

**Zeitschrift:** Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg

**Band:** 49 (2002)

**Heft:** 3

**Artikel:** Grundloser Glaube? : Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein

**Autor:** Stosch, Klaus von

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-760891>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

**Download PDF:** 05.05.2025

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

## Grundloser Glaube?

### Zur Glaubensverantwortung nach Wittgenstein

In der religionsphilosophischen und theologischen Wittgensteinrezeption gilt es weithin immer noch als ausgemacht, daß in einer an Wittgensteins Grundeinsichten orientierten Philosophie oder Theologie so etwas wie eine Verantwortung religiösen Glaubens vor der Vernunft keinen Platz hat. Die Suche nach Begründungsmöglichkeiten religiöser Sätze erscheint in dieser kanonischen Sicht mit Wittgensteins Anliegen unvereinbar zu sein, so daß in dieser Perspektive eine von Wittgenstein inspirierte Fundamentaltheologie zwangsläufig fideistisch konzipiert oder ganz aufgegeben werden müßte.<sup>1</sup>

#### *I. Religiöse als grammatische Sätze?*

Und in der Tat gibt es einige Stellen in Wittgensteins Gesamtwerk, die sich leicht als kompromißlose Absage an jede Form der Glaubensbegründung lesen lassen.<sup>2</sup> Grund der dabei zum Ausdruck kommenden begründungskritischen Haltung dürfte es sein, daß Wittgenstein dazu tendierte, grundlegende religiöse Glaubenssätze als in unserem Bezugssystem verankerte grammatische Sätze anzusehen.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Zur neuesten Entwicklung der theologischen Wittgensteinrezeption vgl. von STOSCH, Klaus, «Wittgensteinnnaissance» in der Theologie? Ein Literaturbericht zur Lage im Jahre 50 nach Wittgensteins Tod. In: *TbRv* 97 (2001) 465–482.

<sup>2</sup> Vgl. etwa WITTGENSTEIN, Ludwig, «Vorlesungen über den religiösen Glauben». In: DERS., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben. Zusammengestellt aus Notizen von Y. SMYTHIES/R. RHEES/J. TAYLOR, hrsg. von C. BARRETT, Düsseldorf-Bonn 1994, 77–101 (in Zukunft abgekürzt mit *VrG*), hier: 83–85. Zur Diskussion dieser und anderer begründungskritischer Stellen vgl. von STOSCH, Klaus, Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz. Untersuchungen zur Verortung fundamentaler Theologie nach Wittgenstein, Regensburg 2001 (*ratio fidei* 7), bes. 300–307.

<sup>3</sup> Vgl. nur WITTGENSTEIN, Ludwig, Über Gewißheit, Frankfurt a.M. 1997, Nr. 107, 239–240, 336 (in Zukunft abgekürzt mit *ÜG* unter Beifügung der jeweiligen Nummer); KOBER, Matthias, Gewißheit als Norm. Wittgensteins erkenntnistheoretische

Mit der Rede von grammatischen Sätzen möchte Wittgenstein darauf aufmerksam machen, daß wir in all unseren Begründungsbemühungen immer von bestimmten Grundüberzeugungen ausgehen, die unserem Argumentieren wie eine Grammatik zugrundeliegen.<sup>4</sup> Zu diesen Grundüberzeugungen gehören Common-Sense-Sätze wie die Feststellung, daß die Erde bereits lange Zeit vor der eigenen Geburt bestand, oder der Ausspruch: «Hier ist eine Hand» beim Deuten auf eine Hand.<sup>5</sup> Andererseits gehören aber auch Elemente zu diesen Grundüberzeugungen, die nur dem jeweiligen Sprecher unbezweifelbar sicher sind.<sup>6</sup> Alle derartigen Grundüberzeugungen bilden zusammen mein Weltbild, das als «Substrat alles meines Forschens und Behauptens» (ÜG 162) «der überkommene Hintergrund (ist; Vf.), auf welchem ich zwischen wahr und falsch unterscheide» (ÜG 94). Es kann deswegen nicht argumentativ begründet werden, weil es als Lebenselement meiner Argumentationsstrategien (ÜG 105) jeglichen Geltungsansprüchen und Begründungsversuchen ermöglichend und regulativ vorausliegt.

Die in unseren Weltbildern gebündelten grammatischen Sätze zählen in all unseren Sprachspielen zu dem Bündel von Annahmen, die zur Prüfung einzelner Wissens- oder Wahrheitsansprüche vorausgesetzt werden. So ist es z. B. für den Erfolg eines naturwissenschaftlichen Experimentes notwendig, bestimmte unbezweifelte Voraussetzungen hinzunehmen. «Man kann nicht experimentieren, wenn man nicht manches nicht bezweifelt. ... Wenn ich experimentiere, so zweifle ich nicht an der Exi-

Untersuchungen in «Über Gewißheit», Berlin-New York 1993, 154; LÜTTERFELDS, Wilhelm, «Wittgensteins Weltbild-Glaube – ein vorrationales Fundament unserer Lebensform?» In: J.P. GÁLVEZ/ R.D. BALDRICH (Hgg.), Wittgenstein und der Wiener Kreis, Cuenca 1998, 115–152, hier: 143.

<sup>4</sup> Vgl. STOSCH, Glaubensverantwortung (s. Anm. 2), 90–112.

<sup>5</sup> Ausgangspunkt für Wittgensteins Auseinandersetzung mit derartigen Common-Sense-Sätzen stellte der (aus Wittgensteins Sicht mißglückte) Versuch G.E. Moores dar, diese Sätze zur Abwehr des Skeptizismus in den Dienst zu nehmen (vgl. MOORE, George E., Eine Verteidigung des Common Sense. Fünf Aufsätze aus den Jahren 1903–1941, Frankfurt a.M. 1969).

<sup>6</sup> So z.B. die für mich unumstößlichen Überzeugungen, daß ich Klaus von Stosch heiße, verheiratet bin, in Bonn wohne, zwei Kinder habe, usw. Die Evidenz dieser nur für mich grammatischen Sätze beruht zwar auch auf intersubjektiv gültigen Kriterien, aber während eine Fremde die obige Angabe meines Namens bezweifeln würde, wenn auf meinem Personalausweis ein anderer Name vermerkt wäre, hätte ich wegen dieses beispielsweise für Polizisten sehr nützlichen Kriteriums nicht einmal die Möglichkeit, an der Wahrheit dieses *für mich* grammatischen Satzes zu zweifeln (vgl. SCHULTE, Joachim, Chor und Gesetz. Wittgenstein im Kontext, Frankfurt a.M. 1990, 120; gegen KOBER, Gewißheit [s. Anm. 3], 153).

stenz des Apparates, den ich vor Augen habe.»<sup>7</sup> Sinnvoller Zweifel ist eben immer nur auf der Basis von Gründen möglich. Und Gründe gibt es nur innerhalb eines Bezugssystems. Zweifel kann sich nicht universal auf meinen ganzen Bezugsrahmen beziehen. «Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht bis zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifelns selbst setzt schon die Gewißheit voraus.»<sup>8</sup> Ohne feststehendes Bezugssystem hätte der Zweifel gar keinen Angriffspunkt (vgl. ÜG 356), d. h. ich muß irgendwo «anfangen zu trauen ... (und; Vf.) mit dem Nichtzweifeln anfangen», weil sonst das Urteilen unmöglich wird (ÜG 150).

Die entscheidende Frage ist nun, ob in Wittgensteins Augen religiöse Grundüberzeugungen zu dem Weltbild religiöser Menschen gehören und damit den Charakter haben, derartige Endpunkte des Zweifels darzustellen. Wenn nämlich zumindest die basalen religiösen Glaubenssätze als Grundpfeiler des Weltbildes eines religiösen Menschen angesehen werden müssen, wäre es nach allem bisher Gesagten sinnlos, sie begründen zu wollen. Glaube wäre letztlich grundlos und jede Frage nach Begründung müßte mit dem Hinweis auf ein unhintergehbare «So handle ich eben» abgewiesen werden.<sup>9</sup>

Für eine derartige Verankerung des religiösen Glaubens auf der Weltbildebene könnte man etwa Wittgensteins Beobachtung ins Feld führen, daß keine noch so überzeugende Begründung eine so grundlegende Änderung der Grammatik und Lebensform erzwingen kann, wie sie der religiöse Glaube verlangt (vgl. VrG 82). Gerade weil religiöser Glaube unser Weltbild und damit all unser Handeln prägt, scheint man nur durch eine grundlegende Änderung des Lebens in ihn und seine Plausibilitäten finden zu können. Denn Glaube ist in Wittgensteins Augen keine bloße Lehre, keine kalte Weisheit, kein äußerliches Formelaufsagen, sondern er ist «Leidenschaft»<sup>10</sup>, er ist farbenreich wie das Leben (vgl. VB 538), er ist ein «Ergriffen- und Umgedrehtwerden» (VB

<sup>7</sup> ÜG 337; vgl. ÜG 88.

<sup>8</sup> ÜG 115. «D.h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsre *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen jene sich bewegen» (ÜG 341; vgl. ÜG 392, 450, 625 sowie ÜG 232). Zur Frage, ob sich aus dieser Einsicht eine Widerlegung des Skeptizismus oder des pankritischen Fallibilismus ableiten läßt vgl. STOSCH, Glaubensverantwortung (s. Anm. 2), 202–212.

<sup>9</sup> Vgl. WITTGENSTEIN, Ludwig, «Philosophische Untersuchungen I». In: DERS., Werkausgabe Bd. 1. Neu durchges. von J. SCHULTE, Frankfurt a.M. 1993, 225–485 (in Zukunft abgekürzt mit PU unter der Angabe der jeweiligen Nummer), Nr. 217: «Habe ich die Begründungen erschöpft, so bin ich nun auf dem harten Felsen angelangt, und mein Spaten biegt sich zurück. Ich bin dann geneigt zu sagen: «So handle ich eben.»

<sup>10</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, «Vermischte Bemerkungen». In: DERS., Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a.M. 1992, 445–573 (in Zukunft abgekürzt mit VB), 530.

525). Als solches «leidenschaftliches Sich-entscheiden für ein Bezugssystem» (VB 540) kann er nicht in einem von ihm unabhängigen, auch von Nichtglaubenden geteilten Bezugssystem begründet werden, sondern liegt allen Begründungsversuchen bereits regulativ voraus und scheint nur in einem Kierkegaardschen Sprung ergriffen werden zu können.

Bei einer solchen Bestimmung religiösen Glaubens wäre die Erhebung von Geltungs- und Begründungsansprüchen bei religiösen Überzeugungen natürlich ein Mißverständnis, das durch grammatische Untersuchungen geheilt werden müßte.<sup>11</sup> Es scheint mir allerdings fraglich zu sein, ob eine derartige Bestimmung religiöser Sätze bei einer genaueren Analyse ihres Status' mit dem deskriptiven Grundanliegen Wittgensteins vereinbar ist.<sup>12</sup>

## *II. Begründungsmöglichkeit und -notwendigkeit religiöser Rede*

Bei näherer Betrachtung religiöser Glaubenssätze zeigt sich nämlich, daß man sie nicht als unerschütterlichen, regulativen Teil eines Bezugssystem ansehen kann. Charakteristisch für die der Begründungsmöglichkeit entzogenen Elemente meiner Grammatik ist es in Wittgensteins Augen, daß ich in meiner Sprachspielpraxis keine Alternative zu ihnen in Betracht ziehe, ja daß ich nicht einmal weiß, wie ich an ihnen zweifeln könnte. Wenn ich ernsthaft (und nicht nur in einem methodischen Spiel) an den grundlegenden regulativen Bestandteilen unserer Grammatik zweifle, gerät all mein Urteilsvermögen ins Wanken. Wir wissen gar nicht, wie wir an diesen Grundbestimmungen unserer Grammatik ernsthaft zweifeln sollten, weil wir sie in all unseren Handlungen je neu setzen.

### *1. Die doppelte Bezweifelbarkeit religiöser Glaubenssätze*

Dagegen ist die Zweifelmöglichkeit bei religiösen Glaubenssätzen keineswegs ausgeschlossen oder einem methodischen Skeptizismus vorbehalten. Denn Glaubenssätze stehen ebenso wie ethische Sätze keineswegs alternativenlos da, und auch die religiösen Lebensformen sind an

<sup>11</sup> Vgl. KROSS, Matthias, «Glaube Du! Es schadet nicht». Ludwig Wittgensteins Vermischte Bemerkungen zur Religion. In: W. KELLERWESSEL/Th. PEUKER (Hgg.), Wittgensteins Spätphilosophie. Analysen und Probleme, Würzburg 1998, 257–291, hier: 287.

<sup>12</sup> Vgl. zum deskriptiven Status des Wittgensteinschen Philosophierens von STOSCH, Klaus, «Der Philosoph als Fremdenführer». Anmerkungen zur Selbstbezüglichkeit von Wittgensteins Philosophieren. In: R. HALLER/K. PUHL (Hgg.), Wittgenstein and the Future of Philosophy. A Reassessment after 50 Years. Vol. 2, Kirchberg 2001 (Contributions of the Austrian Ludwig Wittgenstein Society; IX [2]), 357–363.

Verschiedenartigkeit kaum zu überbieten. Man wird Wittgenstein wohl kaum die Einsicht in die Tatsache absprechen können, daß die Züge von Unerschütterlichkeit religiösen Glaubens und seine regulative Kraft gerade nicht bedeuten, daß wir zu keinen sinnvollen Zweifeln an ihm fähig wären.

Sicherlich hat der Zweifel an religiösen Glaubenssätzen eine andere Gestalt als der Zweifel an empirisch nachprüfbaren Behauptungen. So ist es beispielsweise für einige Glaubensakte charakteristisch, daß sie den Zweifel einschließen können, ohne den bezweifelten Gehalt auch auf regulativer Ebene außer Kraft zu setzen. In diesem Sinne ist es in meinen Augen ein wichtiges Merkmal von Gebeten, daß sie es 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.»<sup>13</sup> Wenn aber das Gebet gerade nicht die Aufhebung des Zweifels grundlegender religiöser Überzeugungen ist, sondern diese 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 Zweifelsmöglichkeit aufzuheben.

Offenbar bedeutet der grammatische bzw. regulative Charakter religiöser Glaubenssätze also nicht, daß für den Gläubigen die Existenz Gottes so fest steht, daß ihm innerhalb der eigenen Lebensform ein Zweifel an seinem Glauben nicht möglich ist.<sup>14</sup> Ja, «(e)s wäre lächerlich anzunehmen, daß Wittgenstein nicht aus eigener Erfahrung wußte, was es mit dem inneren Ringen um Fragen des religiösen Glaubens auf sich hat. Wenn er die Unerschütterlichkeit des religiösen Glaubens als eines der Glaubensmerkmale bezeichnet, will er damit nicht sagen, der reli-

<sup>13</sup> WERBICK, Jürgen, Gebetsglaube und Gotteszweifel, Münster 2001 (Religion – Geschichte – Gesellschaft; 20), 32.

<sup>14</sup> Gegen BRÜMMER, Vincent, Wittgenstein and the anselmian project. In: *Bijdragen* 60 (1999) 436–455, hier: 446; van HERCK, Walter, Geloof in God als zekerheid. In: DERS./P. CORTOIS (Hgg.), *Rationaliteit en religieus vertrouwen*, Leuven 1999, 195–224, hier: 223.

giöse 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.»<sup>15</sup>

Eine fundamentaltheologische Vorgehensweise, die Glaubenssätzen eine Begründung erübrigende, regulative Bedeutung in weltbildstützender Funktion zuweist, scheitert aber nicht nur an der *faktischen* Pluralität religiösen Sprechens und an deren *faktischer* Bezweifelbarkeit, sondern auch an der Tatsache, daß der Rede von «Gott» «notwendigerweise», also aus grammatischen Gründen, eine solche regulative Bedeutung nicht zukommen kann. Denn der mit der Rede von «Gott» «notwendig» einhergehende universale Anspruch kann bei Menschen weder ein unbezweifelbares sprachspielpraxeologisches Fundament noch eine unhintergehbare intersubjektive Geltung haben.<sup>16</sup> Andernfalls müßten sich Glaubensaussagen wegen ihres allumfassenden Regelungsanspruchs in *allen* unseren Handlungen und Gepflogenheiten ausdrücken. Denn unser Glaube wäre erst dann im regulativen Sinne unerschütterlich gewiß, wenn all unsere Handlungsweisen und Gepflogenheiten so von ihm 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.

Ein solcher Ausschluß jeder Zweifelmöglichkeit scheint mir zumindest bei den Redeweisen von «Gott» unmöglich zu sein, die sich in den Traditionen der monotheistischen Weltreligionen und den sich positiv oder negativ auf sie beziehenden philosophischen Ansätzen entwickelt haben. Wenn A. Kenny versucht, die Möglichkeit einer Gesellschaft zu konturieren, in der die Existenz Gottes «was deeply embedded in everyone's noetic structure in such a way as to be implicit in every kind of inquiry», geht er, wie dann auch die Beispiele deutlich machen, von einer anderen, in unserem Kulturkreis nur schwer nachvollziehbaren Grammatik des Wortes «Gott» aus, so daß die Bedeutung des Wortes «Gott» in unserer Gesellschaft die von Kenny beschriebene Möglichkeit nicht zuläßt.<sup>17</sup> Nicht zufällig ist zumindest der rechtverstandene Gottesglaube in

<sup>15</sup> PUTNAM, Hilary, Für eine Erneuerung der Philosophie, Stuttgart 1997, 185f.

<sup>16</sup> Vgl. hierzu und zum folgenden auch von STOSCH, Klaus, «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.

<sup>17</sup> Vgl. KENNY, Anthony, What is faith? Essays in the philosophy of religion, Oxford 1992, 35.

jüdisch-christlicher Tradition nicht mit unserer Lebensform gleichzusetzen, sondern als deren Korrektiv anzusehen.<sup>18</sup> Diese Einsicht in die Unmöglichkeit einer unhinterfragbaren Instantiierung christlicher Glaubenssätze in der Praxis religiöser Menschen soll im folgenden auf ihre Stichhaltigkeit untersucht werden, indem überlegt wird, ob die grundlegenden Glaubenssätze der christlichen Tradition nicht doch dem Tun einer Gruppe von Menschen unhinterfragbar regulativ zugrundeliegen könnte.

## *2. Ein Beispiel aus der christlichen Tradition*

Eine der grundlegenden Charakterisierungen Gottes in der christlichen 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 grundlegenden Elementen unserer Weltbilder aus sprachspielpraxeologischen Gründen jede Rechtfertigung für ihn erübrigt?

Offensichtlich 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 hat 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. Damit ist nicht bestritten, daß nur, wenn dem anderen Menschen vor und unabhängig von meiner Bejahung ein unbedingtes Ja von einer absoluten Person- und Freiheitswirklichkeit zu-

<sup>18</sup> Vgl. GUTTING, G., *Religious belief and religious skepticism*, Notre Dame/Ind. 1983, 77: «By contrast, Christianity, Buddhism, Hinduism, etc. articulate systems of truths and values designed to challenge and transform their societies.» 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 (vgl. ebd., 78).

gesprochen ist, mein unbedingtes Ja zu ihm angesichts seiner Bedingtheit verantwortbar ist. Denn «wenn ich zu einem Menschen nicht nach *seinem* Maß, sondern *unbedingt* soll verantwortbar ja sagen können, dann muß mein Maß das unbedingte Ja Gottes zu ihm sein, aus dem er ist und sein soll, der er ist.»<sup>19</sup> Doch zumindest auf den ersten Blick ist nicht einzusehen, aus welchen begrifflichen Gründen eine (von ihrer Verantwortbarkeit ja zunächst einmal unabhängige) Realisierung eines solchen Anerkennungsverhältnisses unmöglich sein sollte.

Bedenken an der begrifflichen Möglichkeit einer Realisierung eines unbedingten Anerkennungsverhältnisses einem anderen Menschen gegenüber werden allerdings bereits durch die Frage danach deutlich, 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.»<sup>20</sup> Versucht man deshalb die hier bedachte Möglichkeit begrifflich präzise zu bestimmen, tauchen eine Reihe von Schwierigkeiten auf, etwa dann wenn man sich dabei der im Anschluß an H. Krings entwickelten Freiheitsanalyse von T. Pröpper bedient.<sup>21</sup> 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.»<sup>22</sup> 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

<sup>19</sup> SPLETT, Jörg, «Freiheit im Licht des Unbedingten. Christliche Perspektiven zu Gestalt und Sinn freier Humanität». In: DERS. (Hg.), *Wie frei ist der Mensch? Zum Dauerkonflikt zwischen Freiheitsidee und Lebenswirklichkeit*, Düsseldorf 1980, 83–103, hier: 95; vgl. DERS., *Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins*, Frankfurt a.M. 1986, 28–31.

<sup>20</sup> WERBICK, Jürgen, *Den Glauben verantworten. Eine Fundamentaltheologie*, Freiburg-Basel-Wien 2000, 127.

<sup>21</sup> Vgl. PRÖPPER, Thomas, *Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte. Eine Skizze zur Soteriologie*. 2., wesentlich erw. Aufl., München 1988, 182–194.

<sup>22</sup> Ebd., 184.

nur symbolisch realisiert werden kann.<sup>23</sup> 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.

Aber auch wenn man Einwände gegen diese Form der Freiheitsanalyse hat, entstehen spätestens dann Schwierigkeiten, 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 des anderen Menschen unvereinbar.

Die Situation wäre nur dann anders, wenn sich alle Menschen dazu entschlössen, einander unbedingt anzuerkennen. Zudem müßte gewährleistet sein, daß diese gegenseitigen Anerkennungsverhältnisse trotz aller Individualität nicht in Widerspruch zueinander geraten.<sup>24</sup> Solange diese Situation nicht gegeben ist, ist es nicht denkbar, daß bei einem einzelnen Menschen der grundlegende Glaubenssatz des Christentums regulativ so instantiiert ist, daß wie bei auf Weltbildebene verankerten grammatischen Sätzen jeder Zweifel an ihm als leerer «paper doubt» anzusehen ist. Es ist auch nicht möglich, in einer Gruppe oder Lebensform diesen christlichen Glaubenssatz in diesem Sinne zu inkarnieren, da ihm eine Universalisierungstendenz innewohnt, die jede Selbstvergewisserung in einem Segment der Gesellschaft ausschließt.

Möglich wäre allenfalls, daß ein einzelner Mensch unbedingte Anerkennung aller anderen Menschen dadurch realisiert, daß er sie liebt und erkennt, wie sie von Gott gemeint sind (allerdings nur dann, wenn vorausgesetzt wird, daß sich dabei keine Widersprüche ergeben). Doch wie sollte eine solche erkennende Anerkennung in einer Welt möglich sein, in der auf vielfältige Weise verdeckt ist, wer der Andere eigentlich sein will und soll? Wie kann ein Mensch unbedingte Anerkennung von Menschen realisieren, die sich gegenseitig die Anerkennung verweigern?

Die hierfür erforderliche erkennende Anerkennung einem Menschen zutrauen heißt, in meinen Augen, sagen, daß dieser Mensch das Unbedingte ist. So kann und muß man aus christlicher Sicht zwar sagen, daß

<sup>23</sup> Vgl. ebd., 186–189.

<sup>24</sup> Genau diese Gewähr soll die Bildkonzeption des späten Fichte bieten, die Verweyen deshalb bei seiner Eruierung eines Begriffs letztgültigen Sinns zugrundelegt (vgl. VERWEYEN, Hansjürgen, Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie. 3., völlig neubearb. Aufl., Regensburg 2000, 154ff.). Für den hier angezielten Zusammenhang kann offen bleiben, ob die Bildmetaphorik tatsächlich ein befriedigendes Interpretament des Freiheitsgedankens sein kann.

Jesu ganzes Leben unter dem Vorzeichen stand, Gemeinschaft und Beziehung und damit unbedingte Anerkennungsverhältnisse zu stiften.<sup>25</sup> Aber gerade diese umfassende Verwirklichung des Unbedingten im Bedingten ist der Grund, warum wir 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.

### *III. Glaubensverantwortung in doppelter Kontingenz*

Doch selbst wenn man bei einem Gottmenschen davon sprechen will, daß der regulative Status religiöser Glaubenssätze der Rechtfertigungsnotwendigkeit entzogen ist, sollte deutlich geworden sein, daß jede Strategie, die allgemein versucht, Glaubenssätzen eine unhinterfragbare regulative Bedeutung in weltbildstützender Funktion beizumessen und so gegen Kritik zu immunisieren, der Grammatik der Rede von etwas Unbedingtem widerspricht. Denn aus den oben genannten Gründen ist es nicht möglich, daß etwa das Bekenntnis zu Gottes unbedingter Liebe zu uns Menschen dem Handeln eines Menschen derart auf regulativer Ebene zugrundeliegt, daß an der Bedeutung und Wirklichkeit dieses regulativen Satzes angesichts der Praxis dieses Menschen kein Zweifel mehr möglich wäre. Jede Position, die diese doppelte Zweifelsmöglichkeit übersieht, ist als *Fideismus* zu kennzeichnen und kommt als Vorgehensweise für die Fundamentaltheologie nicht in Betracht.<sup>26</sup> Richtig an ihr ist zwar, daß manche Glaubenssätze von Glaubenden wie regulative bzw. grammatische Sätze behandelt werden. Diese Behandlung ist aber keineswegs über jeden Zweifel erhaben, sondern bedarf angesichts der (zumindest scheinbaren) Nichtrealisierbarkeit des universalen Anspruchs

<sup>25</sup> Vgl. GRESHAKE, Gisbert, *Der dreieine Gott. Eine trinitarische Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1997, 337; MENKE, Karl-Heinz, «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; DERS., *Fleisch geworden aus Maria. Die Geschichte Israels und der Marienglaube der Kirche*, Regensburg 1999, 125f.

<sup>26</sup> Zu Wittgensteins Verhältnis zum Fideismus vgl. RICKEN, Friedo, *Sprache und Sprachlosigkeit. Ludwig Wittgenstein über Religion und Philosophie*. In: *StZ* 207 (1989) 341–352, hier: 343f.

der Glaubenssätze der Rechtfertigung. Erst recht bedarf eine Ableitung nicht regulativ behandelte, sondern als sachhaltig aufgefaßter Glaubenssätze aus regulativ verstandenen Glaubenssätzen einer eigenen Rechtfertigung, da nur grammatische Sätze, nicht aber sachhaltige Sätze ohne Rekurs auf Erfahrung direkt aus Regeln ableitbar sind. Die im Gefolge Wittgensteins leider immer wieder gewählte 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. aus der Perspektive fundamentaler Theologie nach Wittgenstein als fideistisch abzulehnen.<sup>27</sup>

Ebensowenig ist für eine wittgensteinschen Überlegungen verpflichtete Fundamentaltheologie aber der umgekehrte Weg des *Rationalismus* gangbar, der in seinen Begründungsbemühungen versucht, die von Glaubenden immer wieder vorgenommene Behandlung von Glaubenssätzen als regulativen Sätzen zu ignorieren.<sup>28</sup> Als rationalistisch wäre demnach eine Vorgehensweise aus der Fundamentaltheologie auszuschließen, die den Glauben aus einer glaubenslosen Grammatik bzw. einem neutralen Weltbild abzuleiten sucht, indem sie alle Glaubenssätze als sachhaltige Sätze auffaßt, bzw. ihren regulativen oder grammatischen Status methodisch außer Kraft setzt, ohne sich über diese Statusveränderung Rechenschaft abzugeben.

Philosophische Theologie nach Wittgenstein kann zwar auf die notwendige Nichtnotwendigkeit der Behandlung von Glaubenssätzen als regulativen Sätzen aufmerksam machen, aber sie kann damit die regulative Behandlung mancher Glaubenssätze nicht aufheben. Sie kann nur auf die doppelte Kontingenz dieser Behandlungsweise aufmerksam machen: er-

<sup>27</sup> Vgl. zur Abgrenzung vom sog. Wittgensteinianischen Fideismus STOSCH, Glaubensverantwortung (s. Anm. 2), 230–235.

<sup>28</sup> Philosophen, die meinen, religiöse Glaubenssätze wie gewöhnliche Hypothesen begründen oder widerlegen zu können (wie etwa Swinburne oder Mackie und die ihnen folgenden Theologen), sind in der Tat «hopelessly out of touch», weil sie die besondere grammatische Eigenart religiöser Glaubenssätze nicht berücksichtigen (vgl. WHITTAKER, John H., «Can a purely grammatical inquiry be religiously persuasive?» In: T. TESSIN/M. VON DER RUHR [Hgg.], *Philosophy and the grammar of religious belief*, New York 1995, 348–366, hier: 352; zur Kritik an den rationalistischen Ansätzen Swinburnes und Mackies aus wittgensteinscher Perspektive vgl. auch SCHROEDER, Severin, «Eine Art, das Leben zu beurteilen». Wittgenstein über Glaube und Vernunft». In: W. LÜTTERFELDS/T. MOHRS [Hgg.], *Globales Ethos. Wittgensteins Sprachspiele interkultureller Moral und Religion*, Würzburg 2000, 146–156, hier: 150; RICKEN, Friedo, Die Rationalität der Religion in der analytischen Philosophie: Swinburne, Mackie, Wittgenstein. In: *PhJ* 99 [1992] 287–306).

stens auf die Kontingenz, die in wittgensteinscher Perspektive allem Weltlichen zukommt – also etwa auch den in den uns bekannten Weltbildern nicht hintergehbaren regulativen Sätzen der Mathematik und Logik; zweitens ist sie aber auch weltbildintern dadurch kontingent, daß sie durch ihre Rede von Gott 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 der Glaubenssätze 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.

Insofern wäre es eine *relativistische* Fehlinterpretation, aus der «notwendig» gegebenen doppelten Kontingenz des regulativen Status von Glaubenssätzen und damit des religiösen Glaubens insgesamt dessen Beliebigkeit zu folgern. Die Aufgabe des Begründens wird durch die Einsicht in die Kontingenz des Sprechens von Gott nicht unmöglich gemacht, sondern im Gegenteil allererst ermöglicht.

Genauso verfehlt wie die aus ihrer Kontingenz gefolgerte Preisgabe des Geltungsanspruchs von Glaubenssätzen durch den Relativismus ist deshalb der diese Begründungs- und Differenzierungsmöglichkeit überspringende und fürchtende Versuch des *Fundamentalismus*, die Kontingenz des regulativen Status der grundlegenden Glaubenssätze 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 des religiösen Glaubens dadurch ab, daß er – in seiner auf einzelne beschränkten Form – alle Gründe gegen den einmal beschlossenen regulativen Charakter religiösen Glaubens aus dessen 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, die jeder Rede von Gott, die Gott nicht zu einem Stück Welt herabwürdigt, eine universale regulative Bedeutung verwehrt.

Bereits eine Wittgensteins Grundhaltung verpflichtete rein deskriptive Analyse religiöser Glaubenssätze eröffnet also die Möglichkeit, Begründungserfordernisse zu benennen, die im Rahmen fundamentaler Theologie bearbeitet werden müssen. Dabei bedeutet die Beschränkung auf eine deskriptive Haltung alles andere als einen Ausverkauf oder eine Verunmöglichung von Theologie<sup>29</sup>, sondern kann durch ihre neuen Zusammenstellungen des Bekannten kritische Stellungnahmen provozieren und auch therapeutisch wirksame, hermeneutische Hilfestellungen geben. Allerdings bleibt es in ihrer Perspektive immer bei Appellen an die Freiheit des Anderen. Sie kann keine Thesen aufstellen, mit denen nicht alle Anderen einverstanden wären, und kann deshalb nicht durch eigene Autorität in den religiösen Sprachgebrauch eingreifen. Deshalb bleibt sie verwiesen auf konfessorische Theologie<sup>30</sup>, die ausgehend von einem bestimmten Weltbild normative Vorgaben für die religiöse Rede machen kann. Erst eine solche weltbildbezogen argumentierende Theologie ist in der Lage, eine umfassende Verantwortung des Glaubens vor der Vernunft zu leisten, und erst in ihrem Kontext hat die inhaltliche Durchführung der im folgenden aufgeführten Begründungsmöglichkeiten ihren Ort.

#### *IV. Begründungswege religiösen Glaubens nach Wittgenstein*

Als Ansatzpunkt für die Bestimmung von Begründungsmöglichkeit und -notwendigkeit religiöser Glaubenssätze wurde in den bisherigen Überlegungen aufgewiesen, daß ein regulativer Status dieser Sätze in doppeltem Sinne als kontingent anzusehen ist. Daraus folgt, daß der erste Schritt jeder Begründung religiösen Glaubens nach Wittgenstein darin bestehen

<sup>29</sup> Gegen NIEDBALLA, Thomas, *Christliches Sprachspiel und religiöse Erfahrung. Wittgenstein und die Theologie*. Mikrofiche, Heidelberg 1991, 57, der die häufig anzutreffende Behauptung vertritt: «Theologie ist im Gegenteil nur möglich, wenn Wittgensteins Forderung nach einem «reinen Beschreiben» nicht erfüllt wird.»

<sup>30</sup> Vgl. zur näheren Explizierung dieses Begriffs im Kontext fundamentaler Theologie nach Wittgenstein STOSCH, *Glaubensverantwortung* (s. Anm. 2), 277–299.

muß, die Bedeutung und den Status religiöser Sätze zu klären. Denn die Begründungsstruktur hat eine völlig andere Gestalt, wenn religiöse Sätze als regulative als wenn sie als sachhaltige Sätze verstanden werden.

Insofern muß man bei jedem konkreten Begründungsversuch eines religiösen Glaubenssatzes unterscheiden, ob man ihn als grammatischen bzw. regulativen oder als enzyklopädischen bzw. sachhaltigen Satz auffassen möchte. Zudem muß man jeweils unterscheiden, ob Begründungsfiguren in weltbildinternen oder -externen Situationen vonnöten sind. Weltbildintern nenne ich eine «Begründungsfigur», wenn zwischen den Streitenden hinsichtlich des zu begründenden Glaubenssatzes genügend gemeinsame regulative bzw. grammatische Sätze zur Verfügung stehen, um den Glaubenssatz aus diesen ableiten oder als systemisch notwendigen Bestandteil dieses «Nestes» von Sätzen ausweisen zu können oder um ihm auf diese Weise zumindest eine größere Vernünftigkeit bzw. Weltbildkonformität zuweisen zu können. Als weltbildextern bezeichne ich entsprechend eine Begründungssituation, wenn zwischen den Streitenden hinsichtlich des zu begründenden Glaubenssatzes nicht genügend gemeinsame regulative oder grammatische Sätze zur Verfügung stehen, um ihn aus diesen ableiten oder als systemisch notwendigen Bestandteil dieser Regeln ausweisen zu können, wenn sich also weder auf reflexivem oder sprachspielpraxeologischem noch auf deduktivem oder induktivem Wege die Geltung oder höhere Vernünftigkeit des fraglichen Glaubenssatzes aufzeigen läßt.

In weltbildinternen Begründungssituationen lassen sich fast alle Argumentationsstrategien anwenden, die in der gegenwärtigen Theologie zur Glaubensbegründung angewandt werden. So kann man etwa versuchen, die bestrittenen Sätze aus unumstrittenen, gemeinsam geteilten grammatischen Sätzen abzuleiten oder reflexiv aufzuweisen, daß der bestrittene Glaubenssatz oder ihn ergebende Kriterien von der Gegnerin in ihrer Bestreitung in Anspruch genommen wird. Andere in wittgensteinischer Perspektive mögliche, vor allem für regulativ aufgefaßte Glaubenssätze hilfreiche Rechtfertigungsmöglichkeiten bestünden darin, Korrelationsversuche im Hinblick auf die sprachspielpraxeologische Basis von Glaubenssätzen zu unternehmen oder den systemischen Zusammenhang, also die Kohärenz der jeweiligen Glaubenssätze als regulativer Sätze mit dem unabhängig von ihnen bestehenden Weltbild aufzuzeigen.<sup>31</sup>

Religiöse Streitfälle betreffen aber in der Regel weltbildexterne Situationen, da Glaubenssätze zumindest teilweise auf weltbildverändernde

<sup>31</sup> Vgl. zur Klassifizierung und näheren Bestimmung weltbildinterner Begründungsstrategien nach Wittgenstein ebd., 130–132, 310–315.

Weise auf grammatischer Ebene wirksam sind. Da argumentative Auseinandersetzungen grundsätzlich nur weltbildintern möglich sind, bestehen die weltbildexternen Begründungsstrategien darin, die weltbildexterne Situation in eine -interne umzuwandeln, indem entweder

- a) über ein neues, neutrales Sprachspiel und Weltbild, etwa das der Wissenschaft, Einigkeit herzustellen versucht wird, oder
- b) das fremde Weltbild so weit wie möglich übernommen wird, um das Eigene im Fremden artikulieren zu können, oder
- c) das eigene Weltbild für das Fremde geöffnet und das Fremde im Eigenen gesagt wird.

Lösung a) erscheint dabei auf den ersten Blick als die eleganteste Lösung, da sie den jeweils umstrittenen Punkt aus der Prämissenmenge des Streitgespräches ausklammert und die Lösung gewissermaßen auf neutralem Terrain sucht. Im Unterschied zu weltbildinternen Begründungsstrategien würde der Rekurs dabei auf ein auch unabhängig von dem konkreten Konflikt bestehendes, standardisiertes Lösungsverfahren und auf eine allgemein als verbindlich und weltanschaulich neutral anerkannte Grammatik Bezug nehmen. Dadurch wäre das Problem wieder in einen weltbildinternen Zusammenhang transponiert und könnte mit den weltbildinternen Strategien behandelt werden. Allerdings dürfte diese Übertragung in eine unabhängige Grammatik angesichts des Weltbildcharakters des Glaubens oft nicht ganz einfach sein.

Erfolgversprechender dürften im religiösen Kontext deshalb die anderen beiden Strategien sein. Die bei Lösung b) vorausgesetzte Möglichkeit, ein fremdes Weltbild als fremdes zu verstehen und die fremden Sprachspiele in ihrer Andersheit mitzuspielen, schließt nicht aus, daß ich das meinem Verstehen zugrundeliegende Einverständnis des Anderen noch einmal kritisch überprüfen kann. Dabei sind allerdings keine anderen als öffentliche Kriterien anwendbar, d. h. jedes Kriterium ist selbst wieder einer kritischen Vergewisserung fähig und gegebenenfalls bedürftig. Ob es richtig ist, eine Übereinstimmung anzuerkennen, läßt sich nicht allgemein entscheiden, sondern muß je neu auf der Grundlage des Hin- und Hergehens zwischen den Sprachspielen in der konkreten Situation begründet und entschieden werden.

Der Versuch, das Eigene im Fremden sag- und begründbar zu machen, ist im übrigen keineswegs ungewöhnlich und neu. Denn er liegt in meinen Augen nicht nur den gegenwärtigen Inkulturationsbemühungen immer stärker werdender Strömungen der asiatischen und afrikanischen Theologie zugrunde, sondern stellt auch ein Leitmotiv jeder liberalen Theologie dar. Darüber hinaus läßt er sich auch in der Kirchengeschichte

als eine oft erfolgreiche Missionsstrategie der Jesuiten wiederfinden.<sup>32</sup> Zwar überforderte und überfordert ein derartiges missionarisches Wirken häufig die Kirchenleitung, da sie sich oft schwertut, das Eigene im Fremden wahrzunehmen. Und als Glaubensbegründungsweg müßte ein solches Bemühen natürlich weniger strategisch vorgehen und ein offeneres Hin- und Hergehen zwischen dem eigenen und fremden Weltbild praktizieren. Aber der große missionarische Erfolg dieses Vorgehens, das ja übrigens auch schon dem Wirken des Paulus zugrunde lag, zeigt die große Relevanz und Fruchtbarkeit dieser Strategie.

Statt Begründungsversuche im fremden Weltbild zu beginnen, kann man aber auch versuchen, das Fremde ins eigene Weltbild aufzunehmen (Lösung c). Bei dieser Begründungsbemühung geht es also um den Versuch der Öffnung des Eigenen für das Fremde und der Artikulation des Fremden im Eigenen. Dabei gilt es, durch bestimmte Umstellungen in der eigenen Grammatik die zunächst unverständliche Anfrage des Fremden in meiner Grammatik in einem ersten Schritt zu plausibilisieren und in einem zweiten Schritt durch bestimmte Modifikationen der Grammatik einer neuen Betrachtung zuzuführen. Dabei müßte die Betrachtung des Fremden durch die Integration ins Eigene eine reichhaltigere Perspektive ermöglichen. Als typisches Beispiel für diese Strategie kann man m. E. das Zweite Vatikanische Konzil ansehen.

Während bei den weltbildinternen Begründungsversuchen noch auf allgemeinere und typisierende Methoden verwiesen werden kann, bleibt bei der Skizzierung solcher weltbildexternen Vorgehensweisen nur noch eine auf konkrete Situationen Bezug nehmende Theologie des Beispiels<sup>33</sup>, die auf vielfältigen Wegen Möglichkeiten für weltbildinterne Debatten schafft. Natürlich gibt es keine Gewähr dafür, daß sich jegliche weltbildexterne adäquat in eine -interne Fragestellung umwandeln läßt. Dieser Punkt ist für Wittgenstein selbst allerdings auch insofern nicht so wichtig, als er gar nicht so sehr an der Rechtfertigung von Weltbildern interessiert ist. Zwar gibt er zu, daß sich theoretisch jeder einzelne grammatische Satz rechtfertigen ließe (nämlich indem ich ihn aus dem mei-

<sup>32</sup> Man denke nur an die noch von Franz Xaver (†1552) entworfene Missionsstrategie der Jesuiten in China oder an das berühmt gewordene Vorgehen *De Nobilis*. Vgl. als ersten Überblick von COLLANI, Claudia, «China: Die Chinamission von 1520–1630». In: M. VENARD (Hg.), *Die Zeit der Konfessionen (1530–1620/30)*. Dt. Ausg. bearb. und hrsg. von H. SMOLINSKY, Freiburg-Basel-Wien 1992 (*Die Geschichte des Christentums. Religion – Politik – Kultur* 8), 933–956; DEBERGH, Minako, «Indien». In: M. VENARD (Hg., s. oben), 875–912.

<sup>33</sup> Vgl. zur Bedeutung des Beispiels für eine Theologie nach Wittgenstein MUNZ, Regine, *Religion als Beispiel. Sprache und Methode bei Ludwig Wittgenstein in theologischer Perspektive*, Düsseldorf-Bonn 1997.

nem Sprachspiel zugrundeliegenden Regelbündel isoliere und in einen sachhaltigen Satz zu überführen trachte, um ihn dann auf der Grundlage des eigenen oder eines fremden Weltbildes zu beurteilen und seine Integrationsfähigkeit zu prüfen). Allerdings ist dies nicht die Weise, wie wir handeln. Und so gibt Wittgenstein zu bedenken: «Es ist wahr, alles ließe sich irgendwie rechtfertigen. Aber das Phänomen der Sprache beruht auf der Regelmäßigkeit, auf der Übereinstimmung im Handeln.»<sup>34</sup> Diese sich immer wieder *zeigende* Übereinstimmung ist in Wittgensteins Augen das Erstaunliche, Unableitbare und nicht Begründbare. Ihm geht es also nicht darum, neue Rechtfertigungstechniken zu entwickeln, auch wenn selbst nach ihm Rechtfertigung in den oben beschriebenen Versionen möglich ist, sondern ihn interessiert der Punkt, an dem wir diese Rechtfertigungen abbrechen, ohne sie unbedingt abbrechen zu müssen. Ihn interessiert die dabei sichtbar werdende grundlegende Übereinstimmung am Grunde unserer Sprachspiele und Lebensformen. Viel mehr als jede Rechtfertigung interessiert ihn die so sichtbar werdende Vorgegebenheit der Ebene der Sprachspiele und Lebensformen, also die *Daß*-Ebene des *Tractatus*, deren Anerkennung unabhängig von allen Anstrengungen unserer Vernunft eine religiös-ethische Haltung ermöglicht.

Aus dem dieser Beobachtung zugrundeliegenden Faktum, daß wir immer wieder an unsere Grenzen stoßen und das Verständigungs- und Rechtfertigungsbemühen abbrechen, speist sich zwar auch der von Wittgenstein inspirierte Einspruch Lyotards gegen ein Denken, das einen solchen Widerstreit ignoriert oder gewaltsam aus der Welt zu schaffen sucht.<sup>35</sup> Aber anders als Lyotard bleibt Wittgenstein nicht bei der Diagnose des Widerstreits stehen, sondern bemüht sich, die Durchlässigkeit

<sup>34</sup> WITTGENSTEIN, Ludwig, Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik. Hrsg. von G.E.M. ANSCOMBE/R. RHEES/G.H. VON WRIGHT = DERS., Werkausgabe Bd. 6, Frankfurt a.M. 1994, VI, 39.

<sup>35</sup> Vgl. LYOTARD, Jean-François, Der Widerstreit. 2., korrigierte Aufl., München 1989 (Supplemente 6), der allerdings seine Aufmerksamkeit vor allem auf die (in seinen Augen) vielfach gegebene Unmöglichkeit der Überwindung des Widerstreits legt, dessen Sichtbarmachung (und nicht seine Überführung in einen Rechtsstreit) er deshalb als Hauptaufgabe der Philosophie faßt. Dies entspricht allerdings nur solange dem deskriptiven Anliegen Wittgensteins, einen faktisch bestehenden Widerstreit nicht durch philosophische Behandlung in einen Rechtsstreit umzulügen, wie auch das Streben nach Überwindung des Widerstreites durch begriffliche Untersuchungen im Blick bleibt. «Lyotard hingegen betreibt einseitige Diät, indem er unsere Sprachspielpraxis agonisch, also ausschließlich als ein Kämpfen und Wettstreiten konzipiert. Er macht sich eben jener Über-Generalisierung schuldig, die Wittgenstein durch die Entflechtung eines Netzwerks von Ähnlichkeiten zu verhindern suchte» (HEINEN, René, Sprachdynamik und Vernunft. Untersuchungen zum Spätwerk Nietzsches und Wittgensteins, Würzburg 1998 [Epistemata: Reihe Philosophie 232], 320f.).

der verschiedenen Sprachspiele und Weltbilder immer wieder neu zu Brückenschlägen zu nutzen.

In wittgensteinscher Perspektive gibt es also keine transzendente Garantie für die Rechtfertigung oder auch nur Verständlichmachung eines Geltungsanspruchs. Eine diskursive Behandlung von Geltungsansprüchen und überhaupt jedes Zeichenverstehen zwischen dem Eigenen und dem Fremden gelingt nur auf der Grundlage der »gemeinsamen menschlichen Handlungsweise«<sup>36</sup>, die als weltbildübergreifende Größe nicht garantiert werden kann, sondern sich im gelingenden Verstehen zeigt. Daraus folgt allerdings nicht, daß ein unbedingter Geltungsanspruch, wie ihn etwa das Christentum erhebt, in einer wittgensteinschen Perspektive illegitim wäre. Wie die gemeinsame menschliche Handlungsweise kann sich die universale Berechtigung dieses Anspruchs aber nur zeigen, indem sich seine Berechtigung in jedem weltbildinternen Diskurs im Sinne einer der oben explizierten Begründungsbemühungen untermauern läßt.<sup>37</sup>

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

Ob eine Glaubensgemeinschaft bei diesen Versuchen, das Eigene im Fremden zu sagen, an ihre Grenzen kommt oder ob sich immer wieder auf der sich zeigenden gemeinsamen menschlichen Handlungsweise basierende neue Verständigungsmöglichkeiten ergeben, läßt sich nicht vorher durch eine Einheitssprache sicherstellen. Biblisch gesprochen: Der Turm zu Babel ist zerstört; die Menschen sprechen nicht länger eine Sprache, sondern die Welt zerfällt in eine große Mannigfaltigkeit von Sprach- und Lebensformen. Eine Wahrheit kann es da nicht mehr durch den Bau eines Turmes bzw. die Herstellung einer Einheitssprache geben, sondern nur durch das geistgewirkte Sprechen der vielen Sprachen. Und ist nicht genau dieses Sagenkönnen des Eigenen im Fremden, dieses Sprechen der vielen Sprachen die grundlegende Erfahrung der JüngerInnen Jesu, die sie an Pfingsten aus ihren Häusern heraus und in die Welt

<sup>36</sup> PU 206; vgl. STOSCH, Glaubensverantwortung (s. Anm. 2), 43–49.

<sup>37</sup> Dabei geht es nicht darum, daß weltbildintern dann keine Entscheidungsmöglichkeit mehr offen stünde oder daß eine vernunftgemäße Reflexionsfigur nur zu einer Lösung des jeweiligen Streitfalls kommen könnte. Vielmehr genügt es, wenn das korrelative Begründungsbemühen, das meine eigene Lebensentscheidung legitimiert, auch im Fremden adäquat sagbar wird.

gebracht hat? Wäre insofern in biblischer Sicht das Vertrauen auf eine sich zeigende gemeinsame menschliche Handlungsweise nicht genau die Perspektive, die die letzte Rechtfertigung des Glaubens nicht aus eigener Machtvollkommenheit garantieren will, sondern im Vertrauen auf das Wirken Gottes im Heiligen Geist immer neu zu realisieren sucht? Im Vertrauen auf den Geist, der das Wunder vollbringt, daß die Verkündigung des Glaubens durch Jesu JüngerInnen in jeder Sprache hörbar wird, und der die Menschen ratlos, bestürzt und fasziniert zur Frage drängt:

«Wieso kann sie jeder von uns in seiner Muttersprache hören: Parther, Meder und Elamiter, Bewohner von Mesopotamien, Judäa und Kappadozien, von Pontus und der Provinz Asien, von Phrygien und Pamphylien, von Ägypten und dem Gebiet Libyens nach Zyrene hin, auch die Römer, die sich hier aufhalten, Juden und Proselyten, Kreter und Araber, wir hören sie in unseren Sprachen Gottes große Taten verkünden» (Apg 2,8-11).