner Unbezweifelbarkeit teilhaben zu müssen. Natürlich sind in der Perspektive des späten Wittgenstein alle in Geltung befindlichen regulativen Sätze hinsichtlich ihres semantischen Gehaltes faktisch bezweifelbar und insofern kontingent. Aber bei fraglos 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 einem enzyklopädischen Satz. 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 – so meine im Folgenden zu explizierende Beobachtung – kann bei religiösen Überzeugungen der Zweifel auch weltbildintern faktisch immer einen Angriffspunkt finden. Dadurch ist es möglich, religiöse Elemente von Weltbildern hinsichtlich ihrer Bedeutung und Geltung zu hinterfragen, ohne sie deshalb in enzyklopädische Sätze umwandeln zu müssen.

Das klassische Beispiel für diese Möglichkeit liegt in meinen Augen im Gebet. 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 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.“²⁰ Wenn aber das Gebet gerade nicht die Aufhebung des Zweifels grundlegender religiöser Überzeugungen ist, sondern diese zu artikulieren hilft, ohne deshalb

²⁰ J. WERBICK, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001 (Religion - Geschichte - Gesellschaft; 20), 32.

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 Zweifelsmöglichkeit aufzuheben.

Die 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 alternative Betrachtungsweise in Sicht, die von uns ernst genommen wird. So ist die Konfrontation mit einem König, der in dem Glauben erzogen wurde, dass die Welt erst seit seiner Geburt existiert, zwar sicher ebenso möglich (ÜG 92) wie eine Konfrontation mit einem Mondtouristenstamm (ÜG 106, 108). Und sicher ist es möglich, dass uns irgendwann die Argumente ausgehen, und dass wir nach jahrelanger Kerkerhaft im Land des Königs 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 religiösen 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. Aber ist ein Zweifel an dieser Konzeption 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.) D. h., 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 aufrecht erhalten 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 Wittgenstein 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, gründet in Wittgensteins Perspektive 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, ist es also, die den hier gesuchten Schlusspunkt des Zweifels in unseren Weltbildern markiert.

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 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. Kenny²¹ 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, 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

²¹ Vgl. A. KENNY, What is faith? Essays in the philosophy of religion, Oxford 1992, 35.

Bereich des Religiösen Wahlmöglichkeiten gibt²².

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 Zweifelsmöglichkeit 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. 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 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 ich wüsste nicht, aus welchen begrifflichen Gründen eine Realisierung eines solchen Anerkennungsverhältnisses unmöglich sein sollte. Auch die m. E. berechtigte Frage danach, 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“²³, scheint nichts an der begrifflichen Möglichkeit zu ändern, ein unbedingtes Anerkennungsverhältnis einem anderen Menschen gegen-

²² Vgl. G. GUTTING, Religious belief and religious skepticism, Notre Dame/ Ind. 1983, 77f.

²³ J. WERBICK, Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie, Freiburg-Basel-Wien 2000, 127.

über zu realisieren.

Anders stellt sich die Lage allerdings dar, wenn man der im Anschluss an H. Krings entwickelten Freiheitsanalyse von T. Pröpper folgt²⁴. 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“²⁵. 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 nimmt, bleibt es dabei, dass das Unbedingtheitsmoment der Anerkennung auch einem noch so sehr geliebten Menschen gegenüber nur symbolisch realisiert werden kann²⁶. 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 ist²⁷, 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

²⁴ Vgl. T. PRÖPPER, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie. 2., wesentlich erw. Aufl., München 1988, 182-194.

²⁵ Ebd. 184.

²⁶ Vgl. ebd. 186-189.

²⁷ Vgl. beispielsweise K.-H. MENKE, Der Gott, der jetzt schon Zukunft schenkt. Plädoyer für eine christologische Theodizee. In: H. WAGNER (Hg.), Mit Gott streiten. Neue Zugänge zum Theodizee-Problem, Freiburg-Basel-Wien 1998 (QD 169), 90-130, hier: 107.

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 unhinterfragbare Wirklichkeit im Weltbild eines Menschen, wenn er jeden Menschen so in seiner Andersheit anerkennt, dass diese Andersheit mit jeder anderen Andersheit zu einer Einheit in Verschiedenheit versöhnt werden kann. 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 zutraut 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 geraten²⁸, 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 stiften²⁹. 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 ihm 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 des Christentums regulativ so instantiiert ist, dass, wie bei grammatischen Überzeugungen, jeder Zweifel an ihm als Verrücktheit oder leerer *paper doubt* anzusehen ist.

²⁸ Genau diese Gewähr versucht die Bildkonzeption des späten Fichte zu bieten, die Verweyen deshalb bei seiner Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns zugrundelegt (vgl. H. VERWEYEN, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie, Regensburg³2000, 154ff.).

²⁹ Vgl. G. GRESHAKE, Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1997, 337; MENKE, (s. Anm. 27) 107; DERS., Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche, Regensburg 1999, 125f.

Eine Begründung des Glaubens durch dessen Deduktion aus grundlegenden regulativen Sätzen wird zudem generell auch noch dadurch erschwert, dass eingefleischte Handlungsweisen, selbst dann wenn sie als Ausdruck eines grundlegenden Glaubenssatzes gewürdigt werden könnten – was mir allerdings, wie eben deutlich geworden sein sollte, im strengen Sinne nur für den Gottmenschen möglich zu sein scheint –, auch anderen Interpretationen zugänglich wären. So könnten als sinnvoll und identitätsstiftend erfahrene, eingefleischte Handlungsweisen universaler Solidarität nicht nur im Glauben an Gott gründen, sondern sie könnten z. B. auch die grammatischen Grundlagen atheistischer 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, scheitert 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 unbezweifelbar in Geltung befindliche 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-

propositionalem Gehalt umformen³⁰. Im ersten Fall würde die regulativ-orientierende Dimension religiöser Überzeugungen zur epistemischen Fundierung verwendet und hinsichtlich der Wahrheitsfrage die Wahrheit_w der jeweiligen religiösen Sätze verhandelt. Im zweiten Fall wäre die kognitiv-propositionale Dimension die epistemisch basale und als wahr_i auszuweisende. Während die Bedeutung der Wahrheit_i dabei zumindest in der Regel durch eine (schwache) Korrespondenzbeziehung beschrieben werden kann und jeweils genaue (weltbildinterne) Kriterien für die Berechtigung ihrer Prädizierung angebar sind, lässt sich eine durch eine Korrespondenzbeziehung ausgesagte Wahrheit_w bzw. lassen sich Elemente aus dieser nur dann sinnvollerweise sagen und begründen, wenn sie in die Wahrheit_i überführt werden. Allerdings hängt ihre Wahrheit im absoluten Sinne natürlich nicht von dieser Überführbarkeit ab³¹. Deshalb kann es sinnvoll sein, anhand bestimmter Kriterien – und dabei spielen u. a. Kohärenz, Evidenz, Konsens und Pragmatik eine Rolle – die Berechtigung der Behauptung einer Wahrheit_w zu zeigen, ohne ihre Wahrheit deshalb im korrespondenztheoretischen Sinne explizieren zu können.

Unabhängig davon, wie man die Erfolgsaussichten solcher Begründungen einschätzt, müsste man bei den einzelnen Elementen eines Weltbildes also unterscheiden zwischen a) bloß subjektiv-psychologischen Gewissheiten; b) intersubjektiv-apriorisch scheinenden Gewissheiten, die jeweils durch ihre Begründung zu c) epistemischen bzw. objektiven Gewissheiten und dann als wahr_w gekennzeichnet werden können³². Löst sich – in Wittgensteins Metapher gesprochen – im Rahmen dieses Begründungsunternehmens der zu diskutierende Weltbildsatz

³⁰ Vgl. zur genaueren Klassifizierung und Durchführung derartiger Strategien STOSCH (s. Anm. 4) 310-320.

³¹ Wittgenstein leugnet keineswegs die Möglichkeit objektiver bzw. absoluter Wahrheit. Es ist in seinen Augen lediglich sinnlos, sie unabhängig von der Wahrheit für mich aufweisen zu wollen; vgl. L. WITTGENSTEIN, *Letzte Schriften über die Philosophie der Psychologie. Vorstudien zum zweiten Teil der philosophischen Untersuchungen*. Hrsg. v. G. H. VON WRIGHT u. H. NYMAN. In: DERS., *Werkausgabe Bd.7*. Neu durchges. v. J. SCHULTE, Frankfurt a. M. 1994, 347-477, hier Nr. 934: „Die mathematische Wahrheit ist doch unabhängig davon, ob Menschen sie erkennen oder nicht!“ – Gewiß: ‚Die Menschen glauben, daß $2 \times 2 = 4$ ist‘ und ‚ $2 \times 2 = 4$ ‘ haben nicht den gleichen Sinn. Dieser ist ein mathematischer Satz, jener, wenn er überhaupt einen Sinn hat, kann etwa heißen, daß die Menschen auf den mathematischen Satz gekommen sind. ... – Aber was würde nun *das* heißen: ‚Wenn auch alle Menschen glaubten, 2×2 sei 5, so wäre es doch 4!‘? – Wie sähe denn das aus, wenn alle Menschen dies glaubten? Nun, ich könnte mir nur vorstellen, es wäre ein anderer Kalkül. Wäre es *falsch*? Ist eine Königskrönung *falsch*? Höchstens nutzlos. Und vielleicht auch das nicht.“

³² Diese Prädizierung als wahr_w kommt nur für derartige epistemische bzw. objektive Gewissheiten in Frage. Denn ein einzelner oder eine Gruppe kann sich beispielsweise absolut sicher sein, vom Geheimdienst verfolgt zu werden oder von Gott auserwählt zu sein, ohne daß diese Gewißheit mittels der oben genannten Begründungsstrategien erhärtet werden könnte. „There are those who are as certain as they are of anything that the earth is a flat, that sex is vile, that the CIA is stalking them; and we rightly see their beliefs as foolish, fanatical, or neurotic“ (GUTTING [s. Anm. 22] 28).

aus dem Flussbett oder wird er einfach methodisch als enzyklopädischer Satz behandelt, so ist es auch möglich, ihn d) als wahr_i auszuweisen und ihm damit auch Wahrheit im Sinne einer schwachen Version der Korrespondenztheorie der Wahrheit zuzusprechen. Gerade dann kommt ihm aber keine Gewissheit im Sinne der Weltbilsätze mehr zu. Insofern ist bei Wittgenstein die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Gewissheit³³ bzw. die genaue Angabe dessen, was man unter diesen Begriffen genau meint, von größter Wichtigkeit.

Blickt man zurück auf die oben genannten Strategien zur Begründung von Weltbildern, so wird deutlich, dass bei Anwendung der verschiedenen Strategien genau überlegt werden muss, ob der durch sie begründete Geltungsanspruch noch im Sinne epistemischer Gewissheit als wahr_w bezeichnet werden kann oder schon als verflüssigter Bestandteil unserer Sprachspiele als wahr_i ausgewiesen wurde. Dabei kann sich der Status der jeweils zu begründenden Sätze von Sprachspiel zu Sprachspiel verändern, so dass es den Gebrauch der Sprache nur vernebeln würde, wenn hier noch weitere Kategorisierungen vorgenommen würden. Es ist aber schon deshalb erforderlich, die oben genannten vier Wahrheits- bzw. Gewissheitsstufen im Blick zu behalten, weil eine oberflächengrammatisch identische religiöse Überzeugung auf unterschiedlichen epistemischen Stufen auch unterschiedliche semantische Gehalte haben kann.

Denn die im Sinne von a) subjektive Gewissheit einer Gotteserfahrung kann beispielsweise durch die Konfrontation mit b) den Deutungsschablonen meiner religiösen Gemeinschaft zu einem Bestandteil meiner intersubjektiv geteilten religiösen Identität werden, ohne in ihrem regulativen Status beeinträchtigt zu werden. Der regulative Status bleibt aber auch dann unbeeinträchtigt, wenn die Objektivität und Wahrheit_w der Erfahrung in Auseinandersetzung mit anderen religiösen und areligiösen Weltbildern etwa durch ihre transzendental-rekursive Absicherung gelingen sollte. Gleichzeitig erfolgt aber bereits ohne Änderung des regulativen Status‘ von Stufe zu Stufe eine u. U. erhebliche Modifizierung der Bedeutung des Glaubenssatzes. Diese Bedeutungsänderung wird dann radikalisiert, wenn weltbildintern eine kognitiv-propositionale Explikation des ursprünglich regulativ verankerten Gehaltes der religiösen Überzeugung versucht wird³⁴.

³³ Zur Wichtigkeit der Trennung von Wahrheit und Gewissheit bei Wittgenstein vgl. auch D. HIGH, On thinking more crazily than philosophers. Wittgenstein, knowledge and religious beliefs. In: IJPR 19 (1986) 161-175, hier: 164; F. GATTULLO, Wittgenstein on certainties. In: HALLER/ BRANDL (s. Anm. 12) Bd.3, 260-263, hier: 260; zur Wichtigkeit dieser Trennung gerade aus theologischer Sicht vgl. A. KREINER, Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie, Freiburg-Basel-Wien 1992, 576.

³⁴ Beispiel: Als eine der wichtigsten religiösen Gewissheiten sieht Wittgenstein das Gefühl grundlegender Sorglosigkeit und Sicherheit in dem Sinne an, dass ich im Letzten behütet bin. Ein Kind, das im Sinne dieses Urvertrauens erzogen wird (a), wird in einer intakten religiösen Gemeinschaft diese Sorglosigkeit als selbstverständliches Grundgefühl mit anderen teilen können und im Heranwachsen immer präziser zu artikulieren lernen (b), ohne dadurch schon einen begründeten Wahrheitsanspruch erheben zu können. Erst herausge-

4. Anstiftung zum Dialog über Weltbildgrenzen hinweg

Nach allem bisher Gesagten sollte klar sein, dass ich mein Weltbild als Ganzes nicht sinnvollerweise auf seine Wahrheit hin befragen kann, eine solche Vorgehensweise für jedes einzelne Element in ihm aber logisch möglich ist. Allerdings ist eine methodische Außerkraftsetzung einzelner Elemente eines in Geltung befindlichen Weltbildes nur dann möglich, wenn uns diese Elemente als solche bewusst sind und ihre Bezweiflungsmöglichkeit irgendwie einsichtig gemacht werden kann. Dies ist aber häufig nicht der Fall, weil unser Weltbild oft unreflektiert unsere Handlungen regelt und einzelne Elemente nicht aus ihm herauslösbar zu sein scheinen. Wir folgen den Regeln eben meistens blind (vgl. PU 219).

Deshalb ist um der Begründbarkeit und Verstehbarkeit des Eigenen willen die Konfrontation mit dem Fremden erforderlich. Ja, die Wahrheit des eigenen Weltbild-Glaubens lässt sich nur dank der Konfrontation mit dem Anderen sagen, weil nur durch die so ermöglichte Bewusstwerdung und ggf. Bezweifelbarkeit von Elementen des eigenen Weltbildes die Behauptung von deren Wahrheit_w oder Wahrheit_i begründet werden kann. Je nach Art der Befragung meines Weltbild-Glaubens ändert sich dabei aber auch der semantische Gehalt meiner Explikationen. Deshalb lässt sich vor der Befragung niemals definitiv festlegen, welche Bedeutung ich mir in der Auseinandersetzung mit dem Anderen neu erhandeln werde und welche Unterschiede in unseren Weltbildern also wohltuend und bereichernd sind und welche mein entschiedenes Nein zum Anderen verlangen.

Eine vollständige Begründung des Weltbildes ist von vorneherein ein sinnloses Unterfangen, da sich Vollständigkeit angesichts der Unbewusstheit vieler Elemente des Weltbildes selbst bei noch so gewissenhafter Selbstprüfung und Diskursbereitschaft nicht kriterial ausweisen ließe. Zudem lassen sich die einzelnen Elemente ja auch nicht in einer schlechthin neutralen Grammatik, sondern nur auf der Grundlage von je neuen ‚Übereinstimmungen in den Urteilen‘ (PU 242) einer Prüfung unterziehen. Wir müssen also einräumen, dass „unsere Wahrheits- und Geltungsansprüche inmitten vieldeutiger (ambiger), opaker, materieller und endlich-diskursiver, für uns nicht gänzlich erkennbarer Verstehenssituationen“³⁵

fordert durch die Zweifel von Menschen, die dieses Grundgefühl nicht nachvollziehen können, wird es Begründungsleistungen zu vollbringen suchen, die entweder die orientierende und lebensregulierende Kraft dieses Grundgefühls für den anderen verständlich und (epistemisch wie existentiell) attraktiv zu machen versucht (c) oder die Geborgenheit des Menschen in Gott unabhängig von diesem Gefühl auf kognitiv-propositionaler Ebene zu begründen sucht (d). Es liegt auf der Hand, dass dabei jeweils wichtige Änderungen in der Bedeutung des zu explizierenden Satzes vorgenommen werden.

³⁵ T. RENTSCH, Praktische Gewißheit – jenseits von Dogmatismus und Relativismus. Bemerkungen zu Negativität und Autonomie der Sprache bei Wittgenstein. In: H. J. SCHNEIDER/M. KROß (Hg.), Mit Sprache spielen. Die Ordnungen und das Offene nach Wittgenstein, Berlin 1999, 137-147, hier: 144.

erhoben werden, und darüber hinaus zugeben, dass die Basis der so erhobenen Wahrheitsansprüche in temporären, transzendental nicht gesicherten Übereinstimmungen im Handeln liegt.

Wenn Wittgensteins Beobachtung, dass religiöse Überzeugungen auf der Weltbildebene anzusiedeln oder zumindest unlösbar mit ihr verwoben sind, richtig ist, ist damit klar, dass die Wahrheitsansprüche der Religionen in ihrer Bedeutung nicht ein für alle Mal feststehen, sondern mikrologisch verständlich gemacht und begründet werden müssen. Damit ergeben sich Spielräume für die Wertschätzung von Pluralität, ohne den eigenen Wahrheitsanspruch aufzugeben oder den Pluralismus als Weltanschauung festzuschreiben. Denn nur in der mikrologischen Erhandlung der Bedeutung des eigenen Weltbild-Glaubens im Dialog mit dem Anderen kann ich die Wahrheit des Eigenen verstehen und die Verschiedenheit des Anderen würdigen.

Stimmt es nämlich, dass die grundlegenden Glaubenssätze der Autointerpretation des Anderen genauso regulativen Charakter haben wie die eigenen, dann verstehe ich die semantischen Gehalte solcher Glaubenssätze erst dann, wenn ich sehe, wie sie regulativ ins Leben eingreifen. Da bei Sätzen über das Unbedingte eine unhinterfragbare Instantiierung auf regulativer Ebene unmöglich ist, muss man dabei selbst im Blick auf den eigenen Glauben sagen: Ich verstehe meinen Glauben nur in dem Maße, in dem ich ihn mir erhandle, d. h. in dem ich mein Leben von ihm regeln lasse. Denn ich verstehe regulative Sätze nur in dem Maße, in dem ich sehe, wie sie Lebenspraxis und Sprechen und deren ursprüngliches Verwobensein miteinander im Sprachspiel bestimmen³⁶.

Oder auf fremde Religionen angewandt: Ich verstehe die Bedeutung auf regulativer Ebene angesiedelter religiöser Sätze erst, wenn ich deren sprachspielpraxeologische Verwurzelung bzw. ggf. korrelative Plausibilisierungen deren regulativer Geltung im fremden Weltbild nachvollziehen kann.

Zwar können solche Bemühungen dazu führen, dass ich meine, am Widerspruch zu den regulativen Sätzen des Anderen festhalten zu müssen³⁷. Aber sie können

³⁶ Vgl. STOSCH (s. Anm. 4) 49-62, 222-241, 268-277.

³⁷ Das Verstehen (auch auf der regulativen Ebene angesetzt) religiöser Sätze ist nicht identisch mit deren Anerkennung (gegen R. PANIKKAR, *Der neue religiöse Weg. Im Dialog der Religionen leben*, München 1990, 61f). Es gibt auch das ‚Nein‘ zum Anspruch des Anderen, das „um der Bestimmtheit und Verbindlichkeit unseres Ja (zum eigenen Bekenntnis; Vf.) willen unumgänglich“ wird (J. WERBICK, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Düsseldorf 1992, 103). Allerdings kann man aus wittgensteinscher Sicht Werbick nur beipflichten, wenn er ebd. vor einem vorschnellen ‚Nein‘ warnt: „Mein ‚Ja‘ versucht hier erst einmal ohne das ‚Nein‘ auszukommen, weil ich nicht sicher weiß, daß das Nein um des Ja willen nötig ist; weil ich noch für möglich halten darf, daß das vom anderen geltend Gemachte der von mir bejahten Wahrheit nicht in letzter Instanz widerspricht.“ Werbick plädiert deshalb für eine „Unentschiedenheit in der Ablehnung der anderen Wege, *solange* nicht unausweichlich feststeht, daß ein kontradiktorischer Widerspruch vorliegt, der das ‚Nein‘ zum anderen Weg um des ‚Ja‘ zum eigenen willen erzwingt“ (ebd. 108) – ein Plädoyer, das eine Theologie nach Wittgenstein noch durch die

auch dazu beitragen, dass ich mir vorher verborgene Familienähnlichkeiten zwischen der Regel des Anderen und der eigenen zu entdecken beginne und so merke, dass ich die Andere in ihrer Andersheit wertschätzen kann, ohne ihr die Berechtigung ihrer Autointerpretation abzusprechen, da sich die vordergründigen Widersprüche zwischen Auto- und Heterointerpretation vor dem Hintergrund deren Verankerung in unserer (Sprachspiel-)Praxis als wohlthuende Verschiedenheit erweisen kann.

Solche Feststellungen des Widerspruchs oder der Konvergenz von Auto- und Heterointerpretation (oder auch zwischen verschiedenen Autointerpretationen) auf regulativer Ebene lassen sich natürlich nur im Dialog ermitteln und bleiben stets auf diesen verwiesen³⁸. Insofern braucht eine wittgensteinsche Herangehensweise den Dialog der Religionen und Weltbilder in doppelter Hinsicht: Zum einen um den Anderen in seiner Andersheit allererst zu verstehen; denn nur intern im Mitspielen der Sprachspiele des Anderen kann ich verstehen, welche Regeln bei ihm in Geltung sind und wie sie sich lebenspraktisch auswirken. Konvergenz und Divergenz zwischen seinen und meinen Regeln kann sich mir nur über die internen Regeldeutungen des Anderen erschließen. So kann ich mich schließlich gezwungen sehen, meine Heterointerpretationen so zu überdenken, dass sie auf grammatischer Ebene nicht mehr den Autointerpretationen des Anderen widersprechen müssen. Und es kann sich herausstellen, dass meine Regeln gar nicht so verschieden von den fremden Regeln sind, wie man angesichts ihrer äußeren Form vermuten könnte.

Zum anderen kann es aber auch zu einer neuen Autointerpretation von mir selbst kommen³⁹. Da meine grundlegenden Glaubenssätze in ihrer regulativen Kraft

Einsicht in die Schwierigkeit verstärken kann, die regulativ gefassten Glaubenssätze des Anderen überhaupt zu verstehen und einen kontradiktorischen Widerspruch als solchen zu erkennen. Denn oft erscheint uns der semantische Gehalt des Anspruchs des Anderen nur deshalb als Widerspruch, weil wir dessen auf regulativer Ebene angesiedelte Bedeutung nicht verstehen.

³⁸ Vgl. die ähnliche auch auf den Dialog zielende Überlegung bei J. WERBICK, Heil durch Jesus Christus allein? Die ‚Pluralistische Theologie‘ und ihr Plädoyer für einen Pluralismus der Heilswege. In: DERS./ M. v. BRÜCK (Hg.), Der einzige Weg zum Heil? Die Herausforderung des christlichen Absolutheitsanspruchs durch pluralistische Religionstheologien, Freiburg-Basel-Wien 1993 (QD 143), 11-61, hier: 43: „Dieses fragende Sich-Herantasten an das Verbindende und an das möglicherweise Trennende wird im konkreten Vollzug die Frage, ob die vom Dialogpartner geltend gemachte Wahrheit dem Logos Jesus Christus in letzter Instanz entspricht oder widerspricht, häufig offen lassen und weiterer Prüfung überlassen können.“

³⁹ Diesen Aspekt übersieht H.-P. Großhans in seiner Wittgensteinrezeption. Ganz davon abgesehen, dass er eine Artikulation des Eigenen im Fremden beim christlichen Glauben offenbar für unmöglich hält, leidet seine Wittgensteinrezeption wegen dieser Aspektblindheit darunter, dass auch die Bedeutung der Artikulation des Fremden im Eigenen im Hinblick auf den interreligiösen Dialog unterbestimmt bleibt; vgl. H.-P. GROßHANS, Theologischer Realismus. Ein sprachphilosophischer Beitrag zu einer theologischen Sprachlehre, Tübingen 1996 (Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie; 34), 264: „Denn für den

begründungspflichtig sind und immer neu auf dem Spiel stehen⁴⁰, kann ich durch den Kontakt mit dem Fremden, das mich oft erst auf eigene (sonst blind befolgte) Regeln aufmerksam macht, zu einer neuen Deutung der von mir befolgten Regeln kommen. Erst das Fremde erschließt mir auf diese Weise die Kenntnis und ein angemesseneres Verstehen des Eigenen⁴¹. Und der Kontakt mit dem Fremden kann es möglich machen, dass die Fremdartigkeit des Fremden gar nicht dem Eigenen widersprechen muss, auch ohne dass ich das Fremde durch das Eigene heimholend vereinnahme⁴².

Klar ist aus einer wittgensteinschen Perspektive aber auch, dass interreligiöser Dialog nur begrenzt stellvertretend geführt werden kann. Wenn es stimmt, dass Weltbilder individuell verschieden sind⁴³ und wenn auch Glaubensüberzeugungen an dieser Individualität schon dadurch Anteil haben, dass all unsere religiösen und nichtreligiösen regulativen Sätze ein Nest bilden, das wir in seiner Gesamtheit bedenken, wenn wir die Bedeutung unserer Weltbilder verstehen und ihre Geltung verteidigen wollen, dann ist klar, dass interreligiöser Dialog Auftrag an jeden einzelnen Menschen einer Religions- und Weltanschauungsgemeinschaft ist.

Es lässt sich auf diese Weise auch verständlich machen, warum die Fremdheit zwischen einzelnen Personen innerhalb einer vordergründig dasselbe behauptenden Glaubensgemeinschaft oft größer ist als zwischen sich vordergründig

christlichen Glauben gibt es keine andere Sprache als die eigene, in der die Wahrheit und der Sachgehalt der Sprachen der anderen Religionen festgestellt werden könnte. Gottes Wirklichkeit ist für den christlichen Glauben mit dem identisch, was in der Sprache des christlichen Glaubens von Gott ausgesagt wird (!). Die Möglichkeit, daß andere Religionen von demselben Gott wie der christliche Glaube – wenn auch anders – sprechen, ist von einem neutralen Standpunkt aus nicht zu überprüfen, sondern nur in der Sprache des christlichen Glaubens.“ Zur Kritik an der Wittgenstein-Rezeption von Großhans vgl. K. v. STOSCH, „Wittgensteinnaissance“ in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod. In: ThRv 97 (2001) 465-482, hier: 474-476.

⁴⁰ Vgl. K. v. STOSCH, Sind religiöse Glaubenssätze begründbar? Anmerkungen zum Verhältnis von Glaube und Vernunft nach Wittgenstein. In: B. BROGAARD (Hg.), *Rationality and irrationality*. Vol. 2, Kirchberg 2000 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; VIII [2]), 153-158.

⁴¹ Insofern ist der Dialog nach Wittgenstein ein Wagnis bzw. das „Experiment einer gemeinsamen Verständigung ..., ohne daß wir dabei von vorneherein sagen könnten, wie weit wir letztlich vor uns selbst (nicht nur vor den anderen) bestehen werden“ (H. ZIRKER, *Wegleitung Gottes oder Erlösung durch Christus. Zum Heilsverständnis und Geltungsanspruch von Christentum und Islam*. In: WERBICK/ BRÜCK (Hg.), s. Anm. 38, 107-143, hier: 140, der sich allerdings nicht auf Wittgenstein bezieht).

⁴² In diesem Zusammenhang kann die Verwendung des Familienähnlichkeitsbegriffs zur Kennzeichnung von (neu entdeckten) Gemeinsamkeiten des Eigenen mit dem Fremden in Erinnerung rufen, dass mir die Verwandtschaft der eigenen Konzeption mit der fremden mitunter erst über ein Vergleichsobjekt aufgeht. Manchmal hilft eben erst die Konfrontation mit einem Dritten oder Vierten die Ähnlichkeit zum Anderen zu entdecken. Zum Familienähnlichkeitsbegriff vgl. STOSCH (s. Anm. 4) 38-43.

⁴³ Vgl. zur Begründung und zur näheren Bestimmung des Weltbildbegriffs ebd. 107-112.

sehr stark unterscheidenden Glaubensgemeinschaften. Für die Bedeutung religiöser Glaubenssätze ist eben oft nicht so sehr die (trotzdem vorhandene) kognitiv-propositionale Dimension entscheidend. Denn letztlich kann die Bedeutung der grundlegenden religiösen Glaubenssätze nur im Blick auf die Praxis ermittelt werden⁴⁴, die aber als immer schon gedeutete Praxis im Dialog auf die ihr zugrundeliegenden Regeln zu befragen ist. Bei dieser Befragung sind wegen der grundsätzlichen Unmöglichkeit der unbezweifelbaren Instantiiertheit von Sätzen über Gott auf der regulativen Ebene immer neue, auf konkrete Situationen Bezug nehmende Begründungs- und Korrelationsversuche erforderlich⁴⁵. Dabei können sich verborgene Familienähnlichkeiten, aber auch erschreckende Unterschiede ebenso zeigen wie Bedeutungsverschiebungen beim Eigenen stattfinden können, die alle Ähnlichkeiten und Unterschiede in einem neuen Licht erscheinen lassen.

Eine Entscheidung über die Wahrheit einer bestimmten Religion oder eines Weltbildes im Ganzen verbietet sich vor diesem Hintergrund, da sie statt der erforderlichen Hinwendung zum Einzelfall wie ein Ornat ist, „das wir wohl anlegen, mit dem wir aber nicht viel anfangen können, da uns die reale Macht fehlt, die dieser Kleidung Sinn und Zweck geben würde“ (PU 426). Aus wittgensteinischer Sicht geht es also nicht um eine allgemeine modelltheoretische Einordnung und Bewertung religiöser Vielfalt, sondern um den komparativen Blick auf konkrete Religionen oder Weltbilder hinsichtlich genau bestimmter Probleme. Die immer noch weit verbreitete religionstheologische und religionsphilosophische Vogelperspektive wäre zu ersetzen durch die Hinwendung zum konkreten Einzelfall und damit zu spezifischen Feldern der Auseinandersetzung. Allgemeinaussagen über die Wahrheit einer oder mehrerer Religionen wären zu ersetzen durch das Hin- und Hergehen zwischen konkreten religiösen Traditionen angesichts bestimmter Problemfelder, um Verbindendes und Trennendes zwischen den Religionen neu zu entdecken. Signum aller Denkbewegungen wäre dabei ein untilgbares Kontingenz- und Formungsbewusstsein der Religionen, das um die Vorläufigkeit und Reversibilität seiner Urteile weiß und aufgrund der regulativen Bedeutung von Glaubenssätzen eine potentielle Versöhnung scheinbar kontradiktorischer Gegensätze nie ausschließen kann. Entsprechend kann immer wieder versucht werden, festgestellte Differenz durch den Rückbezug auf Praxis im interreligiösen Dialog zu verflüssigen und entweder zu unterlaufen oder als wohltuend erkennbar zu machen.

⁴⁴ Vgl. L. WITTGENSTEIN, Vermischte Bemerkungen. Hrsg. v. G. H. v. WRIGHT. Unter Mitarbeit. v. H. NYMAN. In: DERS., Werkausgabe Bd. 8. Neu durchges. v. J. SCHULTE, Frankfurt a. M. ⁵1992, 445-573, hier 570f: „Wie weiß ich, daß zwei Menschen das gleiche meinen, wenn jeder sagt, er glaube an Gott? ... Die Theologie, die auf den Gebrauch *gewisser* Worte und Phrasen dringt und andere verbannt, macht nichts klarer (Karl Barth). Sie fuchelt sozusagen mit Worten, weil sie etwas sagen will und es nicht auszudrücken weiß. *Die Praxis* gibt den Worten ihren Sinn.“

⁴⁵ Vgl. STOSCH (s. Anm. 4) 307-320.

Ob die Wertschätzung des Anderen in der Andersheit im Religions- und Weltbildgrenzen überschreitenden Dialog möglich wird, lässt sich also nicht a priori sicherstellen. Sicher ist nur die immer bestehende Möglichkeit der Würdigung des Anderen und die Revidierbarkeit jeder Abgrenzung, da weder die Autointerpretation noch die Heterointerpretation im Kontext religiöser Überzeugungen anders als auf symbolische Weise regulative Instantiierungen anzeigen kann. Wenn sich Treue zum eigenen Wahrheitsanspruch und Wertschätzung des Anderen auch nach Wittgenstein nicht im Allgemeinen sicherstellen lassen, können sie doch im Rahmen eines mikrologischen Vorgehens immer wieder eingeübt werden. Was aber – so könnte man unter Anspielung auf TLP 7 enden – allgemeine Theorien nicht sagen können, muss sich eben in der Hinwendung zum Einzelfall zeigen.