

Vom Zeigen im Sagen

Wittgensteinsche Zugänge zum Theologischen in der Theologie

VON GREGOR TAXACHER

Offenbarung neuzeitlich

Wenn man der neuzeitlichen Theologie die Frage stellt, was sie nicht nur wissenschaftstheoretisch von anderen Wissenschaften, sondern auch von ihrer Quelle und Grundlage her von anderen Weisen menschlichen Denkens unterscheidet, so wird in der Antwort meist das Wort Offenbarung, singularisch, als Chiffre für diese besondere Herkunft, auftauchen. Gleich, ob Offenbarung dabei eher als Wort oder als Geschichte, als Inhalt oder als Ereignis einer Mitteilung begriffen wird, in jedem Fall geht es um ein Geschehen, das als Mitteilung vom Menschen aufgenommen werden kann. Es hat also – zumindest im Übergang in sein Begreifen – sprachlichen Charakter. Und es ist diese Sprachlichkeit der Offenbarung von Gott her, die auch Theologie als Rede von Gott möglich macht.

Diesen einfachen Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen kann man festhalten, gleich wie man sich den Zusammenhang von Offenbarung, Denken und Sprechen näher vorstellt; d. h. „oberhalb“ oder „unterhalb“ aller Kontroversen um apriorisch oder aposteriorisch zum besonderen Offenbarungswort konzipierter, von natürlicher oder dogmatischer Theologie. Gleich ob ihre Vermittlung in menschliches Denken und Sprechen eher transzendental, eher pneumatologisch oder ekklesiologisch vorgestellt wird, bleibt als das Theologische christlicher Theologie diese ihre Herkunft von Offenbarung sprachlichen Charakters bestehen. Und nur so einfach ist dieser Ausgangspunkt hier gemeint. Christliche Theologie ist in diesem Sinn Offenbarungstheologie, gleich ob sich eine theologische Schule auch so nennt und ihre Systematik dementsprechend durchführt oder ob sie dies nur als eine eher abstrakte Feststellung über ihr Woher gelten läßt, während sie ihr Wohin auf äußerlich ganz anderen Wegen der Selbstausslegung erreicht.

Will sich Theologie dieses ihres Theologischen und seines Verhältnisses zu ihrem lehrenden (mündlichen und schriftlichen) Sprechen vergewissern, so muß sie zwangsläufig ihr Verhältnis zum – ihr jeweils zugänglichen – menschlichen Selbstverständnis von der Sprache reflektieren. Wird eine noch so „natürlich“ konstruierte Theologie ihre Herkunft von der Chiffre Offenbarung in irgend einer Weise festhalten, wo wird umgekehrt auch eine noch so biblische oder „dialektische“ Theologie ihr Verhältnis zum sie umgebenden Sprachverständnis reflektieren, – und sei es auch nur implizit, de facto, indem sie auf bestimmte Weise spricht, in Absetzung und Übernahme von Sprachfiguren ihrer Umwelt.

Auf dieser einfachen Ebene ist diese kleine Studie angesiedelt: Ihr Subjekt ist der Theologe oder die Theologin¹, der oder die einen kleinen Schritt von der eigenen Tätigkeit zurücktretend sich der Eigenartigkeit theologischer Sprachhandlung bewußt wird, und diese eigene Art dieses seines – ihres – Sprechens wenigstens in einigen Umrissen benennbar zu machen sucht. Der Theologe unternimmt dies, indem er sein Theologisieren mit dem konfrontiert, was ihm als ein Verständnis menschlicher Sprache im Denken seiner Umwelt entgegenkommt: Hier ist das exemplarisch das philosophische Sprachverstehen L. Wittgensteins, oder genauer gesagt: es sind einige Aspekte davon. Der einfache Ausgangspunkt dieser Studie bewirkt zwangsläufig eine gewisse Abstraktheit der Überlegungen auf einer ihrer beiden Seiten: das, was der Theologe täglich sagt, seine „Texte“, bleiben hier eingeklammert, vorausgesetzt, im Hintergrund. Jeder Leser muß sich also seine „Texte“ dazu vorstellen, und prüfen, ob die Überlegungen dann stimmen. Nur so können sie ja überhaupt eine Bedeutung bekommen. Konkreter Gegenstand sind also nur einige Texte Wittgensteins, aber diese sind wiederum nicht eigentlicher Gegenstand der Überlegungen – es wird also keine Wittgenstein-Interpretation geboten –, sondern nur Vehikel für den Selbstklärungsprozeß des Theologen². Ergebnis der Überlegungen werden also einige Sätze, einige vorsichtige Bestimmungen der Struktur des Theologischen in der Theologie sein. Diese wären dann anhand theologischer Texte zu überprüfen (oder theologische Texte an ihrer Hand!?)³.

I. Sprache (Mensch)

Das Gegenüber, anhand dessen die theologische Selbstvergewisserung beginnt, wird sich der Theologe nicht ganz willkürlich aussuchen. Daß mit Wittgenstein ein wirklich exemplarischer Gesprächspartner gewählt wurde, kann ich hier nur in einer These begründen, deren Begründung selbst dann schon den ersten Gesprächsgang mit Wittgenstein ausmacht: Ich halte Wittgensteins Sprachanalytik für eine ganz grundlegende Übertragung der spät-

¹ Im folgenden werde ich nur vom Theologen sprechen, da es ja zunächst mein innerer Monolog ist, von dem jeder und eben jede andere erst lesend prüfen muß, wieweit er auch der seine/ihre sein kann.

² Zugleich soll diese Studie auch ein Modellversuch sein, der zeigt, daß die Theologie, wenn sie ganz dem „Theologischen in ihr“ zugewandt ist, sehr wohl ein offenes (unabgeschlossenes!) und dem Anderen gerecht werdendes – aber sachliches (nicht bloß interpretatorisches) – Gespräch mit dem Nicht-Theologen führen kann.

³ „Literarkritisch“ gesehen bietet diese Studie Material, das ich für meine Dissertation „Trinität und Sprache. Dogmatische Erkenntnislehre als Theologie der Sprache. Eine Systematische Befragung Karl Barths“, Würzburg 1994, anvisiert, aber nicht eingearbeitet habe. Es wurde hier völlig von seinem Bezug zu Barth gelöst und sollte auch nicht mit Barth als heimlichem Hintergrund gelesen werden. Habe ich in der Dissertation Strukturen theologischen Sprechens an einem großen theologischen Text gewonnen, um nur am Ende, ausblickshaft, fragen zu können, welche generelle Gültigkeit diese Strukturen „am Ende der Neuzeit“ haben (vgl. *Taxacher* 509–532), so stelle ich hier einige Überlegungen im „textlosen Raum“ an, als Verstehenshilfen (rückwärts) und Leitbilder (vorwärts).

neuzeitlichen, Kantschen Situation der Erkenntnislehre auf die Ebene der Sprache. Das heißt positiv: An Wittgenstein kann sich die Theologie damit auseinandersetzen, was spätneuzeitlich („nach Kant“) der Sprache zuge-
traut wird, und was nicht. Es heißt negativ: Diese Übertragung auf die Ebene der Sprache ist zwar ein großer, wichtiger Schritt – vom Paradigma des Verstandes und der Vernunft zu dem der Grammatik und der Sprache –, er führt aber letztlich nicht aus der Situation hinaus, die Kants „Kritik der reinen Vernunft“ aufgezeigt hat⁴. Diese Situation wird dadurch unabweisbar, daß die Frage nach der Funktionsweise der Synthesis von Wahrnehmen, Denken, Sprechen und der Wirklichkeit, die darin auftaucht, schon eine bestimmte Richtung ihrer Beantwortung mitbringt. Solange die Frage sich nicht mehr *nicht* stellen läßt, ist die Situation aufgetan. Dies ist m. E. die geistesgeschichtliche Wahrheit der Rede von einer „kopernikanischen Wende“, ohne die alle neuzeitliche Erkenntnislehre in einer Sackgasse enden müßte⁵. Unhintergebar wird in dieser Wende die Einsicht, daß schon die Idee einer Beschreibung unserer Erkenntnisweise, der Synthesis, als die sie funktioniert, in einen erkenntnistheoretischen geschlossenen Zirkel führen muß, da doch ein Jenseits unserer Reflexion der Reflexion – jedenfalls im Denken – nicht bestimmbar ist. Wird das Wie unseres Erkennens zu einem beschreibbaren, analysierbaren Regelkreis, so ist dessen „Außerhalb“ wohl zugleich mitgedacht –, so wie jede Grenze ein Jenseits ihrer selbst postuliert –, aber leer, rein negativ. Wenn wir erkenntnistheoretisch bestimmen, was uns wie Realität ist, so wird Realität – Wirklichkeit – außerhalb dieser Bestimmung zum Grenzbegriff. Erkenntniskritisch „die Bürgschaft für die Realitätsgeltung unserer Begriffe und Aussagen“ zu suchen, bedeutet insofern zwangsläufig, „darauf verzichten, sie im ‚Wesen‘ zu sehen“⁶. Und „da uns keine Kontrollinstanz zur Verfügung steht, aufgrund derer wir uns der Übereinstimmung unserer sprachlichen Erschließung der Wirklichkeit mit der Wirklichkeit an sich (Grenzbegriff) versichern könnten“⁷, erscheint Wirklichkeit als das, was Sprache konstituiert. D. h. passivisch gelesen: Wirklichkeit ist ein sprachliches Phänomen und insofern sprachlich beschreibbar (ein Zirkel!), aktivisch gelesen jedoch: Wirklichkeit ist das, worauf sich unsere Sprache bezieht, das hinter der Sprache steht, ohne in ihr aufzugehen (ein Grenzbegriff!).

Wenn dem so ist – und auch bei Wittgenstein noch ist –, dann kann der Theologe hier exemplarisch der spätneuzeitlichen *condition humaine* auch seines Sprechens begegnen. Es lohnt sich also, etwas genauer hinzuschauen.

⁴ Zur „Kantschen Situation“ vgl. *Taxacher* 116–121. Hinter dieser These steckt eine – wenn man so will: „konservative“ – geistesgeschichtliche Diagnose, nach der Kants grundlegende Situationsbeschreibung sich durchgehalten hat, über Idealismus und Materialismus, Phänomenologie und Fundamentalontologie hinweg.

⁵ Vgl. *I. Kant*, Kritik der reinen Vernunft, B:Riga 1787, XVII f.

⁶ So *F. Kaulbach*, Art. Erkenntnis, -theorie, in *TRE* 10, Berlin 1982, 150, wobei ich Kaulbachs Frage allerdings in eine Antwort verwandelt habe.

⁷ *J. Tract*, Art. Analogie, *TRE* 1, Berlin 1978, 647.

*Zum erkenntnistheoretischen Status analytischer Sprachphilosophie*⁸

Natürlich vollzieht sich im „linguistic turn“ Kant gegenüber ein grundsätzlicher Ebenenwechsel, so daß man schon genau hinschauen muß, um den Zusammenhang zu entdecken. Aber das Erkenntnis- und das Sprachproblem waren immer schon miteinander verknüpft⁹. Kants Transzendentalphilosophie sucht die Konstitution von Erfahrung „auf dem Allgemeinhitsniveau formaler Logik“¹⁰ zu begründen, – und interessanterweise definiert auch Wittgensteins „Tractatus“ Sprache auf diesem Niveau.

Der „Tractatus“ wurde von E. Stenius „die Kritik der reinen Sprache“ genannt¹¹. Anstelle von „Bewußtsein überhaupt“ analysiert er „Sprache überhaupt“¹². Auch diese Analyse ist transzendental, sofern sie fragt, wie „Tatsachen“ für uns konstituiert werden, was die „sprachlogischen Bedingungen der eindeutigen Darstellung möglicher Tatsachen“ sind¹³. Somit wiederholt sich bei Wittgenstein – dies der Zusammenhang – „das kantische Problem einer ‚transzendentalen Logik‘ der erfahrbaren Welt“¹⁴, nur (dies der Ebenenwechsel) „daß im ‚Tractatus‘ die kantische Frage nach der logischen Form des Gegenstandsbewußtseins in die Frage nach der logischen Form der Gegenstandsbeschreibung übersetzt wird“¹⁵.

Das Neue bei Wittgenstein besteht also darin, Logik in der Sprache aufzusuchen, diese – und nicht ein transzendentales Inventar „dahinter“ – zu analysieren. „Die Logik zeigt sich in der (natürlichen) Sprache selbst.“¹⁶ Man sucht das Apriorische reiner Vernunft nun in einem empirischen Phänomen auf, ersetzt transzendente Reflexion durch Grammatik. „Im Medium der Sprache gesehen, wies das vordem in der Unbedingtheit reinen Geltens gedachte Wahre eine unerwartete Affinität zum Faktischen auf, die seine Struktur bedingter, das Bedingte aber auch intellegibler als bisher erscheinen ließ.“¹⁷ Die letzte Wendung ist nun aber entscheidend: Indem Sprache an der Stelle von Anschauungs- bzw. Urteilsformen befragt wird (Ebenenwechsel), entdeckt sich umgekehrt gerade die „Transzendentalität“ von Sprache¹⁸: sie ist unhintergebar, da sie nur wiederum sprachlich als solche betrachtet werden kann. „Der transzendente Stellenwert der natür-

⁸ „Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht ... ohne eben den Satz zu wiederholen. (Wir haben es hier mit der Kantischen Lösung des Problems der Philosophie zu tun.)“ So L. Wittgenstein in: Vermischte Bemerkungen, Werkausgabe VIII, Frankfurt 1994, 463f.

⁹ Vgl. J. Zimmermann, Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik, Frankfurt 1975, 1.

¹⁰ E. Herms, Art. Erfahrung II (phil.) und IV (syst.-theol.), TRE 10, Berlin 1982, 96.

¹¹ Zitiert nach K. O. Apel, Wittgenstein und das Problem des hermeneutischen Verstehens, ZThK 63, 1966, 61.

¹² Ebd. 53.

¹³ Ebd. 52.

¹⁴ Ebd.

¹⁵ Ebd. 59.

¹⁶ Zimmermann 24.

¹⁷ E. Biser, Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik, Freiburg 1970, 14.

¹⁸ Vgl. B. Casper, Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung, Freiburg 1975, 23.

lichen Sprache zeigt sich darin, daß das Reden *über* Sprache und ihre Beziehung zur Welt letztlich auf ein Verständnis angewiesen bleibt, daß sich ‚immer schon‘ im Horizont jener Sprache bewegt, die es zu bestimmen gilt.“¹⁹ Wir haben keinen Standpunkt außerhalb ihrer. Selbst sinnliche Wahrnehmung haben wir nicht unsprachlich, weil wir immer schon Bezeichnetes sehen und nur so unterscheiden können²⁰. „Damit rückt die Sprache in die Reihe jener Grenzphänomene, die sich von allen übrigen durch das Moment der *Nicht-Objektivierbarkeit* auszeichnen.“²¹

Wenn Wittgensteins Entdeckung die der „*Autonomie der Sprache*“ genannt werden kann²², bedeutet dies eine Wiederentdeckung der Kantschen Situation am Paradigma der Sprache: sie ist autonom, weil es für uns keinen Standpunkt außerhalb ihrer gibt, von der aus wir die sprachliche Wirklichkeitskonstitution überblicken und kontrollieren könnten. Obwohl von Kant aus gesehen konkrete Sprache (auch) ein gegenständliches Phänomen ist, behandelt Sprachphilosophie „Grammatik als *faktisches Apriori*“²³ –, von Kant aus dürfte man wohl sagen: als Medium, in dem sich das transzendente Inventar ausspricht, mit Wittgenstein jedoch: in dem allein es aufzufinden ist.

Mag es auf den ersten Blick so scheinen, als sei die analytische Philosophie mit ihrem empiristischen Hintergrund viel unproblematischer bei der Welt als die Reflexionsphilosophie – deren „Ich denke“ sie doch als etwas Sekundäres, nämlich Sprach-Abkünftiges erweisen will –, so muß man doch genauer fragen: „Bei welcher Welt? Nicht bei der ‚Welt an sich‘, die sich, näher betrachtet, als eine szientifische Abstraktion erweist, wohl aber bei der sprachlich vermittelten, artikulierten und differenzierten Welt.“²⁴ Die Frage ist, ob dieser Begriff wirklich ganz autonom zu denken ist, ob er wirklich nur einer destruirbaren Abstraktion entsagt oder nicht auch einen Grenzbegriff unbegriffener Wirklichkeit aus sich hervortreibt.

Kantsche Situation im „Tractatus“²⁵

Der erkenntniskritische Standort von Wittgensteins „Tractatus“ gegenüber Kant ist schwerer zu fassen, schillernder und uneindeutiger, als die brillante Einfachheit seiner Sätze zunächst erkennen läßt.

In der Abbild-Theorie scheint ein unkritischer empiristischer Realismus des Naturwissenschaftlers und Ingenieurs nicht ganz aufgearbeitet. Die ganze Spannung zwischen diesem und dem transzendentalen Status seiner

¹⁹ Zimmermann 25.

²⁰ Vgl. Casper 31, Anm. 9 (den Hinweis auf Kaspar Hauser!) und 32.

²¹ Biser 209.

²² Zimmermann 13.

²³ Ebd.

²⁴ Biser 205.

²⁵ Wittgensteins „Tractatus logico-philosophicus“ wird zitiert nach: L. Wittgenstein, Schriften I, Frankfurt 1969, im folgenden abgekürzt als „Tractatus“. Die Zahlenangaben (in Text und Fußnoten) beziehen sich auf Wittgensteins Dezimalgliederung, es sei denn, es ist „S.“ für „Seite“ angegeben.

Sprachreflexion steckt etwa in dem Satz 4.01: „Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken.“

Schon in den Vorarbeiten zum „Tractatus“ drängt die Lehre vom Satz die Frage auf, was in ihr mit „Wirklichkeit“ eigentlich gemeint sei²⁶. Im „Tractatus“ selbst wird bezeichnenderweise das „Bild“ als sprachliche Entsprechung der „Tatsache“ erst in 2.1. eingeführt; er setzt also gerade nicht sprachkritisch ein. So wird denn auch die Sprache nochmals von der eigentümlichen logisch-definitiven Thesenreihe 1 her verstanden: „Das Bild ist eine Tatsache.“ (2.141)²⁷ Ist denn nicht auch die Tatsache – ein Bild?

Mit der Tatsachen-Abbild-Lehre²⁸ scheint Wittgenstein zu beschreiben, was nach Kant Erfahrung leistet, ohne sich klarzumachen, daß diese schon Ergebnis einer Synthesis ist. Erfahrung „drängt ... uns auf, daß es etwas Einfaches, Unzerlegbares gibt, ein Element des Seins, kurz ein Ding“ (S. 155), – und Wittgenstein sieht auch, warum Erfahrung davon ausgehen muß: „die Welt müsse eben sein, was sie ist, sie müsse bestimmt sein.“ (S. 156) Aber dann scheint er das erkenntniskritische Moment dieses Konjunktivs wieder zu vergessen: Bild und Tatsache berühren einander; die Berührung liegt nach 2.18 in der logischen Form, welche aber doch (2.22) – gut kantisch – „für sich selbst sorgt“; und so wird man mit dem Fazit allein gelassen, im unklaren, welche „Wirklichkeit“ hier berührt wird, wenn es heißt: „Das Wesen des Satzes angeben, heißt, das Wesen aller Beschreibung angeben, also das Wesen der Welt.“ (5.4711)

Warum ich mit diesen Unklarheiten den „Ingenieur“ Wittgenstein belaste, ergibt sich aus dem Satz 6.3431: „Durch den ganzen logischen Apparat hindurch sprechen die physikalischen Gesetze doch von den Gegenständen der Welt.“ Genau dies zu begründen war auch Kants Ziel. Beide sind insofern Kinder des gleichen Erkenntnisideals. Kant jedoch hinterfragte, was hier Gegenstand bzw. Welt heißt, und er durchschaute damit die Problematik des Wirklichkeits-Begriffs naturwissenschaftlicher Erkenntniswege m. E. immer noch radikaler als der „Tractatus“²⁹.

Diese Unklarheit ändert jedoch nichts daran, daß der „Tractatus“ auf dem Wege ist, den transzendentalen Status von Sprache zu entdecken und so ge-

²⁶ Was heißt etwa S. 174 „Wesen der Welt“, S. 129 sogar „Wesen allen Seins“, was *einfache* „Dinge“, „Gegenstände“ (S. 137, 139, 142), für die es Namen gibt (S. 157), welche sogar an Zahl entsprechend der einfachen „Gesichtspunkte“ endlich sein sollen (S. 158)? Was sind (S. 163) komplexe und einfache Gegenstände?

... wenn die allgemeine Weltbeschreibung wie eine Schablone der Welt ist, so nageln sie die Namen so an die Welt, daß sie sich überall mit ihr deckt.“ (S. 145) Wie verhält sich Welt zu dem, was Kant Empirie nennt, und warum ist diese Übereinstimmung, die der Satz leistet, möglich?

²⁷ Vgl. ähnlich „naiv“ 2.223: „mit der Wirklichkeit vergleichen“, genauso 4.05f.

²⁸ Vgl. Tractatus 2.1–2.171, dann 3.1431 und 4.014–4.021; dazu Zimmermann 104.

²⁹ Man vgl. nur einmal Tractatus 2.021–2.0231 mit Kant 183 und 224–232 (zur „Substanz“) und Trac. 4.0412 mit Kants transzendentaler Ästhetik des Raumes. Zur Problematik des „Tractatus“ zwischen Erkenntnislehre und „Ontologie“ vgl. auch J. A. Martin, Philosophische Sprachprüfung der Theologie, München 1974, 58–63.

rade die Kantsche Situation sprachphilosophisch nachzuzeichnen: Im Denken über Sprache geht auf, daß dies nur wieder sprachlich geschieht. Sprache ist „unik“ (S. 144). Ob in Sprache „Alles“ gesagt werden kann oder ob nicht ein All Nicht-Gesagtes bleibt, das „kann weder in dieser noch überhaupt in *irgendeiner* Sprache gesagt werden.“ (S. 209). D.h.: Wie die Sprache zur Wirklichkeit steht, kann kein sprachlicher Satz nochmals sagen, er „könnte es aber () zeigen“ (S. 144). In dieser Differenz von Sagen und Zeigen liegt m. E. die Entdeckung des „Tractatus“.

Diese Differenz entspricht nämlich m. E. genau der Differenz jener zwei Wirklichkeitsbegriffe, in der ich die Kantsche Situation definiert sehe: Wirklichkeit als „Welt“ ist das, was Sprache, indem sie benennt, erst macht, – genau das, was bei Kant die Synthesis von transzendentalen Inventar und Anschauungsmaterial macht: Erfahrung, Empirie. Die Wirklichkeit dieser Wirklichkeit außerhalb der Sprache bleibt als Grenzbegriff notwendig festgehalten und doch unbestimmbar.

„Transzendental‘ ist Wittgensteins Frage danach, wie es möglich sei, daß die Bestimmtheit der Welt in der Bestimmtheit des Sinnes von Sätzen zum Ausdruck kommen könne ... Die durch die transzendente Sprach-Logik hergestellte Beziehung zwischen Sprache und Wirklichkeit entspricht daher ziemlich genau der Vermittlungsfunktion des transzendentalen Schematismus in Kants KrV, – nur daß hier (methodisch gesehen) die Ebene der Sprache zugunsten der des Denkens übersprungen wird.“³⁰ Zugleich ist mit dem Ganzen auch die Grenze unserer möglichen Gegenstände angegeben. So vollzieht Wittgenstein in zwei lapidaren Sätzen den Zusammenhang von Kants Elementarlehre und Dialektik (als Metaphysikkritik) nach: „*Die Grenzen meiner Sprache* bedeuten die Grenzen meiner Welt. Die Logik erfüllt die Welt; die Grenzen der Welt sind auch ihre Grenzen.“ (5.6 und 5.61)

Zur Kantschen Situation im Tractatus gehört im einzelnen:

- eine Art strukturaler Atomismus³¹: Beschreiben der Welt heißt Aufzählen von Tatsachen – aber in jeder Tatsache zeigt sich ein Knoten des Netzes, als das wir – und außerhalb dessen wir nicht – Wirklichkeit „haben“. In jeder Einzelheit hängt alles mit allem zusammen.
- der Funktionalismus: „Ein Satz kann nur sagen, *wie* ein Ding ist, nicht, *was* es ist.“ (3.221) Sagbar sind Relationen (die sich mathematisch darstellen lassen). Dies ist exakt die Konsequenz aus der Kantschen Einsicht, daß das innere Wesen der Dinge eine „Grille“ sei! Die Wirklichkeit der Wirklichkeit ist unbenennbar³². „Die Wirklichkeit bleibt

³⁰ Zimmermann 7. „Da diese Philosophie nun als logische Analyse der Sprache definiert wird, kann auch sie nichts über die Wirklichkeit aussagen; sie ist nur eine Tätigkeit und übt eine Art Kontrolle aus“ (I. Bachmann, Ludwig Wittgenstein – Zu einem Kapitel der jüngsten Philosophiegeschichte, in: Werke Bd. 4, München 1978, 16), – eine Schematismus-immanente Kontrolle also!

³¹ Vgl. 1.21, 2.061 und 4.2211. Zum strukturalen Denken schon bei Kant selbst vgl. H. Rombach, Substanz – System – Struktur, Bd. II, Freiburg 1981, 395–468.

³² Vgl. Kant 333: „Ich habe also ... nichts schlechthin –, sondern lauter Komparativ-Innerliches, das selber wieder aus äußeren Verhältnissen besteht.“

bewußt unangetastet und ‚unbestimmt‘, denn es liegt nicht in unserer Kraft, ihren Charakter zu bestimmen.“³³

- die Transzendentalität des Subjektes³⁴, welche auch dem empirischen Subjekt nur die empirische Realität aller Dinge zusprechen kann. Das cartesianische „Ich denke, also bin ich“ erschließt für Kant nur die transzendente Notwendigkeit der Einheit der Apperzeption, ohne die es Erfahrung nicht gibt. Dies ist nicht das empirische Subjekt, als das ich mich erfahre und auf das zu schließen wohl auch Descartes noch suggeriert³⁵. Bei Wittgenstein wiederholt sich dies als Unterscheidung von Gesichtsfeld und Auge (5.633f.), mit der Konsequenz, „daß die Seele – das Subjekt etc. – wie sie in der heutigen oberflächlichen Psychologie aufgefaßt wird, ein Unding ist.“ (5.5421). Der Kantschen Situation entspricht der Umschlag des Empirismus in das, was der „Tractatus“ „Solipsismus“ nennt³⁶. Der „Solipsist“ weiß, daß die Faktizität der Grammatik seiner Sprache seine Welt konstituiert, zu der „Ich“ als Auge, als „metaphysisches Subjekt“ (5.633) nicht gehört, weil es keine der weltlichen Tatsachen ist, die es sieht (samt dem empirisch-psychologischen Subjekt bzw. seinen Manifestationen). Ist aber die Welt ohne „Ich“ – als das Auge, dessen Gesichtsfeld sie ist –, so ist dieses Ich (transzendental) allein! Im Grunde führt Wittgenstein die Schopenhauersche Dramatisierung des Solipsismus³⁷ auf seinen nüchternen transzendental-logischen Kern zurück.

Die berühmten Schlußsätze des „Tractatus“ von 6.41 an über das, was sich nicht sagen läßt, aber zeigt, stellen sozusagen den Wittgensteinschen Überstieg von der Elementarlehre zur Dialektik dar. Der Zirkel von Sprache und Welt fordert den Grenzbegriff einer Wirklichkeit der Wirklichkeit, sei sie nun mystisch, ästhetisch oder ethisch angezeigt. Hier will Wittgenstein „schweigen“. Und in diesem Schweigen siedelt seine frühe Sprachphilosophie sich an, im – wie sie selbst weiß – unbewohnbaren neuralgischen Punkt der Kantschen Situation.

*Die „Philosophischen Untersuchungen“ als Nachvollzug der Kantschen Situation in der normalen Sprache*³⁸

Die Spätphilosophie Wittgensteins unterscheidet sich vom „Tractatus“ so sehr, daß man häufig von „Wittgenstein I und II“ spricht³⁹. Diese Trennung

³³ Bachmann 112.

³⁴ Dazu sehr gut Apel 60.

³⁵ Vgl. Kant 132–140 und dann 399–428 mit R. Descartes, Meditationen über die Grundlagen der Philosophie, Adam/Tannery – Ausgabe Bd. VII, 24–34.

³⁶ Man beachte, daß 5.62–5.641 aus dem Schlußsatz von 5.61 folgt!

³⁷ Von der er laut Zimmermann 59 und 216–223 herkommt.

³⁸ L. Wittgenstein, Philosophische Untersuchungen, wird ebenfalls nach Schriften I, Frankfurt 1969, zitiert; im folgenden abgekürzt als „PU“. Zahlenangaben in Text und Fußnoten beziehen sich auf Wittgensteins Numerierung von Abschnitten, wenn nicht ein „S.“ vermerkt ist.

³⁹ Vgl. E. v. Savigny, Die Philosophie der normalen Sprache, Frankfurt 1980, 13.

ist berechtigt, wenn man nur immanent die Sprach-Theorie einer „ideal“ oder einer „normal language“ untersucht, nicht jedoch, wenn man nach Denkform bzw. philosophischer Situationsbestimmung Wittgensteins fragt. Wittgenstein hat seinen Begriff von Sprache und dessen „ontologische“ Voraussetzungen weitgehend revidiert. Aber er betreibt seine Philosophie weiter auf der „unmöglichen“ Ebene des Sprechens über Sprache, der Grammatik. Er umkreist also weiter, was sich nur zeigt, wenn man spricht. Er sucht auch weiter nach einer einfachen Evidenz von Sprache, an der die philosophisch-metaphysischen Probleme vergehen. Sprache bleibt ihm – bzw. wird ihm nochmals auf neue Weise – der universale Horizont, außerhalb dessen immanenter Logik Fragen nach der Wirklichkeit Unsinn, unmögliche Fragen sind⁴⁰.

Die PU sind von Kants transzendentaler Fragestellung offensichtlich viel weiter entfernt als der „Tractatus“, und doch „erinnert“ Wittgensteins Wandlung „an den Überstieg von der ‚dogmatischen‘ Philosophie des Rationalismus zur ‚kritischen‘ Kants“⁴¹, – ja m. E. denkt Wittgenstein erst in den PU wirklich die Konsequenzen aus der Kantschen Situation auf der Ebene der Sprache zu Ende, genauer: er entdeckt sie auf dieser Ebene neu, er vollzieht eine „Kritik der normalen Sprache“, deren Konsequenzen – trotz des gegenüber dem „Tractatus“ noch deutlicheren Ebenenwechsels – für den Wirklichkeitsbegriff den Kantschen analog sind.

Ist Wittgenstein Kant gegenüber im „Tractatus“ gewissermaßen noch vorkritisch, da sein Abbild-Modell nicht konsequent genug die sprachliche Bedingtheit des Erscheinens von Tatsachen bedenkt, so hat er in den PU Kant gewissermaßen hinter sich: Denn Kant analysiert die Synthesis, die dann, wenn auch nur, was sie schon „macht“, wiedergibt, während Wittgenstein nun die Autonomie und Pluralität, die (nicht zuletzt geschichtlich) variable Perspektivität von Sprachen als Konstituenten unserer Wirklichkeiten beschreibt. Dabei fällt Wittgenstein nicht hinter Kant zurück: seine Phänomenologie von Sprachspielen arbeitet nicht psychologisch, subjektivistisch, sondern kontrolliert analytisch, „von innen“, wie Sprache „geht“.

Wir sehen unsere Welt so, wie wir unser Sprechen sehen: eine Welt aus lauter kategorialen Tatsachen ist eine Abstraktion, und diese „rührt von einer Tendenz her, die Logik unserer Sprache zu sublimieren.“ (PU 38) Die Sprache spielt aber verschiedenste, nicht einfach konvertible Spiele⁴². „Mit dieser Argumentation kritisiert Wittgenstein indirekt die traditionelle Vorstellung des Verhältnisses von Sprechen und Denken: so wollte Kant die Möglichkeit der Anwendung von Verstandesbegriffen durch den ‚transzendentalen Schematismus‘ sicherstellen und die Sprache der Logik des Den-

⁴⁰ Ebenso urteilt *Zimmermann* 88f. Solche Interpretation dessen, was in Wittgensteins Denken philosophisch geschieht, steht allerdings im Gegensatz zur verbreiteten technisch-analytischen Wittgenstein-Rezeption. Dazu ebd. 50f. und 60f.

⁴¹ Ebd. 161. Zum Prozeß dieser Wandlung ebd. 162–166.

⁴² Vgl. PU 22f., 24, 27.

kens unterordnen, jetzt dagegen erscheint das Schema als Funktion der Sprache, in der es angewandt wird“⁴³, als eine Funktion, so daß die Reduktion auf ein Schema der Erfahrungs-Orientierung als Abstraktion entlarvt wird.

Wittgenstein vertritt bei der Klassifikation von Worten wie von Sprachspielen eine Art „Nominalismus“: keine Einteilung erschöpft je die konkreten Unterschiede und verschiedenen möglichen Gesichtspunkte von Zusammengehörigkeiten (17). Sprache ist eine alte Stadt (18), ist Lebensform (19), Tätigkeit (23), Spiel (ebd.) – und zwar mit geschichtlich sich wandelnden Regeln (415), ist – Austin vorwegnehmend – Handeln (21)⁴⁴. Sprache ist nicht definierbar. „Statt etwas anzugeben, was allem, was wir Sprache nennen, gemeinsam ist, sage ich, es ist diesen Erscheinungen gar nicht Eines gemeinsam, weswegen wir für alle das gleiche Wort verwenden, – sondern sie sind miteinander in vielen verschiedenen Weisen *verwandt*.“ (65) Auch die berühmte „Definition“ der Bedeutung als Gebrauch (43) ist von Wittgenstein nicht apodiktisch gemeint, sondern als Anweisung, wie man je konkret die Bedeutung eines Sprachspiels einsehen soll: „Wie gesagt: denk nicht, sondern schau.“ (66) Genauer: Schau einfach, wie wir alltäglich Wort-Gebrauche erklären (560), daraus ergibt sich die Tiefengrammatik⁴⁵ einer Sprache (644). Während die übliche Oberflächengrammatik gleichmacherisch formalisiert und so dem Vorurteil Vorschub leistet, Sprache sei immer gleichartige Wiedergabe von Wirklichkeit, deckt diese die „unsägliche Verschiedenheit aller der alltäglichen Sprachspiele“ (S. 570) auf.

Jedes Sprachspiel ist eine Perspektive, konstituiert ein Stück Wirklichkeit: „unser Sprachspiel – unsere Darstellungsweise“ (50)! Die Synthesis, welche Kant beschreibt, durchzieht wohl alle unsere Sprachspiele, insofern sie raumzeitlich und kategorial sprechen. Aber das ist nicht entscheidend. Denn auch, was ein Urelement, einfaches Ding oder Gegenstand sei, ist die Frage einer sprachlichen Perspektive⁴⁶. Man könnte somit (mit 267) sagen: in der transzendentalen Analyse ist noch kein wirklicher Zug des Sprachspiels erkannt.

Allerdings will die Tiefengrammatik sprachliche „Erscheinungen durchschauen“, und zwar „auf die ‚Möglichkeiten‘ der Erscheinungen“ (90), d. h. auf ihre immanente Regelung hin (89), aber dies nun nicht mehr als Suche nach dem verborgenen Wesen des Denkens im Sprechen⁴⁷. Es gibt nicht die Logik, den Wirklichkeitskontakt der Sprache als harten Kern unseres sonst ungenauen Sprechens. Vielmehr ist jedes Sprachspiel in bezug auf seine Wirklichkeit, um die es ihm in je verschiedener Weise geht, genau, – „nur sind wir vom Ideal geblendet und sehen daher nicht deutlich die wirkliche

⁴³ Zimmermann 108.

⁴⁴ Vgl. zum letzteren auch PU 487–491, 546 und S. 512.

⁴⁵ Zu diesem Begriff vgl. Zimmermann 170–176.

⁴⁶ So PU 46–50 als Kritik des „Tractatus“!

⁴⁷ PU 92–97 lesen sich deutlich als indirekte Kritik der Transzendentalphilosophie!

Anwendung“ (100). Also: „Zurück auf den rauhen Boden.“ (107) Die „reine Vernunft“ ist eine Abstraktion; es gibt ihre Sprache nicht⁴⁸.

Gerade in diesem entschiedenen Wechsel der Ebenen vollzieht sich jedoch eine eigenständige Rekonstruktion der Kantschen Situation:

Ist im „Tractatus“ die Sprache Grenze der Welt⁴⁹, so leben wir nach den PU unzählige Welt-Faszikel, repräsentiert in den Sprachspielen. Kennt der „Tractatus“ – mit Kant – noch die Ordnung der Welt, für welche die Sprache sorgt, so wollen die PU zwar auch „in unserem Wissen vom Gebrauch der Sprache eine Ordnung herstellen“, jedoch bewußt „eine Ordnung zu einem bestimmten Zweck, eine von vielen möglichen Ordnungen; nicht *die* Ordnung.“ (132) Erkaufte Kant durch Wendung fort vom An-Sich-Objektivismus noch die Deduktion der Einheit aller möglichen Erscheinungen, so behandelt Wittgenstein seine Sprachspiele nur mehr als Modelle, Vergleichsobjekte, Maßstäbe „und nicht als Vorurteil, dem die Wirklichkeit entsprechen *müsse*. Der Dogmatismus, in den wir beim Philosophieren so leicht verfallen“. (131) Die grammatische Untersuchung entzieht sich jeder Realismus-Idealismus-Debatte (402!), entzieht ihr den Boden, indem sie überhaupt einen Selbstanspruch der Sprache auf einen dogmatischen Wirklichkeitsbegriff bestreitet. „Durch die These, daß hinter die Kriterien der Anwendung sprachlicher Ausdrücke nicht zurückgefragt werden kann, wird die Rolle der Wahrheitsbedingungen in der traditionellen Semantik unterminiert. ‚Wahrheit‘ gilt nicht mehr als Ausdruck einer Übereinstimmung von Sprache und Wirklichkeit, sondern als Funktion einer kriteriologischen Übereinstimmung in der Sprache selbst.“⁵⁰ Damit gehören die PU zu jenen Werken, die sich jenseits der Kantschen Frage ansiedeln wollen, – tatsächlich aber zerfällt ihnen die Kantsche Situation in ihr analoge Situationen. Es gibt nur mehr sprachliche Synthesen von Erfahrungen (vom Umgang mit Wirklichkeit), pragmatisch, plural, relational. Aus der transzendentalen Notwendigkeit, daß unsere Wirklichkeit (allgemeingültig) so geordnet sei, wird die reine Faktizität von Grammatik: „Das einzige Korrelat in der Sprache zu einer Naturnotwendigkeit ist eine willkürliche Regel.“ (372) Allein diese hütet jenen Kern der Wirklichkeit, den Philosophie immer finden wollte: „Das *Wesen* ist in der Grammatik ausgesprochen.“ (371) Die Grammatik ist keiner anderen Instanz verantwortlich; es gibt keine Möglichkeit ihres externen Vergleichs mit der Wirklichkeit⁵¹. Indem Wittgenstein dies demonstriert, versucht er uns schon die Frage nach einer Wirklichkeit der Wirklichkeit, schon den Grenzbegriff des Nicht-Wißbaren auszureden. Aber damit ist dieser doch als der Schatten da, den es zu verscheuchen gilt.

⁴⁸ Man lese auch 108 auf Kant bezogen!

⁴⁹ Vgl. aber auch dort schon 5.6. und 5.62!

⁵⁰ Zimmermann 241.

⁵¹ Vgl. ebd. 239.

Dies ist eine ungeheure Verschärfung, nämlich ein Näher-Rücken der Kantschen Einsicht in die nichthintergehbare Faktizität des transzendentalen Inventars auf unseren (sprachlichen) Leib. Wittgenstein drückt dies – ein wenig dunkel – als eine Art anthropologisches Letzt-Datum aus (S. 489 oben). Der Mensch ist das Wesen, das sprechen (auch: schreiben!) kann; alle sprachlich ausdrückbaren Wirklichkeiten (etwa: Glauben, Hoffen usw.) „sind Modifikationen dieser komplizierten Lebensform.“ (ebd.) In der Grammatik drückt sich „*unsere* Natur“ (S. 447) aus. Mit solchen Formulierungen will Wittgenstein jedoch kein Fundament unter- oder außerhalb der Grammatik angeben, – das wäre „Naturwissenschaft“ oder „Naturgeschichte“, die je doch noch innerhalb unserer grammatischen Regeln stattfinden, wir könnten sie „für unsere Zwecke auch erdichten“ (S. 578). Begriffe sind „Malweisen“ (ebd.).

Wittgenstein vertritt damit keinen leichtfertigen Relativismus: Sprachspiele sind nicht willkürlich austauschbar, sondern geregelt, passend, so aber veränderlich, nie dogmatisch. Jedenfalls: sie sind unser Haus, besser: unsere Häuser. Wir haben keine Wirklichkeit außer der Sprache(n) – dies scheint doch das letzte Wort des Denkers, der letzte Worte haßte⁵². Also stellte er auch diesen Satz nicht mehr auf. Also definierte er keine Kantsche Situation auf grammatischer Ebene, aber er bewegte sich in ihr, er praktizierte sie.

Damit enthalten aber auch die PU – versteckt allerdings – ihre Dialektik: Die PU differenzieren durchgehend zwischen (inhaltlichen, gegenständlichen) Erfahrungssätzen und (formalen, diese reflektierenden) grammatischen Sätze⁵³. Zwar soll Grammatik nicht vorschreiben, sondern nur beschreiben (496), so daß es sie eigentlich nur im Plural gibt. Es bleibt aber – darin entsprechend einer transzendentalen Reflexion – ihre Aufgabe, sich in die „unmögliche“ Grenzsituation zu begeben, über Denken zu denken, über Sprechen zu sprechen, mit dem Ziel, Sprachleerlauf, Mißbrauch bzw. Mißverstehen von Sprache zu entlarven. Unversehens geraten so auch die PU in die Rolle eines „Alleszermalmers“, „da sie doch nur alles ... Große und Wichtige zu zerstören scheinen.“ (118) Und wie Kant verteidigt sich Wittgenstein damit, daß es doch gerade um eine positive Aufklärung gehe: „es sind nur Luftgebäude, die wir zerstören, und wir legen den Grund der Sprache frei, auf dem sie standen.“ (ebd.)

Also ist auch die Tiefengrammatik eine Elementarlehre der Sprache, welche eine „Dialektik des Scheins“ zum Ziel hat. Was für Kant der Vernunftgebrauch über die Erfahrung hinaus ist, das heißt in den PU Leerlauf oder „Feiern“ der Sprache (132; 38), insbesondere in der Philosophie⁵⁴. Wittgenstein macht von der Grammatik also sehr wohl einen regulativen Ge-

⁵² „Die Frage nach dem, ‚was es gibt‘, ist in letzter Konsequenz identisch mit der Frage nach dem, was uns die Sprache ‚zu verstehen gibt‘.“ (Zimmermann 242)

⁵³ Vgl. z. B. PU 295, 392, 401.

⁵⁴ Vgl. auch PU 192, 303, 598.

brauch⁵⁵, nur daß an die Stelle des Kantschen Paradigmas empirisch-gegenständlicher Erkenntnis die Pragmatik des „normalen“ Sprachgebrauchs getreten ist. Sie dient, genau wie bei Kant die Erfahrungswissenschaft, als normative Größe, welche die Grenze zwischen sinnvollem und sinnlosem Sprachgebrauch anzeigt. In gewissem Sinn sind die PU damit weitaus Metaphysik-kritischer als der „Tractatus“. Will dieser noch sehr deutlich hinweisend, sehr „beredt“ schweigen, wo es nichts exakt zu benennen gibt, so wollen diese unsere philosophischen Fragen gleich einer geistigen Verwirrung fort-„therapieren“!

Theologie innerhalb der Kantschen Situation?

Halten wir inne: Wie soll der Theologe diesen Therapievorschlagn auf sich beziehen? Zwei Fragen fallen ihm ein, die aufeinander aufbauen und durch die er sich herausgefordert sieht:

Zunächst sieht er natürlich durch die im Tractatus und in den PU ihrer Leere überführten Sätzen der Philosophie, insbesondere der Metaphysik, auch seine theologischen, insbesondere dogmatischen Sätze getroffen. Sie halten weder einer Logik des Abbildens von Tatsachen, noch einer der normalen Sprache stand, – es sei denn, man wiese sie der Ethik oder Mystik zu (der aber dann durch Schweigen besser gedient wäre), oder man etablierte Theologie als innerkirchliches Sprachspiel, das seinen Sinn nur in der Praxis hat, in der Manifestation oder Konstitution (dem Ausdruck oder der Anregung) bestimmter Lebensformen und Handlungen durch dieses Sprechen. Unter jeder dieser Möglichkeiten würde die Theologie darauf verzichten, ihre Sätze so zu verstehen, wie sie zunächst grammatisch daherkommen: als Aussagesätze über „Gott und die Welt“. Was ihn zu diesem Verzicht zwingen könnte, ist nichts anderes als die Kantsche Situation, in der Sätze nichts sagen, die nicht durch Tatsachen oder Handlungen gedeckt sind, zu empirischen oder praktischem Gebrauch.

Daß dies keine Situation ist, in der die Geisteswissenschaftler abgeschieden von der Menschheit leben, weiß er einfach durch seine Zeitgenossenschaft, durch Gespräche, durch die „Medien“, ja wahrscheinlich auch durch den inneren Monolog, den er unablässig selbst führt: Sätze, die keinen „empirischen“ oder „praktischen“ Sinn unzweideutig mitbringen, haben keine Plausibilität mehr für sich. Damit ist die Kantsche Situation „auf der Straße“ angekommen – so wie Wittgenstein sie bei der „normalen Sprache“ ankommen ließ.

Die *erste* Frage lautet also: Kann der Theologe sich der gegebenen Situation auch seines Verstandenwerdens anpassen, indem er seine Sätze als Aussagen nur über das versteht, was ihnen empirisch oder praktisch zuzuordnen ist, also wahrscheinlich über das glaubende Subjekt einerseits und seine faktische

⁵⁵ Zu diesem internen Widerspruch zwischen Antidogmatismus der Sprachspieltheorie und Grammatikbegriff vgl. auch Zimmermann 243.

oder wünschenswerte Praxis andererseits? Verkürzt gesagt: Kann er den Kern seiner Aussagen in christlicher Psychologie und Ethik sehen lernen, – wobei dann „christlich“ ein bestimmtes Bündel von Inhalten, die Besonderheit dieser Subjektivität, Sozialität und Praxis bezeichnete, mit Psychologie und Ethik aber der empirische Bezugsrahmen angegeben wäre, durch den die theologische Sprache dem sprachlichen Verstehenshorizont der Kantschen Situation und der in ihr möglichen anderen Sprachen kompatibel würde?

Einmal abgesehen davon, ob solche Kompatibilität auf diesem Wege wirklich erreicht würde, lautet die Frage auf den Ausgangspunkt meiner Überlegungen zurückbezogen: wie in dieser nachkantischen Verwandlungsform der Theologie das Theologische in ihr, bezeichnet traditionell mit der Chiffre Offenbarung, „aufgehoben“ wäre? Diese Aufhebung geschähe hier offensichtlich in das Beiwort „christlich“ hinein, durch das die besonderen – etwa biblischen, „jesuanischen“, kirchlichen u. ä. – Quellen und Inhalte dieser Psychologie und Ethik bezeichnet wären. Wäre aber damit ausgeschöpft, was die Quellenchiffre Offenbarung sagen wollte, – oder müßte, schärfer gefragt, dies gar nicht mehr ausgeschöpft werden, weil ihr dogmatischer Rest eben unter der nachkantischen Sprachkritik sich auflösen müßte – eben wie „Luftgebäude“?

II. Zeigen (Gott)

Daraufhin kommt dem Theologen aber die umgekehrte *zweite* Frage in den Sinn: Wäre mit dieser Selbstintegration der Theologie in die Kantsche Situation hinein überhaupt das ausgeschöpft, was diese Situation etwas in der Beschreibung Wittgensteins ausmacht? Hätte sich die Theologie vielleicht nur in dieser Situation eingerichtet, statt sie wirklich auszuschreiten? Wäre sie – von der Radikalität des Offenbarungserbes ganz abgesehen – der Radikalität der Situationsbeschreibung Wittgensteins gerecht geworden? Oder rührt die etwas langweilige „Positivität“ mancher neuzeitlicher Versuche, die Theologie als eine christliche Philosophie, Psychologie oder Ethik zu etablieren, nicht daher, daß sie den „negativen“, den dialektischen dunklen Rand, die Grenzbeobachtungen ausblendet, um welche die „säkularen“ Situationsbeschreibungen sehr wohl wissen? Sehen wir uns den „dialektischen Rand“ bei Wittgenstein – der ja im ersten Abschnitt schon deutlich mitangesprochen war – nochmals kurz „für sich genommen“, anhand des Tractatus, an:

Sagbares und Nichtsagbares

Für den frühen Wittgenstein ist das Gegenständliche das Aussprechbare (die „Tatsache“), das Ungegenständliche aber das Aussprechen selbst⁵⁶. Die Reflexion also, welche die Begrenzung des Sagbaren auf das Gegenständli-

⁵⁶ Vgl. dazu Zimmermann 34–43. Daß die Begrenzung des Sagbaren ein Zeigen auf das Unsagbare ist, stellt klar heraus: Bachmann 12f., 20f., 114 und 116f. (im Vergleich mit Pascal!).

che erkennt, schweigt sozusagen über ihre eigene Entdeckung, und demonstriert sie damit doch.

„Es ist die solipsistische Erfahrung der Welt und der sie abbildenden Sprache als eines ‚begrenzten Ganzen‘, das allererst die Idee einer absoluten Grenze aufkommen läßt. Auch bei Wittgenstein wird das Paradox zunächst erfahren und dann ausgesprochen. Diese Verbalisierung als Versuch, das ‚Andere‘ der Grenze auszusprechen, aber ‚kann a priori nur Unsinn sein‘⁵⁷. Trotzdem stößt sich der Verstand beständig an dieser Grenze: sein ‚unsinniges‘ Reden manifestiert das Paradox.“⁵⁸

Das Sagen der Sprache heißt für den „Tractatus“: ein Bild der Wirklichkeit geben. Es ist wahr, wenn es mit den Tatsachen übereinstimmt. Die Tautologie nun ist ein Satz, der immer wahr ist (Trac. 4.46). Weil er gar kein bestimmtes Bild von der Wirklichkeit gibt (4.462), sagt er nichts, ist sinnlos (4.461), „aber nicht unsinnig“ (4.611), denn er zeigt die Form von Gewißheit, von Wahrheit überhaupt, unabhängig von Wirklichkeit (4.463f.). Die Tautologie ist somit der Grenzfall des Sprechens (4.466 unten). Sie ist der „substanzlose Mittelpunkt aller Sätze“ (5.143), ihre Wahrheitsform ohne Inhalt, die leere apriorische Form aller Logik⁵⁹. Damit rekapituliert Wittgenstein aufs genaueste Kant, für den das analytische Urteil tautologisch ist, weil es nur expliziert, was in einem Begriff schon enthalten ist⁶⁰, aber auch alle synthetischen Urteile a priori, weil sie – wie in Logik und Mathematik⁶¹ – stets in sich wahr sind, ohne daß sie in ihrer unbedingten Gültigkeit aus Erfahrung abgeleitet werden könnten oder durch Erfahrung bestätigt werden müßten.

Dieser Begriff der Tautologie wird nun kritisch verwendet gegen den Versuch, mit der apriorischen Gewißheit der reinen Wahrheits-Form dennoch inhaltliche Aussagen zu machen, Erkenntnisse von Wirklichkeit zu gewinnen, d. h. zu sprechen, wo nichts zu sagen ist, weil es ohne Tatsachen bzw. Erfahrung auch keine Gegenstände gibt. Jeder Satz hat allerdings eine Zeige, d. h. eine logische Dimension⁶². Scheinsätze aber wollen wie den Inhalt des Sagens behandeln, was sich doch nur in an konkreten Inhalten mitzeigt⁶³. Indem die Philosophie die Grenze zieht zwischen inhaltlich Sagbarem und der sich darin zeigenden Form allen Sagens (4.12), zieht sie auch die Grenze zwischen Denkbarem und Undenkbarem, kritisiert sie alle Versuche, das Undenkbare wie ein Sagbares zu behandeln (4.114f.). Das klar Sagbare ist dabei alles, was Inhalt der Erfahrungswissenschaften werden kann. (4.113)

Diese Grenzziehung zwischen regulativem und spekulativem Gebrauch

⁵⁷ Zitat aus *L. Wittgenstein*, Schriften III, 68.

⁵⁸ Zimmermann 49.

⁵⁹ „Die Sätze der Logik sind Tautologien“ (6.1); vgl. weiter 6.12 und 6.1222: Tautologie/reine Logik darf von Erfahrung weder bestätigt noch widerlegt werden können.

⁶⁰ Kant 10–13.

⁶¹ Vgl. ebd. XI f.

⁶² Er „spiegelt eine logische Eigenschaft der Welt“ (Tractatus S. 210): „Seine Form der Abbildung aber kann das Bild nicht abbilden; es weist auf sie“ (2.172); ganz präzise: 4.121. Was sich zeigt, ist also das Transzendente.

⁶³ Vgl. ebd. S. 97 (die Notiz vom 6. 10. 1914).

der Vernunft hat jedoch notwendig paradoxalen Charakter; es zeigt sich an ihr ein Paradox: Der Tractatus benennt ja, wovon man nur schweigen könne: er vollzieht so – wenn auch rein negativ, im Grenzbegriff – die Verwechslung von „transzendental“ und „transzendent“ (6.421!), die Sünde für alle orthodoxen Kantianer! Die Identifikation von Wirklichkeit und Welt (2.063), welche doch der Vollzug des Kantschen Begriffs von Empirie ist, treibt den Grenzbegriff der Nicht-Welt aus sich heraus: „Der Sinn der Welt muß außerhalb ihrer liegen.“ (6.41) Der Tractatus endet so in Sätzen, die er selbst – nach 4.003 – für unsinnig halten muß, und so muß auch er abbrechen und das Problem, welches er stellt, als Nicht-Problem bezeichnen (6.521). Er muß „seine eigenen Sätze, die Sätze einer transzendentalen Semantik . . ., die das auszusagen versuchen, was die transzendentalen Bedingungen der Möglichkeit ihres Aussagens ist, für ‚unsinnig‘ erklären“⁶⁴. Wittgenstein weiß, Kant ganz entsprechend, schon im Vorwort (S. 9), daß er nur dem Ausdruck des Denkens eine Grenze ziehen kann, jenseits derer nur Unsinn ist, nicht aber dem Denken selbst, denn das hieße: „wir müßten () denken können, was sich nicht denken läßt.“ Diesem Zu-Höchsten der Vernunft aber gibt er einen Namen: „es ist das Mystische.“ (6.522) Aber dieser Name liefert ihm keinen Gottesbeweis: er hat nur regulativen Zweck und zerstört sich, in diesem Zweck aufgehend, selbst, auf daß es keine Fragen mehr gebe (6.54). Und Wittgenstein nennt auch den Grund, warum er vom Grenzbegriff nur negativen Gebrauch machen kann. „Gott offenbart sich nicht in der Welt.“ (6.432)

Dogmatik und ihre Dialektik

Dieser nun selbst fast „dogmatisch“ anmutende negative Satz⁶⁵ macht dem Theologen deutlich, warum die Herkunftschiffre Offenbarung nicht im Beiwort „christlich“ zu einer ansonsten der Kantschen Situation integrierten „Lehre“ aufgehen kann: Zu dieser Herkunftschiffre gehört außer der Kennzeichnung bestimmter Inhalte die „formale“ Kennzeichnung des nicht-kompatiblen Herkunftsanspruchs dieser Inhalte. Dafür steht bei Wittgenstein das Wort Gott.

Gott als formale Kennzeichnung? Auf dieser sprachanalytischen Ebene ist mit dem Namen Gott zunächst einfach bezeichnet, was jenseits des Zirkels von „Sagbarer Wirklichkeit = Wirklichkeit unter den Regeln unserer Sprache“ notwendig sich zeigt, wenn dieser Zirkel überhaupt gedacht wird, – so wie in Anselm von Canterburys „Gottesbeweis“ Gott zunächst einfach dasjenige ist, worüber Höheres nicht gedacht werden kann und das höher ist als alles Gedachte⁶⁶. Gott ist unabweisbar als das, wovon nicht gespro-

⁶⁴ Apel 60.

⁶⁵ Und ist dies nicht tatsächlich ein „Dogma“ der Kantschen Situation: daß Offenbarung nicht sein kann, weil, wenn sie wäre, wir sie nicht erkennen könnten?!

⁶⁶ Zum sprachphilosophischen Zugang zu Anselms Gottesbeweis und zu seinem Verhältnis zur Offenbarungstheologie vgl. Taxacher 186–195.

chen werden kann, auf das Sprache aber zeigt, insofern sie die „unsinnige“, weil sprachlich nicht mehr beantwortbare Frage nach der Transzendenz ihres geschlossenen Verweissystems enthält. Die Sprache enthält sprachlich, wovon nicht gesprochen werden kann⁶⁷. Die Sprache selbst zeigt darauf.

Soweit kann der Theologe im Gespräch mit Wittgenstein kommen. Er wird sich aber hüten, aus dieser dialektischen Grenzerkundung einen Sprung in die Offenbarungstheologie zu wagen. Denn diese beansprucht ja gerade, positiv von dem her zu sprechen, worauf Sprache nur zeigt, wovon sie aber schweigen muß. Es bleibt also eine Unvermitteltheit zwischen dem Inhalt des theologischen Sprechens und dem Formalaspekt seines Zeigens: Wegen des Zeigens über sich hinaus kann sich das Sprechen nicht einfach in der Kantschen Situation einnisten, ist es aber selbst, als Sprechen, noch nicht über sie hinaus.

Zwei Möglichkeiten scheinen sich in dieser Situation anzubieten: Der Theologe könnte die Inhalte seines Sagens ganz in ihrer Funktion des Zeigens aufgehen sehen: Er würde dann zwar – weil wir ja anders gar nicht sprechen können, durchaus etwas sagen, dieses Etwas aber zugleich in die Schweben seiner Uneigentlichkeit halten gegenüber dem, was damit – über alles Sagen hinaus – angezeigt sein will. Die Inhalte der Theologie bekämen sozusagen an der Chiffrehaftigkeit des Offenbarungsbegriffs Anteil: die Begriffe der Theologie, die Namen des Unsagbaren wären letztlich Schall und Rauch gegenüber dem unnenntbar in ihnen zum Ausdruck kommenden Gott, sie wären Symbole, Platzhalter seiner An-, oder sogar eher seiner Abwesenheit. Theologie wäre im Grund immer negatives, dialektisches Sprechen, Figur eines bewußt übernommenen paradoxen Sprechens.

Der Theologe hält diese Möglichkeit mit seinem „Alltagsgeschäft“ zusammen: Tatsächlich hat sein Umgang mit den Worten der eigenen Tradition und Lehre etwas von diesem Halten in einer Schweben. Wäre dem nicht so, flachte die Dogmatik ab in eine muntere Plapperei, Gott wäre etwas geworden unter den Gegenständen des Sagbaren, und die reflektiert oder unreflektiert die Kantsche Situation bevölkernden Zeitgenossen würden sich abwenden mit Kopfschütteln. (Und es kennt sein „Alltagsgeschäft“ – der „Verkündigung“ insbesondere – diese Erfahrung nicht nur im Konjunktiv!) Dogmatik ohne Dialektik ist blind – gegenüber den Anforderungen der Kantschen Situation an die Unterscheidung von Sag- und Zeigbarem und der Herkunftschiffre Offenbarung, ihrem Verweis auf Gott.

⁶⁷ Dies gilt auch für die „normale Sprache“ in den PU, insofern auch hier letztlich nicht zu klären ist, warum die aus sich klare Sprache „verhext“ wird zu Fragen, auf die sie nicht antwortet. Kann dies nur der Unfall in die Ideologie hinein sein, wenn doch die PU auf ihrer Ebene diese Verhexung weiter mitmachen müssen, um ihr auf die Spur zu kommen, um „über“ Sprache zu reflektieren? Wie kommt die Philosophie in die Sprache, die ihr mit Sprachphilosophie wieder ausgetrieben werden muß? Wir sind hier wieder bei den nicht abweisbaren Fragen aus dem Vorwort von Kants Vernunftkritik (*J. Kant, Kritik der reinen Vernunft*, A: Riga 1781, VII), welche seine Methodenlehre dann „ausrotten“ (!) will, obwohl sie doch der Natur der Vernunft selbst entspringen (ebd. B 805)!

Aber: Eine wirkliche Lösung des Problems fehlender Vermittlung zwischen Material- und Formal-Aspekt der Theologie bietet diese Möglichkeit nicht. Die Unvermitteltheit zwischen Sagen und Zeigen wird ja eher noch größer als in den zuvor erwogenen Möglichkeiten, Theologie in der Kantschen Situation einzunisten: Nun wird, was ich sage, eingeklammert – und, sprachpragmatisch gesehen, schlicht abgewertet – zugunsten einer Verweisfunktion, über die sich dann wiederum nichts sagen läßt. Auch dies kennt der Theologe aus manchen Versuchen „existentieller Verkündigung“ und „existentialer Theologie“: Alles dem „Kantschen Hörer“ so verdächtig gegenständlich verfestigte Dogmatische wird deutend verflüssigt zu seiner Zeigefunktion auf unsere Situation vor dem unsagbaren Gott, – und mehr ist dann auch nicht zu sagen. Und es bleibt der Verdacht, hier hätte Wittgenstein sicher recht damit, daß Schweigen diese Funktion besser ausfüllen würde. (Oder Zen, längst attraktiver als „existentielle Theologie“.) Man kann auch dialektisch plappern. Dialektik ohne Dogmatik – ohne verantwortete Inhalte der Theologie, die tatsächlich gesagt sein wollen – ist leer.

Eine zweite Möglichkeit? Sie bestände sozusagen in der theologischen Ignoranz gegenüber der Kantschen Situation, genauer gesagt: in der bewußten Behauptung des Theologischen in der Theologie als eines Gegensatzes zu dieser Situation, der ihr gegenüber gerade nicht verständlich gemacht werden kann und soll. Es ist dies die gemeinhin mit Offenbarungstheologie (als „Schule“) verbundene Möglichkeit: Offenbarung wird begriffen als Griff Gottes von „oben“ oder „außen“ in unsere Kantsche Situation hinein. Was wir nicht hören können, wird uns gesagt, was für uns nicht sagbar ist, wird uns als Wort gegeben, aufgegeben. Der Philosoph beschreibt den Menschen ohne Offenbarung, der Theologe geht von der entgegengesetzten Voraussetzung aus. Die Kantsche Situation ist also als Negativfolie für das theologisch zu Sagende durchaus übernehmbar. Man kann aber nur auf sie eingehen, indem man einfach von dem ausgeht, was Gott gesagt und getan hat. Das mag sie sprengen, die condition humaine. Wer Ohren hat zu hören ...

Auch diese Möglichkeit legt den Finger auf einen Aspekt theologischen Sprechens, den der Theologe wohl kaum los werden wird – es sei denn, mit der Theologie selbst: Christliche Theologie ist eine Weise, von der Wirklichkeit zu sprechen, die von etwas herkommt. Deshalb nannte ich Offenbarung ja eine Herkunftschiffre. Wer so tut, als könne man in die Theologie hineinkommen wie das Kind im ersten Lebensjahr in die Auffassung einer konstanten Außenwelt hineinkommt, macht ein Konstrukt aus dem, was notwendigerweise, von seiner Sache her, historisch und biographisch weit plausibler „herzuleiten“ ist als argumentativ.

Indem der Theologe sich dieser Möglichkeit wieder im Blick auf die „Alltagswirklichkeit“ seiner Sprechinhalte annähert, hat er doch schon sein Aber auch gegen sie gefunden; denn er ist unwillkürlich auf eine andere Ebene gewechselt: Von etwas herkommen ist etwas anderes als etwas be-

haupten. Wer Offenbarung wie eine Behauptung Gottes (durchaus in der ganzen Doppeldeutigkeit des Genitivs) ins Feld führt, dem behagen gerade historische und biographische Herleitungen nicht. Der reduziert damit aber die „Herkunfts“-Chiffre Offenbarung doch wieder auf eine Herkunfts-„chiffre“: Sie wird zum factum brutum, das eigentlich seinen Offenbarungscharakter gar nicht herzeigen darf – er würde dann ja wieder kommensurabel unserem menschlichen Hören und Auffassen. Die „offenbarungspositivistische“ Lösung ist also auch keine: Sie macht aus Offenbarung im Grunde genau den leeren dialektischen „Punkt“ (nun: „von oben“), den in der Kantschen Situation die Zeigerichtung der Sprache anpeilt. Gegen den theologischen Willen ist hier das Offenbarungsverständnis sehr wohl der Kantschen Situation angepaßt: Das Wohin des Sprechens Wittgensteins, der uns unsägliche Gott, wird einfach als Woher genommen. Die Sätze, die dann folgen mögen, folgen so unvermittelt wie in der ersten Möglichkeit. Blieb dort unbeantwortbar, warum diese Sätze Symbole Gottes sind, so hier, warum diese Sätze Worte – ich möchte beinahe sagen: „Erlasse“ – Gottes sind.

III. Wahrnehmen (Glaube)

Halten wir im Scheitern aller sich bisher anbietenden Möglichkeiten theologischer Reaktion auf die Kantsche Situation nochmals fest, was in all diesen Möglichkeiten doch unabweisbar schien: Der Theologe will sehr wohl etwas sagen, von der Wirklichkeit sprechen – dies aber von etwas herkommend, das er nicht wiederum aus Sagbarem ableiten kann, jedenfalls nicht in seiner begründenden, anfänglichen (Anfang stiftenden) Qualität. Der Theologe nimmt die Wirklichkeit wahr, von deren Wahrnehmungskonstituenten der Kantianer spricht, und er möchte Aussagen über sie machen, die der Tiefengrammatik unterliegen, von der der Sprachphilosoph spricht. Der Theologe ist also in deren Situation. Aber er bringt etwas mit. Weiter, als dabei von einer Herkunftschiffre zu sprechen, sind wir immer noch nicht. In ihrem „Licht“ sieht er die Wirklichkeit, von dieser besonderen Belichtung der Wirklichkeit scheint er zu sprechen. Hier also, bei der Kommunikation von theologischer Wahrnehmungsweise und wahrgenommener Wirklichkeit müßte die Frage nach der Vermittlung zwischen Sagen und Zeigen der Theologie ansetzen.

Nun kennt der Sprachphilosoph dieses Phänomen des Sehens der Wirklichkeit in einem bestimmten Licht durchaus, auch außerhalb der Theologie. Nicht nur der Theologe mit seinem „Glauben“ kommt schon von etwas her, wenn er wahrnimmt und davon spricht. Es lohnt sich also vielleicht, das Gespräch mit Wittgenstein bei dessen Sprachkritik der Wahrnehmung wieder anzuknüpfen.

Aspektsehen

Nun hat die analytische Sprachphilosophie deutlich gemacht, daß Wahrnehmung im Grunde stets ein „Sehen als ...“ bedeutet: es gibt keine nackte Wirklichkeit, die nicht schon gedeutet – sozusagen anstrengungslos, vorgängig zu meinem Bewußtsein davon gedeutet wäre. So jedenfalls lese ich im Kontext der Kantschen Situation Wittgensteins Überlegungen zum „Aspekt-Sehen“⁶⁸:

Das „Bemerken eines Aspekts“ (PU S. 518) bedeutet nicht, daß ich „eine Eigenschaft des Objekts“ (549) wahrnehme, sondern macht einen „kategorische(n) Unterschied der beiden ‚Objekte‘ des Sehens“ (518); ich sehe also etwas ganz anders, nicht etwas anderes. Der Unterschied besteht nicht im Gesehenen in einem quantitativ angebbaren Sinn, ich habe kein anderes Ding vor Augen, erlebe oberflächlich keine andere Tatsache, vielmehr: „was ich im Aufleuchten des Aspekts wahrnehme ... ist eine interne Relation zwischen ihm und anderen Objekten“ (549). Das Objekt ist also vielschichtig ansehbar, weil es selbst relational vielfältig bestimmt ist; die Wirklichkeit seiner Wirklichkeit – die „interne“, also keine subjektive Hinzufügung, keine „Eisegese“ des Sehens – ist im Zwischen von ihm und anderem. Wirklichkeit ist nicht eindeutig. „Wir deuten sie also, und *sehen* sie, wie wir sie *deuten*“ (519), d. h. wir fügen dem Sehen nicht nachträglich eine Deutung an, die sich einfach von der nackten Wirklichkeit abheben ließe; vielmehr ist eine Deutung die Bedingung der Möglichkeit, hier überhaupt etwas (Bestimmtes) zu sehen – weshalb man normalerweise, in unserer Verständigung um die Normal-Definitionen der Wirklichkeit das Deuten im Sehen weder bemerkt noch eigens kenntlich macht. (Vgl. 521) Erst im „Aspektwechsel“⁶⁹ (522f.) geht das Besondere dieses Vorgangs auf.

Nun unterscheidet Wittgenstein aufgrund seiner isolierten Beispiele das Besondere dieses Sehens von der normalen Wahrnehmung (524), als sei diese „aspektlos“ – wogegen man fragen sollte, ob es überhaupt ein Wahrnehmen gibt, das nicht wie „das Aufleuchten des Aspekts halb Seherlebnis, halb ein Denken“ (525) ist!⁷⁰ Wahrnehmung ist „Verschmelzung“ (526) von

⁶⁸ PU S. 518–552. (Ab S. 553 geht Wittgenstein zur Frage nach dem „seelischen Innen“ dieser Vorgänge über, was mich hier nicht interessiert.) *Seitenangaben* zu PU im folgenden im Text. – Auch mein Aufgreifen dieser Überlegungen ist allerdings schon ein „Aspekt-Sehen“: Wittgenstein läßt nämlich die Reichweite seiner Überlegungen recht offen; rein buchstäblich bezieht er sie nur auf besondere Fälle sinnlichen Wahrnehmens, wo es ganz offensichtlich verschiedene Möglichkeiten des „Wahrnehmens als ...“ gibt, wie eben beim Vexierbild des Hasen-Enten-Kopfs (520). Schon *H. Mawrer*, Sprachphilosophische Aspekte in K. Barths „Prolegomena zur Kirchlichen Dogmatik“, Frankfurt 1989, 158–171 wendet dies erweiternd auf die hermeneutische Gehalt-Gestalt-Einheit an, in der Wahrnehmung und Applikation nicht zu trennen sind. Ich nehme Wittgenstein wohl noch etwas grundsätzlicher, nämlich das Aspekt-Sehen sozusagen als den transzendentalen Charakter jeder Wahrnehmung.

⁶⁹ Also: wenn das Vexierbild plötzlich umspringt und ich den Hasen- als Entenkopf sehen kann – oder umgekehrt.

⁷⁰ Man nehme etwa das Beschreibungsbeispiel auf der gleichen Seite: wer statt „Ohren“ (Deutung) nur „Fortsätze“ sieht, deutet doch auch schon (sieht z. B. die schwarzen Linien als Umgren-

Denken und Sehen, nur daß uns normalerweise die Aspekthaftigkeit so nicht aufgeht, weil es für uns (individuell, kulturell und sogar transzendental, je nach der Ebene, auf der ein Beispiel liegt) keine Seh-Alternative zu geben scheint.

Wenn nun aber eine Aspekt-Wahrnehmung nicht mehr selbstverständlich ist – wie in der Art, in der der Glaube Wirklichkeit sieht –, kommt es zum Streit, ob es sich dabei überhaupt noch um ein Sehen handle (535): „Wie ist es aber möglich, daß man ein Ding einer *Deutung* gemäß *sieht*?“ (530)

Ist hier „etwas in eine Form gezwängt worden, was eigentlich nicht hineinpaßt“ (ebd.)? Das ist der Vorwurf der Ideologie! Aber für den so Sehenden „ist hier kein Drücken und Zwängen geschehen“ (ebd.). Er wird im Gegenteil dem anderen „Aspektblindheit“ (552) vorwerfen: wer nicht sieht, was doch offenbar ist, wem sich die Dinge nicht so fügen, der gleicht einem, welcher das Vexierbild partout nicht „umspringen“ lassen kann –, oder er gleicht einem, dem beim Hören die Musikalität abgeht bzw. beim Sehen das ästhetische Empfinden (552, 545). Ihm ist durch die Gegebenheit des akustischen oder visuellen Phänomens nicht zu helfen (546), die Wirklichkeit darin („interne Relation zu anderen Objekten“) bleibt ihm verschlossen⁷¹.

Wittgenstein selbst nimmt seine im Physiologischen verbleibenden Beispiele als „Symbol für das Logische“ (546). Müßte man nicht sagen: Aspektsehen, „Sehen als ...“ ist ein grammatisches Problem?! „Welcher Art von Gegenstand etwas ist, sagt die Grammatik. (Theologie als Grammatik.“ (Nr. 373)

Allerdings löst Wittgensteins Untersuchung nicht den Streit, wie man das echte Sehen eines Aspekts der Wirklichkeit vom bloß subjektiven Deuten unterscheiden könne, sie löst nicht die Wahrheitsfrage, die sich hinter der grammatischen Wirklichkeits-Frage ja verbirgt. Sie verbleibt im Raum einer Phänomenologie des Problems. Dies ist wichtig zu sehen: setzen doch die theologischen Versuche, den Glauben aus einer „disclosure“ (I. T. Ramsey) oder als „blik“ zu verstehen⁷², im Grunde auf dem gleichen Boden ein. Man mag so phänomenologisch einen Zugang zum Glauben finden. Die Wahrheitsfrage, die Unterscheidung der Geister erreicht man so jedoch nicht.

zungen des Weißen darin). Man denke auch an Landkartenskizzen, bei denen es manchmal auf den ersten Blick schwer fällt, Festland und Wasserflächen richtig zuzuordnen; wir wissen aber um die Aufgabe, es so zu deuten. Wir sehen immer schon Bedachtes, wenn uns die Sprache auch meist dieses Denken abnimmt, weil es in sie schon eingefroren ist.

⁷¹ Daß Wittgenstein in diesem Zusammenhang die typischen Redewendungen eines „ästhetischen“ Gesprächs einfallen („Du mußt es *so* sehen“. 534) ist auch deshalb bezeichnend, weil er das Ästhetische im Tractatus bekanntlich (6.421) als das Transzendente, ja Mystische bezeichnet hatte. Ebenfalls ist zu beachten, daß er sich „Aspektblindheit“ auch beim „Erleben der Bedeutung eines Wortes“ (553) vorstellen kann. In diesem Sinn ist der Glaube insgesamt von der Verschmelzung von Sehen und Wort-Verstehen abhängig, da er ja mit den Augen der biblischen Zeugen sehen lernt.

⁷² Letzteres ist ein Kunstwort *R. M. Hares*, um eine Gesamtperspektive auf Wirklichkeit zu bezeichnen. Vgl. dazu bei *J. Dalfert*, Sprachlogik des Glaubens, München 1974, 88f. und bei *Martin* 134f.

M. E. leiden die theologischen Sprachanalysen zumeist an der Gezwungenheit des Versuchs, Analytik in Apologetik umschlagen zu lassen.

In der Problemstellung führen Wittgensteins Überlegungen hier sogar noch etwas weiter: ich meine nämlich daran, wie er „Denken“ und „Sehen“ in der Wahrnehmung nicht recht zusammenzuhalten vermag, etwas von der Funktion des Wortes „Offenbarung“ klarmachen zu können. Wittgenstein nennt die Aspektwahrnehmung einerseits sehr schön einen „im Sehen nachhallenden Gedanken“ (549), andererseits aber bleibt hier ein Bruch bestehen: „Deuten ist ein Denken, ein Handeln; Sehen ein Zustand.“ (550) M. a. W.: Deuten ist aktiv-subjektiv, Sehen hinnehmend. Wenn aber im Sehen ein Denken „nachhallt“, bleibt der Verdacht, daß ein bewußtes Denken das Sehen „macht“. Das aber meint echtes Aspektsehen nicht, soll in ihm doch eine echte „interne Relation“ des Gesehenen aufgehen. Genau dieses Problem zeigt aber auch die theologische Anwendung der Sprachanalytik: es wird nicht klar, ob der Glaube (der biblisch-kirchlich bestimmte!) „disclosure“, den „blik“ macht, oder wie die so bezeichnete Seherfahrung bruchlos in so bestimmten Glauben hinüberführen soll. Hier bleibt ein Unvermitteltes. „Offenbarung“ bezeichnet nun gerade die Andersheit des theologischen Vorgehens, das weder Denken aus Sehen noch Sehen aus Denken einfach abzuleiten vermag, d. h. das nicht aus der Relativität der Aspekte in die Eindeutigkeit zu springen vermag. Das Wort „Offenbarung“ hat hier zunächst also die negative Funktion, dies Unvermittelte gegen die Illusion, aus der formalen Analytik in die Inhalte, überspringen zu können, festzuhalten. Und dies stimmt dann nochmals mit Wittgenstein zusammen, welcher schreibt: „Was ist das Kriterium des Seherlebnisses? ... Die Darstellung dessen, was gesehen wird.“ (526)

D. h. doch: wer einen Aspekt sieht, soll beschreiben, was er sieht! Er soll den „internen Relationen“ der Dinge nachgehen, soll sein Denken im Sehen und empfangenes Sehen im Denken nachhallen lassen. Er soll aufgehen lassen, was ihm die Wirklichkeit der so ansichtigen Wirklichkeit ist – und dann zusehen, ob es aufgeht.

Wenn Theologie bewußt die Worte „Wirklichkeit/wirklich“ besetzt, dann wird der Glaube offensichtlich (auch) als ein Sehen verstanden und ausgelegt: als eine besondere und bestimmte Art des Wahrnehmens all dessen, was alle Menschen sehen – nur offensichtlich nicht alle so. Daß Glaube nicht nur ein Für-wahr-Halten bestimmter Sätze ist, sondern daß er sich inklusiv und universal als ein Sehen auswirkt (das aber glaubend bleibt, nicht schon „Schauen“ ist), befreit die Herkunftschiffre Offenbarung von ihrer abstrakten Punktualität. Glaube vollzieht sich selbst, indem er die Wirklichkeit insgesamt wahrnimmt: Aus dem Theologischen in der Theologie wird ihr „Sehen (von etwas) als ...“. Man könnte nun die Formel „Wirklichkeit der Wirklichkeit“ auch übertragen in die Form: „Wirklichkeit als ... (diese, etwa theo-, christo-, pneumatologisch belichtete) Wirklichkeit“. Der Glaube deutet Wirklichkeit, aber dies nicht nachträglich, indem einer erst

sieht und dann dem Gesehenen bestimmte Etiketten anheftet. Vielmehr kommt Offenbarung überhaupt nur dort im Glauben an, wo sie die Kraft ist (das Licht, die Perspektive), in oder unter der einer schon sieht, d. h. wahrnimmt.

Der Offenbarungstheologe vermag gerade nicht den Zusammenhang von Denken und Sehen in seinem Wirklichkeits-Begriff zu durchschauen. Er legt vielmehr dar, welche Wirklichkeit aufgeht, wenn man das Bezeugte sich auswirken läßt in Denken und Sehen. Die positive Funktion des Wortes „Offenbarung“ löst dieses als formalen Begriff, als Herkunftschiffre, also auf!⁷³ Offenbarung ist gerade nicht die Zauberformel der Theologie. Der Terminus bewährt sich nur in dem, was er beinhaltet. Offenbarung sollte *kein* apologetischer Begriff sein – außer in der Abwehr der Illusion von Apologetik, ihre Absprungs-Stellen unterhalb des Vollzugs von Offenbarungs-Erkenntnis zureichend finden zu können.

IV. Offenbarung (1. Das Evidente)⁷⁴

Glaube – nicht „tiefer“ theologisch zunächst, sondern nur sprachphilosophisch betrachtet – als Wahrnehmen von etwas im Licht von etwas; – Deutung und Sehen, Übernommenes und Produktives, nicht willkürlich subjektiv, sondern in einer konkret angemessenen Weise miteinander verschränkt! Glaube bleibt dies trotzdem zu nennen, weil die Ein-Sichtigkeit einer solchen Verschränkung, daß ich dies so sehe, sich nicht von selbst versteht und vermittelt (nicht einmal intern, für mich Glaubenden selbst). Es ist ein Vertrauen in diese Stimmigkeit im Spiel, ein Sich-Verlassen, ein Leben mit ihr. Woher nimmt dies aber seine Vertrauenswürdigkeit, woher hat der Glaube seine Gründe?

Offensichtlich muß der Verschränkung von Übernommenem und Sichtbarem, muß dem Aspekt gläubigen Sehens eine eigene Evidenz (objektiv), eine eigene Gewißheit (subjektiv) zu eigen sein. Läßt sich vielleicht die Offenbarungsqualität des Glaubens-„Inhalts“ als solch eine innere Evidenz fassen? Wäre dies mehr als eine reine Behauptung über Ursprung und Quelle dieses Glaubens? Was aber ist „evident“?

Die Gewißheit des Zweifels

Unter Wittgensteins letzten philosophischen Aufzeichnungen findet sich ein „Aphorismus“, den man geradezu als definitorische Formulierung seines Begriffs von Gewißheit bezeichnen könnte: „Ich bin auf dem Boden

⁷³ Deshalb kann wohl auch ein „Barthianer“ wie Lochman diesen angeblichen Schlüsselbegriff im Begehen des theologischen Weges durchaus für entbehrlich halten (Vgl. *F. Buri/J. M. Lochman/H. Ott*, Dogmatik im Dialog, Bd. 2: Theologie – Offenbarung – Götteserkenntnis, Gütersloh 1974, 46.)

⁷⁴ Dieser Abschnitt ergänzt und wird ergänzt durch *Taxacher* 453–467 zum Evidenzbegriff bei Barth.

meiner Überzeugungen angelangt. Und von dieser Grundmauer könnte man beinahe sagen, sie werde vom ganzen Haus getragen.“⁷⁵

Das eine Ganze meines Denkens ist demnach wirklich Boden, Grundmauer: also tragende Herkunft, nicht Endergebnis. Und doch ist es auch nicht voranzustellendes Axiom: vielmehr tragen es („beinahe“, denn sie addieren sich eben doch nicht zu ihm!) alle peripheren Einsichten; in allem spiegelt es sich, wirkt es sich aus, es ist nie an und für sich, sondern immer nur in ihnen allen darstellbar. Deshalb ist das problematischste Wort dieser Formel das „angelangt“: Das eine Ganze meiner Überzeugung, jenes Offenbare, Gewisse, an dem sie hängt, bei dem ich denkend, sprechend, lebend immer bin, ist doch etwas, bei dem ich nie wie bei einem Satz ankommen kann. Es ist immer die aktuelle Erkenntnis, die „Praxis“ gewissermaßen, welche dieses trägt. Man kann es sowenig isolieren, wie man die Grundmauer eines Hauses ausgräbt, das man bewohnt.

Am Ursprung des Sprachspielbegriffs der PU steht die grammatische Untersuchung von Überzeugungen, insbesondere ethischer und ästhetischer Art, welche ihre eigenen Gründe, ihre eigene Präzision haben, ohne daß dies deshalb quantitativ-exakt („mathematisch“) meßbar wäre⁷⁶. Es müssen also verschiedene Kriterien, Arten von Gründen unterschieden werden, ohne daß man deren je verschiedene Evidenz wiederum an einem Modell von Gewißheit messen könnte⁷⁷. Der Unterschied zwischen „wägbarer“ und „unwägbarer“ Evidenz⁷⁸ „ist ein logischer“: die Sicherheit ist nicht hier oder dort als größer oder höher zu bewerten, sondern sie ist „von anderer Art“: „Die Art der Sicherheit ist die Art des Sprachspiegels“⁷⁹. Damit ist aber auch das Descartessche Modell der Gewißheitssuche durch methodischen Zweifel kritisiert: Dieses ruht nämlich auf der Illusion einer „privaten Sprache“ des Philosophen⁸⁰, in der er sich aus allen Sprachspielkontexten lösen könnte, um deren einziges, allen gemeinsames Gewißheitskriterium zu finden. Er vergißt dabei, daß auch sein Zweifel sprachlich funktioniert, also noch von denen in der Sprache seines Zweifels eingeschlossenen Grundannahmen getragen ist, und in diesen steckt unausdrücklich – alles, das ganze Haus! Daraus folgt, daß wir dasjenige nicht ernsthaft bezweifeln können, was das Zweifel-Spiel überhaupt erst in Gang bringt. „Gegen Descartes und die ihm verpflichtete Tradition ‚kritischer‘ Philosophie betont Wittgenstein, daß der Zweifel die Gewißheit voraussetzt, nicht umgekehrt ... Die *Faktizität des Sprachspiels* geht jeder rationalen Rechtfertigung unserer Behauptungen voraus. Die philosophische Grammatik als Beschreibung dieser

⁷⁵ L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt 1971, 248. Die Zahlenangaben in Text und Fußnoten beziehen sich jeweils auf Wittgensteins Numerierung.

⁷⁶ Vgl. dazu Casper 106–110 und Zimmermann 183.

⁷⁷ Vgl. Casper 72 und Zimmermann 173 f. und 177.

⁷⁸ So PU S. 576; vgl. dazu Zimmermann 176.

⁷⁹ PU S. 569.

⁸⁰ Darauf speziell werde ich im nächsten Abschnitt (V) noch zurückkommen.

Faktizität kann daher nur ‚sehen lassen‘, was jeder sieht, wenn er auf seinen eigenen Sprachspielgebrauch reflektiert.“⁸¹

Ich möchte diesen Wittgensteinschen Zugang zu der einer Sprache inhärenten Evidenz und Gewißheit noch ein wenig konkretisieren und „systematisieren“ anhand seiner späten Aufzeichnungen „Über Gewißheit“⁸². Zu diesem Zweck versuche ich eine Reihe von „Thesen“ zu formulieren, auf welche die Fragmente von ÜG m. E. zudenken, indem sie diese Konklusionen stets umkreisen und sozusagen „nahelegen“⁸³.

(1) Der methodische oder idealistisch-solipsistische unendliche Zweifel genauso wie der Versuch, ihm irgendwo einen unbezweifelbaren Haltepunkt zu setzen, übersehen beide die Sprachspielgebundenheit von Worten wie Wissen, Glauben, Zweifeln, Meinen u. ä. Indem sie von deren normalem Gebrauch vorschnell abstrahieren, kreieren sie eine abstrakte Sprache, deren Sinn, d. h. deren Tragfähigkeit, deren Erkenntniswert gar nicht – weil nicht sprachlich – angebbbar ist.

„Ich möchte den Ausdruck ‚Ich weiß‘ für die Fälle reservieren, in denen er im normalen Sprachverkehr gebraucht wird.“ (260) „Die Äußerung ‚ich weiß...‘ kann nur mit der übrigen Evidenz des ‚Wissens‘ ihre Bedeutung haben“ (432), denn „der Begriff des Wissens ist mit dem des Sprachspiels verknüpelt.“ (560) Der Philosoph unterliegt der Verhexung durch das Wort „wissen“ (435). „Ich sitze mit einem Philosophen im Garten und er sagt zu wiederholten Malen: ‚Ich weiß, daß das ein Baum ist,‘ wobei er auf einen Baum in unserer Nähe zeigt. Ein Dritter kommt daher und hört das, und ich sage ihm: ‚Dieser Mensch ist nicht verrückt. Wir philosophieren nur.‘“ (467) Und wie sehen die sprachphilosophischen Sätze zur Aufhebung der Verhexung, die Sätze der Philosophietherapie für diesen Philosophen aus? „Was ich zeigen muß, ist, daß ein Zweifel nicht notwendig ist, auch wenn er möglich ist. Daß die Möglichkeit des Sprachspiels nicht davon abhängt, daß alles bezweifelt werde, was bezweifelt werden kann.“ (392) Aber auch die Fähigkeit wirklich unendlichen Zweifels ist hier – zu bezweifeln. „Kann ich zweifeln, woran ich zweifeln *will*?“ „Der vernünftige Mensch hat gewisse Zweifel *nicht*.“ (220)⁸⁴

⁸¹ Zimmermann 179 und 180.

⁸² Im folgenden abgekürzt als ÜG.

⁸³ Ich mache nebenbei also auch einen Vorschlag für eine mögliche Lese- und Diskussionsordnung der posthumen Veröffentlichung. Daß solch eine „Systematisierung“ der Offenheit und Vielschichtigkeit der Gedanken nicht ganz gerecht zu werden vermag, liegt auf der Hand. Deshalb jeweils die ausführliche Angabe der um eine These zu gruppierenden „Aphorismen“. – Eine kleine Rechtfertigung für diesen Versuch gibt mir die Schlußbemerkung ÜG 387: „Ich glaube, einen Philosophen, einen der selbst denken kann, könnte es interessieren, meine Noten zu lesen. Denn wenn ich auch nur selten ins Schwarze getroffen habe, so würde er doch erkennen, nach welchen Zielen ich unablässig geschossen habe.“

⁸⁴ Auf dieser Linie liegen etwa: ÜG 11, 24, 32, 39, 45f., 49, 61, 110, 112, 120, 128–131, 138f., 143f., 148–152, 196, 209f., 214f., 218–220, 228–230, 232, 250f., 254, 260, 283, 264, 284, 305, 335, 348, 353, 372, 387, 392, 403, 412f., 428, 433, 435, 444–446, 457f., 461, 510, 553f., das lange Tasten 567–578 und das einfache Fazit 579, 601, 622 (Schluß) 638, 662.

Ergänzung: Wittgenstein weiß darum, daß diese Gedankenlinie im Sinne eines platten Pragmatismus mißverstanden werden könnte, als solle der Zweifel einfach abgeschnitten werden, wo er nur eine philosophische, und keine praktische Bedeutung, keine Folgen hat. Aber dies hieße, die grammatische Überlegung weltanschaulich zu verstehen. „Ich will also etwas sagen, was wie Pragmatismus klingt. Mir kommt hier eine Art Weltanschauung in die Quere.“ (422) Was die grammatische Analyse von solchen Positionen unterscheidet, ist dies: Sie will den Zweifel nicht abschneiden, sondern von innen heraus, aus der Sprache zeigen, was sprachlich gar nicht möglich ist. Daß also der Zweifel des Descartes ein scheinbarer ist, einer, der seine Rechnung ohne die Sprache macht und dessen positives Ergebnis deshalb gar keine neue Evidenz hinzubringen kann. „Du mußt bedenken, daß das Sprachspiel sozusagen etwas Unvorhersehbares ist. Ich meine: Es ist nicht begründbar. Nicht vernünftig (oder unvernünftig). Es ist da – wie unser Leben.“ (559)⁸⁵

(2) Die zwei zu unterscheidenden Ebenen sind also nicht einfach die eines alltäglich-normalen und die eines philosophischen Zweifels, sondern inhaltlich die eines Zweifels in einem ihn (und seine Behandlung) ermöglichenden Kontext und die eines sich verselbständigenden und so nichtssagenden Zweifels. „Wenn man sagt: ‚Vielleicht gibt es ... nicht‘, so braucht man doch ein Beispiel eines Gegenstandes, *den* es gibt. Es gibt ihn nicht, – wie z. B. Der Zweifel verliert nach und nach seinen Sinn. So *ist* eben dieses Sprachspiel. Und zur Logik gehört alles, was ein Sprachspiel beschreibt.“ (56) „... ‚Ich weiß ...‘ Dies zu sagen hat unter *bestimmten Umständen*, die ich mir vorstellen kann, Sinn. Wenn ich aber, nicht in diesen Umständen, den Satz ausspreche als Beispiel dafür, daß Wahrheiten dieser Art von mir mit Gewißheit zu erkennen sind, dann wird er mir sofort verdächtig.“ (432) „Ein Zweifel, der an allem zweifelte, wäre kein Zweifel.“ (450)⁸⁶

Ergänzung: Wir haben in der Sprachpraxis ein recht genaues Unterscheidungswissen, wo ein möglicher Irrtum einen Zweifel zuläßt und wo mit den Mitteln der Sprache die Logik des Sprachspiels selbst in Frage gestellt wird; wir halten letzteres für unnormale, weil man diesen Zweifel weder sprachlich fassen noch beheben könnte. „Der Mensch kann sich unter gewissen Umständen nicht *irren*. (‚Kann‘ ist hier logisch gebraucht, und der Satz sagt nicht, daß unter diesen Umständen der Mensch nichts Falsches sagen kann).“ (155) „Damit der Mensch sich irre, muß er schon mit der Menschheit konform urteilen.“ (156)⁸⁷

⁸⁵ Wittgensteins Nähe zu und seine Unterscheidung von einem relativistischen Pragmatismus wäre weiter zu untersuchen an: ÜG 63, 65, 88, 92, 94–99, 107f., 132, 211, 256, 262, 336, 599, 609–612, 667.

⁸⁶ Auf dieser Linie etwa: ÜG 20, 54, 82, 127, 159, 185, 188, 208, 236, 259, 338f., 347, 388, 406f., 425, 467, 481f., 524, 626f.

⁸⁷ Auf dieser Linie: ÜG 67–79, 155, 195, 217, 255, 257, 304, 332–334, 525f., 595.

(3) Die sprachliche Evidenz ist unterschieden von der psychologischen und auch von der formal-logischen (im aristotelischen wie auch kantischen Sinn). Werde ich deshalb nach Gründen des sprachlich Evidenten, d. h. des Unbezweifelbaren, gefragt (in der Philosophie!), so gebe ich stets – gezwungenermaßen – solche an, die tatsächlich diese Evidenz gar nicht tragen. Weil ich für diese Evidenz keine Falsifikation vorstellen kann, deshalb kann ich auch keine Verifikation angeben. Schon die Beteuerung solcher Evidenz – als sei sie eben eine psychologisch oder logisch begründete – ist Unsinn. Wittgenstein zielt auf diese These durch Analysen von Sätzen der Form „Ich weiß, glaube, zweifle ...“ u. ä., also durch lauter Beispiele. Deshalb sind hier keine prägnanten Grundsatzformulierungen anzuführen. „Ja, ist nicht der Gebrauch des Wortes Wissen, als eines ausgezeichneten Philosophischen Wortes, überhaupt ganz falsch? ... man will nicht subjektive Sicherheit ausdrücken, auch nicht die größte, sondern dies, daß gewisse Sätze am Grunde aller Fragen und allen Denkens zu liegen scheinen.“ (415)⁸⁸

(4) Der methodisch-philosophische Zweifel stellt also – das allein könnte sein Sinn sein! – die Sprachspiele insgesamt, den Kontext auch des konkreten Zweifels, in Frage. Er traut jener Evidenz nicht, welche im faktischen Konsens unserer Sprache gegeben ist. Dann aber kann man über diesen Zweifel hinaus auch nicht mehr sprechen, man kann ihn auch nicht von irgendeinem – wiederum sprachlich zu formulierenden – Axiom her in den Griff bekommen. „Wer keiner Tatsache gewiß ist, der kann auch des Sinnes seiner Worte nicht gewiß sein.“ (114)⁸⁹

(5) Evidenz ist also nie eine „Einzelevidenz“, sondern immer die eines Bezugssystems. Im Ganzen ist ein einzelnes sicher, das Ganze ist im einzelnen vorausgesetzt, nicht aber aus ihm (diskursiv) zu beweisen, ohne daß man nicht schon auf das Ganze zurückgriffe. „Die *Wahrheit* gewisser Erfahrungssätze gehört zu unserem *Bezugssystem*.“ (83) „Alle Prüfung, alles Bekräftigen und Entkräften einer Annahme geschieht schon innerhalb eines Systems. Und zwar ist dies System nicht ein mehr oder weniger willkürlicher und zweifelhafter Anfangspunkt aller unserer Argumente, sondern es gehört zum Wesen dessen, was wir ein Argument nennen. Das System ist nicht so sehr Ausgangspunkt, als das Lebelement der Argumente.“ (105) „Wenn wir anfangen, etwas zu *glauben*, so nicht einen einzelnen Satz, sondern ein ganzes System von Sätzen. (Das Licht geht nach und nach über das Ganze auf.) Nicht einzelne Axiome leuchten mir ein, sondern ein System, worin sich Folgen und Prämissen *gegenseitig* stützen.“ (141 f.)⁹⁰

⁸⁸ Vgl. ÜG 12, 30, 43, 66, 86, 103, 116, 137, 174–181, 194, 242 f., 245 f., 270 f., 356, 386, 414, 447, 452, 454, 487–490, 504, 520 f., 588 f., 601, 629.

⁸⁹ So auch ÜG 80 f., 126, 145, 154, 156 f., 231, 237 f., 306, 350, 369, 414, 456, 486, 522 f., 526.

⁹⁰ In diesem Sinne: ÜG 140, 225, 274, 279, 305, 383, 410, 432, 603. – Bemerkung: Interessanterweise hat auch schon Kant diesen Systemgedanken der Evidenz mit seinem mathematisch-axiomatischen Evidenzbegriff verbunden. Er hält seine Vernunftkritik deshalb für evident, weil sich in ihr jeder Teil aus dem Ganzen und das Ganze aus jedem Teil erschließen läßt, was sich in ihr Probe erweist, in der die Abänderung auch nur eines Elementes sofort Widersprüche (und zwar

(6) Damit aber ist das Evidente selbst eben das Ganze, seine Intensität und als solche nicht zu beschreiben: jede Beschreibung – etwa in der Form einer grammatischen Logik – wäre ja schon eine Aus(einander)legung, und das angebliche Axiom wäre sozusagen nur ein „Beispiel“, zudem nur aus einer Evidenz-Art – etwa der mathematischen – genommen, welche nicht Maßstab der anderen sein kann. Das überall Evidente im Evidenten läßt sich nur hinweisend zeigen, aber nicht restlos objektivieren, nicht von außen betrachten. „Komme ich nicht immer mehr und mehr dahin zu sagen, daß die Logik sich am Schluß nicht beschreiben lasse? Du mußt die Praxis der Sprache ansehen, dann siehst du sie.“⁹¹

(7) Es setzt also jeder Zweifel Sprache und mit ihr kommunikativ-praktisch gegebene Gewißheiten voraus. Gelerntes, Antworten, Glaube sind vor jeder noch so fundamentalen Frage. Der Anfang ist immer einer, den wir (denkend, philosophisch) nicht machen. „Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißheit voraus.“ (115) „Der Zweifel kommt *nach* dem Glauben.“ (160) „Am Grunde des begründeten Glaubens liegt der unbegründete Glaube.“ (253) „Zweifelndes und nicht zweifelndes Benehmen. Es gibt das erste nur, wenn es das zweite gibt.“ (354) „Es muß uns etwas als Grundlage gelehrt werden.“ (449) „Dieser Zweifel gehört nicht zu den Zweifeln unseres Spiels. (Nicht aber, als ob wir uns dieses Spiel aussuchten!)“ (317) „Das Wissen gründet sich am Schluß auf der Anerkennung.“ (378)⁹²

Ausblick: „Glaube“ ist in den letzten Zitaten weder psychologisch, noch religiös, geschweige denn theologisch gemeint. Es geht um eine sprachimmanente, sozusagen implizite(n) Glauben. Dennoch scheint das Ende, welches alles Fragen, Prüfen, Zweifeln hier findet, so etwas wie das Ziel des Denkens Wittgensteins zu sein: eine Art Beruhigung – entsprechend dem „Therapie“-Ziel der PU. Wittgenstein spricht – z. T. allerdings unter Selbstzweifeln an diesen Formulierungen – von „*beruhigter Sicherheit*“ (357) als „Lebensform“ (358), „gleichsam als etwas Animalisches“ (359). Er scheint doch etwas zu erreichen, über die Analyse hinaus etwas „lehren“ zu wollen. Warum sonst etwa die Rede von der „Schwierigkeit (...) die Grundlosigkeit

innere Vernunftwidrigkeiten) hervorrufen muß (Kant, B XXXVIII). Im Grunde steht dieser Evidenzbegriff noch hinter und über dem mathematisch-apriorischen. Er begründet nämlich, warum für uns das Mathematische höchste Allgemeingültigkeit hat: Es gibt eben das direkteste Abbild unserer Vernunft. „Denn unsere Vernunft (subjektiv) ist selbst ein System ... der Nachforschung nach Grundsätzen der Einheit, zu welcher Erfahrung allein den Stoff geben kann.“ (ebd. B 766) In dieser Systemeinheit der Vernunft hat auch Kant gewissermaßen das Ganze der Logik zum Grund des einzelnen, das Haus zum Fundament erklärt. Nur daß er im Formalen reiner Vernunft verbleibt, während Wittgenstein dies in unserer sprachlichen Vernunft aufsucht, wo zwischen Form und Stoff nicht zu scheiden ist, wo nicht das Apriorische, sondern das Erfahrung schon einreflektierende Grammatische die Vernunft ausmacht.

⁹¹ Deshalb immer wieder Wittgensteins konkret hinweisende Formulierungen wie in ÜG 26–29, 47, 266–268 und 294.

⁹² Auf dieser Linie außerdem: ÜG 122f., 150f., 163, 170, 172, 247, 249, 263, 272, 275–279, 281, 288, 291, 298, 310–312, 314–316, 322–331, 337, 341–343, 369f., 374f., 450, 459, 472f., 476, 493, 500, 509, 548, 602. Es fällt auf dieser Linie auf, daß Wittgensteins Paradigma überwiegend der Sprach- und damit Realitäts-Aneignungsprozess des Kindes ist.

unseres Glaubens einzusehen“ (166)? Und hier bleibt nun – wie schon in den PU – ein innerer Widerspruch, den Wittgenstein nicht klar aufdeckt: Die von ihm aufgezeigte Evidenz ist eine, welche nur trägt, wenn man sie nicht reflektiert. Ist dies – in der Philosophie – geschehen, scheint es aussichtslos, den Bruch durch eine Art Rück-Philosophie wieder zu beheben. Denn diese kann nur die Faktizität sprachlichen „Glaubens“ aufzeigen, nicht aber dessen Berechtigung. Wittgenstein zeigt, „worauf wir uns verlassen müssen, damit wir miteinander reden können“, aber: „Daraus, daß ich, um mich mit anderen zu verständigen, eine große Menge ihrer Überzeugungen teilen muß, folgt selbstverständlich nicht, daß diese Überzeugungen zutreffen.“⁹³ So weist er wohl die sprachlogische Unmöglichkeit methodischen endlosen Zweifels nach, nimmt diesem aber keineswegs seinen Grund: die Schwebel des Ganzen. Ohne sich ihm weiter zu stellen, erfährt Wittgenstein diesen feinen Unterschied ebenso sprachlich fein: „Ich will eigentlich sagen, daß ein Sprachspiel nur möglich ist, wenn man sich auf etwas verläßt. (Ich habe nicht gesagt ‚auf etwas verlassen kann‘.)“ (509)

Der Theologe kann zunächst das Staunen nicht verbergen, in das ihn diese bei Wittgenstein gewonnene Analyse der Sprachlogik eines „Glaubens“ versetzt – findet er hier doch Grundstrukturen der Funktionsweise auch eines theologisch reflektierten Offenbarungsglaubens vorgezeichnet (wenn auch nicht unbedingt in den Kategorien seines dogmatischen Selbstverständnisses ausgedrückt). Er möchte sogar soweit gehen, diese Strukturelemente einer Fundamentaltheologie als Richtpunkte zu empfehlen: Die Voraussetzungen auch des Zweifelns, die verborgenen Gründe alltäglicher Glaubenspraxis, die Evidenz des „nexus mysteriorum“, der Stimmigkeit von Einzelaussagen und Gesamt des Verkündigten – das sind allzuoft um eines abstrakten, angeblich stringenteren Argumentierens willen verschwiegene tatsächliche Kriterien für die Evidenz des als Offenbarung Übernommenen. Und vor allem ist diese Evidenz eine, die nur im logischen Ausschreiten dieses Bezugssystems erforscht, nicht aber von außen, von einem isolierten Anfangspunkt (historischer, existentieller, dogmatischer o. ä. Art) her behauptet werden kann. Solche Fundamentaltheologie würde also die Evidenz des einzelnen und des Ganzen so klar wie möglich aufzeigen, sie wäre sich aber bewußt, daß die Evidenz selbst (und damit die Offenbarungsqualität der Offenbarung selbst) sich nicht beschreiben, nicht frontal angeben läßt.

Und damit wird aus dem Hiatus zwischen Sprechen und Zeigen der Theologie ein Zusammenspiel: Die Zeigefunktion ist kein abstrakt dem Sprechen zugewiesener Formalaspekt, sondern besteht eben darin, daß Theologie auf die Evidenz des Ganzen zeigt, indem sie das Sprachspiel Glaube innerlich (und damit auch in seinen Bezügen „nach außen“, seinem Wirklichkeits-Sehen) betreibt und reflektiert.

⁹³ Savigny 200.

V. Offenbarung (2. Das Konkrete)

Lebensform und Intensität

Nach dem Staunen kommen dem Theologen aber doch wieder – Zweifel! Denn so feinsinnig Wittgenstein beschreiben mag, wie Glaube sprachlich funktioniert, so sehr widerspricht doch der Status seiner Überlegungen all dem, wohin sie doch unterwegs zu sein scheinen: Nur durch das ganze Haus der Überzeugungen vermag ihr evidenter Grund haltbar zu sein – aber Wittgenstein will diese Struktur von Evidenz erschließen, ohne selbst eine Überzeugung preisgeben, investieren zu müssen. Wittgensteins bleibt dort formal, wo er entdeckt, daß es Gewißheit nur materialiter, im Einsatz in das Sprachspiel selbst hinein, daß es Logik nur in ihrer Beheimatung in einem sie tragenden Glauben gibt. Wittgenstein will quasi Zuschauer bleiben, und dabei lehren, daß das Wesentliche von außen nicht erkennbar und darstellbar ist.

Dieses Urteil bezieht sich auf Wittgensteins ausgearbeitete Praxis seiner Sprachspieluntersuchungen in den „Philosophischen Untersuchungen“ und in „Über Gewißheit“. Ein letztes Urteil über den Philosophen Wittgenstein insgesamt kann dies nicht sein, – sind uns doch in seinen nie zur Veröffentlichung bestimmten „Vermischten Bemerkungen“⁹⁴ und in Mitschriften einer Vorlesung über den religiösen Glauben⁹⁵ eine Vielzahl direkter Äußerungen zu Religion und Christentum zugänglich, die eine intensive intellektuelle, aber auch persönliche Auseinandersetzung dokumentieren. Allerdings scheinen mir hier – ungeachtet des inneren Ringens, das dahintersteht – doch die beobachteten analytischen Grundlinien wiederzukehren:

(1.) Glaube gehorcht einer anderen Logik, Glaubensaussagen sind weder „Meinung“ noch „Hypothesen“ noch „Wissen“⁹⁶, sie sind „nicht unvernünftig“, aber auch „sicherlich nicht *vernünftig*“: Sie behandeln eben ihren Inhalt „nicht als eine Sache der Vernünftigkeit.“⁹⁷ Diese vorsichtig tastenden, meist negativen Charakterisierungen gläubiger Sprachen versuchen offensichtlich, deren Logik nicht von außen falsche Maßstäbe anzulegen, sind dabei aber doch entschieden „von außen“ formuliert. Die andere Logik der Glaubenssätze drängt sich dem Analytiker auf, wenn er sie in seiner allgemeinen Logik für „verrückt“ oder als „Spaß“ gemeint halten müßte, aber weiß, daß sie nicht so gemeint sind: Deshalb muß er „nach gänzlich anderen Deutungen suchen.“⁹⁸ Was in der Außenperspektive – der gängigen Logik, „in einem bestimmten System“ – als „Fehler“ erscheint, ist für sich genommen „eine völlig andere Art des Denkens“⁹⁹.

⁹⁴ Zugänglich in: L. Wittgenstein, Werkausgabe VIII, Frankfurt 1994, 445–573.

⁹⁵ In: L. Wittgenstein, Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychoanalyse und religiösen Glauben, Düsseldorf – Bonn 1994, 77–101.

⁹⁶ Wittgenstein, Vorlesungen 82.

⁹⁷ Ebd. 83.

⁹⁸ Ebd. 89.

⁹⁹ Ebd. 84.

(2.) Läßt sich der Boden dieses „anderen Denkens“ näher bestimmen? Wittgenstein entdeckt keine alternative formale Logik der Glaubensaussagen – die sich etwa zur aristotelischen wie eine nichteuklidische zur euklidischen Geometrie verhielte, die Evidenz eines „unerschütterlichen Glauben(s) ... zeigt sich nicht durch Vernunftschlüsse oder durch Anruf von gewöhnlichen Glaubensgründen, sondern vielmehr dadurch, daß er Oein ganzes Leben regelt.“¹⁰⁰ Der tragende Grund für die Sprache des Glaubens ist „eine Lebensform“; der Glaube selbst ist „eine Art des Lebens, oder eine Art, das Leben zu beurteilen.“¹⁰¹ Man kommt in seine Logik nur hinein durch „das leidenschaftliche Sich-entscheiden für ein Bezugssystem“¹⁰², genauer noch: Indem man sich so sieht und so lebt, wie der Glaube es zusagt, ergreift man den Glauben, nicht umgekehrt¹⁰³. Diese Sicht der Glaubensevidenz erklärt auch, warum bei Wittgenstein das Bemühen, der Glaubenssprache keine ihr äußerlichen Maßstäbe anzulegen, mit einer tastenden Charakteristik dieser Sprache von ganz außerhalb ihrer selbst einhergeht: Die Lebensform und ihre Sprache erschließen sich im Grunde nur durch Ergreifen und Teilnahme, nicht durch Analytik.

(3.) Aber Wittgensteins Tasten bleibt hier noch nicht stehen. (Das wäre Wittgensteinscher Fideismus!) Vielmehr nähert er sich der entscheidenden Frage nach dem Grund, der Herkunft, dem Anstoß des Glaubens als Lebensform, gewissermaßen seiner Information. Allerdings bleibt Wittgenstein in seinen Antwortversuchen uneindeutig: Einerseits sieht er sehr konkret die „Nachricht“ der „Evangelien“, die zum Glaubensgrund wird, indem der Mensch in ihr mehr findet als eine „historische Nachricht“, indem er sie „glaubend (d. h. liebend)“ ergreift¹⁰⁴. Er ergreift sie also als ihm geltend, – was etwas ganz anderes ist als das Einsehen einer historischen oder auch einer Vernunftwahrheit. (Dies scheint mir die tiefste Einsicht in den Vorgang des Offenbarungsglaubens, zu der Wittgenstein vordringt.) Andererseits kann er dieses Eingreifen einer Nachricht als Evangelium nur als innere Erfahrung „beschreiben“; Glaubensaussagen wären demnach „eine Beschreibung eines tatsächlichen Vorgangs im Leben des Menschen“¹⁰⁵. Noch in einer der spätesten Äußerungen zu diesem Problem sieht er den wahren Grund des Glaubens – im Gegensatz zu den oft argumentativ vorgeschobenen logischen Gründen, etwa den Gottesbeweisen – in „Erfahrungen“: „Das Leben kann zum Glauben an Gott erziehen ... z. B. Leiden verschiedener Art.“¹⁰⁶ Die Verbindung jedoch zwischen der Nachricht der Evangelien und der eigenen Lebenserfahrung als Grund der Lebensform

¹⁰⁰ Ebd. 78.

¹⁰¹ Wittgenstein, Bemerkungen 541.

¹⁰² Ebd. 540.

¹⁰³ Vgl. ebd. 496.

¹⁰⁴ Ebd. 494 f.

¹⁰⁵ Ebd. 488.

¹⁰⁶ Ebd. 571.

Glauben – und erst recht die Verbindung dieser Lebensform zu den konkreten Glaubenssätzen – bleibt logisch-analytisch unerschlossen. Wittgenstein endet hier bei einem einfach konstatierenden: „Das gibt’s.“¹⁰⁷ Und diese Grenze der Analytik liegt m. E. darin, daß Wittgenstein die Logik des Glaubens nie wirklich von dessen zentralen Inhalten her zu fassen sucht, selbst wenn er diese zuweilen (meist als „Erlösung“ gekennzeichnet) streift¹⁰⁸. Er bleibt konzentriert darauf, welche Evidenzkategorie der Glaube beansprucht (historische, biographische, Vernunft-, empirische, Erfahrungswahrheit), erschließt dies aber nicht wirklich aus dem, was der Glaube erzählt. Deshalb bleibt die Lebensform Glaube in diesen Versuchen und Notizen doch eigenartig „hermetisch“.

Es bleibt eine Kluft zwischen den Strukturangaben der Sprachphilosophie und der Wiederentdeckung solcher Strukturen durch den Theologen, in der Sprache seines Glaubens. In letzterer geht es allerdings genauso zu, wie Wittgenstein sagt: In jedem Element dieses Glaubens ist quasi alles je schon vorausgesetzt und erschließbar. Aber dieses Alles ist eben ein Bestimmtes: sein Inhalt ist angebbbar, wenn auch nie auszuschöpfen, seine Intensität ist eine materiale, eine der Sache, wenn die Sprache auch auf diese letztlich nur hinweisen können. Die bei Wittgenstein im Sprachspiel vorausgesetzte Gewißheit dagegen hat so wenig Inhalt wie das apriorische Inventar bei Kant: Sie ist nur das logische „um zu“ für das Sprachspiel. Nicht weil es kraft seiner selbst einleuchten, seine Logik mitbringen würde, ist es unbezweifelbar, sondern nur, weil der Zweifel selbst die Sprache beenden würde und deshalb in ihr nicht vorkommt.

Nun wird man einwenden können, hier werde Unvergleichliches ungerichteterweise miteinander verglichen: Wittgenstein will Strukturen sprachlicher Logik freilegen, zeigen, wie Erkennen durch die Sprache des Alltags geprägt ist. Der Theologe nimmt diese Analysen eigentlich nur zum Anlaß und Anstoß, Strukturen seines sprachlichen Umgangs mit dem christlichen Glauben freizulegen. Damit bewegt er sich auf einer anderen Ebene als Wittgenstein und darf sich im nachhinein nicht wundern, wenn ihm der Gesprächspartner allzu formal und unbestimmt vorkommt.

Dies ist methodisch gewiß festzuhalten. Aber das Problem liegt tiefer. Und an ihm entscheidet sich überhaupt erst, was letztlich, d. h. in der Sache, das Gespräch in Gang hielt und möglich machte – und nun begrenzt. Denn der Theologe fand, daß Wittgensteins Sprachphilosophie unterwegs ist zu

¹⁰⁷ Ebd. 495.

¹⁰⁸ Symptomatisch scheint mir in diesem Zusammenhang, daß die Vorlesungen zum religiösen Glauben ihre Beispiele immer wieder in eher obskuren Randbereichen solchen Glaubens finden. So wird die Rede vom Jüngsten Gericht stets mit Erscheinungen von Toten oder mit Spiritismus veranschaulicht, oder gar mit dem Wunder einer blutweinenden Statue (vgl. Wittgenstein, Vorlesungen 86–88). Wenn man bedenkt, welche große Bedeutung für Wittgenstein die Beispiele eines Philosophen haben, wird man hier nicht um die Anmerkung herumkommen, daß die seinen für die Logik des christlichen Glaubens eher unpassend, zu schmal sind.

einer Erkenntnislehre vom intensivsten Punkt¹⁰⁹, deren Anfang in der Entdeckung liegt, daß sich Evidenz nicht in einem isolierten Fundament von Erkenntnis und Sprache finden läßt, sondern daß das Fundament nur als Inbegriff des Ganzen angesehen werden kann. Mit dem Anfang anfangen heißt: mit der Mitte meiner Überzeugungen, meiner Erkenntnis anfangen und diese auslegen auf ihre Anfänge hin, in der Erwartung, hier – mitten in dem Sprachspiel, in dem ich, es reflektierend, verwickelt, vielleicht gar verhext bin – seine Evidenz, seine Gewißheit, theologisch: seine Offenbarungsqualität, auffinden zu können.

Nun bleibt aber eine solche Erkenntnislehre letztlich ein Widerspruch in sich, zumindest aber eine paradoxe Figur, wenn sie selbst formal-allgemein, ohne „intensivsten Punkt“ betrieben wird. Und so steht es mit der Analytik Wittgensteins, die am Ende bei der Beschreibung der reinen Faktizität eines unbegründbaren Glaubens in – ja, worin anders als in die Bedingung der Möglichkeit unserer Alltagssprachlichen Normalität stehen bleibt. Und so reflektiert er mit höchstem Engagement 676 Fragmente lang über die Gewißheit, den eigenen Händen vor Augen trauen zu dürfen, und gleicht damit nun doch jenem Freund im Garten, den er entschuldigen muß: er sei nicht verrückt, sondern eben nur ein Philosoph! (467) Es ist von Überzeugungen, ihrem Boden und Haus die Rede, aber es werden alle möglichen Überzeugungen in der Erkenntnislehre ein- bzw. ausgeklammert, – und gerade das dürfte in der Erkenntnislehre nicht möglich sein, die ich strukturell aus Wittgensteins Fragmenten herauslese. Denn in dieser ist das Evidente der Erkenntnis und Sprache exakt das, was sich nicht einklammern läßt, wenn ich die fundamentalsten und anfänglichsten Fragen stelle.

Hilfsverben und ihre Aussagen

Um diesen Kurz-Schluß des sprachphilosophischen mit dem theologischen Gesprächsfaden nochmals an Wittgensteins Texte selbst anzubinden, gehe ich exemplarisch auf seine Kritik der Philosophie innerer Vorgänge (in den PU) ein, die ich als Kapitel einer Kritik der Abstraktionslogik insgesamt verstehe.

Erst der typisch philosophischen Frageweise suggeriert laut Wittgenstein unser Sprechen von inneren Akten, daß da „etwas“ sei (PU 36), und so „hypostasieren“ (ebd. 598) wir die Akte als solche zu einer inneren Gegebenheit: Wir gebrauchen „Über-Ausdrücke“ für sie, sprechen im „philosophischen Superlativ“ (192). Um diese ontologisierende Sprache zu unterlaufen, untersucht Wittgenstein den tatsächlichen Wortgebrauch, also die Sprachspiel-Bedeutung insbesondere von „Verstehen“, „Meinen“, „Denken“, „Vorstellen“, mit dem zunächst immer gleichen negativen Ergebnis:

¹⁰⁹ Zu dieser Formel vgl. *Taxacher* 233–238.

- „Verstehen“ bezeichnet keinen „Seelenzustand“, den man wie eine Gegebenheit abheben könnte von dem, was uns Verstehen zeigt (146–155). Ob etwa ein Lernender etwas wirklich verstanden hat, davon überzeugen wir uns, auch wenn er es bejaht, durch die Beobachtung seines folgenden Tuns. Die Kriterien für „Verstehen“ sind dabei viel zu komplex, um auf ein bestimmtes inneres Phänomen zurückgeführt werden zu können (182).
- „Denken“ ist kein „Begleitvorgang“ des Sprechens (S. 560), „sondern die Sprache selbst ist das Vehikel des Denkens“ (329). „Denken ist kein unkörperlicher Vorgang, der dem Reden Leben und Sinn verleiht, und den man vom Reden ablösen könnte“ (339)¹¹⁰. Dieser Eindruck entsteht nur, indem wir „Denken“ durch Introspektion definieren, ja anschauen wollen, ein Vorgang dem „ähnlich, wenn ich, ohne Kenntnis des Schachspiels durch genaues Beobachten des letzten Zuges einer Schachpartie herausbringen wollte, was das Wort ‚mattsetzen‘ bedeutet“ (316).
- Auch „Vorstellungen“ erhalten ihre Evidenz nicht durch ihre besondere innere Realität: „die Idee, das Gedächtnisbild unterscheidet sich von anderen Vorstellungsbildern durch ein besonderes Merkmal“ (166), kommt etwa schon zu Fall, wenn mir eine Erinnerung im Gespräch mit anderen als falsch nachgewiesen wird oder wenn ich sie als durch Photos ausgelöst entlarve¹¹¹. So ist auch die Bedeutung eines Wortes (138–142) nicht durch die innere Vorstellung, das Bild, das ich mir vielleicht mache, erschöpft, – auch für mich selbst nicht: denn ich würde jeden weiteren Wortgebrauch sofort bejahen – also verstehen (!), auch wenn ich ihn subjektiv nicht „gemeint“ (!) habe, weil er in unserer gemeinsamen Sprache ebenfalls vorkommt.
- Deshalb ist auch „Meinen“ kein „Vorgang, der das Geben und Hören einer Erklärung begleitet“ (34)¹¹²: „nichts Verkehrteres, als Meinen eine geistige Tätigkeit nennen!“ (693). „Meinen“ ist kein vom komplexen Sprachgebrauch abhebbarer, isolierbarer Vorgang, denn man kann etwas meinen, „ohne notwendigerweise auch nur daran zu denken“ (693)¹¹³. Was man mit einer Äußerung überhaupt „meinen“ kann, ist nicht „privat“, „innerlich“ festzulegen, in einem besonderen Meinens-Akt¹¹⁴, sondern liegt „öffentlich“ zutage in den Regeln der Sprache (504), so wie ein Schachzug nicht durch die ihn begleitenden Gedanken und Gefühle, sondern durch die Regeln des Spiels in seinen Möglich-

¹¹⁰ Vgl. weiter PU 317–320, 327–332, 335–344, außerdem 540 und 597.

¹¹¹ Mit diesen Beispielen ergänze ich allerdings die an zuletzt zitierter Stelle offengelassene Anregung.

¹¹² Vgl. PU 19, 673, 678–682, 689.

¹¹³ Man kann zu recht im nachhinein ein „Meinen“ reklamieren, ohne daß dies seinerzeit bewußt war: es war dann objektiv, grammatisch im Gesagten enthalten. PU S. 557: Meinen hat „keinen Erlebnisinhalt“.

¹¹⁴ Vgl. PU 507–513, wo dies ad absurdum geführt wird.

keiten, begrenzt wird (33). „Nur in einer Sprache kann ich etwas mit etwas meinen“ (S. 260). Auch die mögliche Vieldeutigkeit einer Äußerung verweist nicht auf „etwas im seelischen Bereich“ – „das unbegreifbare Etwas, vergleichbar nur dem Bewußtsein selbst“ (358), – sondern auf die Komplexität der Sprache¹¹⁵. Mit einer „privaten Sprache“ kritisiert Wittgenstein aber auch das Vorurteil der Reflexionsphilosophie, man könne durch Introspektion des eigenen reinen Denkens auf die dem Zweifel enthobenen ersten Klarheiten kommen, so als sei die Innenwelt primärer als Außenwelt und nicht schon selbst sprachlich, also „öffentlich“ strukturiert. Denn „erst dadurch konnte der Schein eines Ich entstehen, das einsam zu sich selbst spricht und nur sich selbst versteht“¹¹⁶.

Wittgenstein überwindet also die tendenziell „solipsistische“ Philosophie nicht, indem er ihr eine Ontologie der ihr verlorenen Wesenheiten gegenüberstellt, sondern indem er sogar nochmals quasi-ontologisch hypostasierte Rekursgrößen des Philosophierens selbst analysiert und diese so – mit der Tiefengrammatik, der sie zwangsläufig verpflichtet sind – auf die (Sprach-)Welt verweist, der sie angehören. Descartes auf die „Voraussetzung“ seines Zweifels verweisend – welche gerade „außen“ liegt – schließt Wittgenstein: „Das Zweifeln hat ein Ende“ (PU S. 498). Der „grammatische“ Vorgang dieser Wende besteht also darin, die Substantivierung der Verben „Glauben, Wissen, Verstehen ...“ aufzulösen und sie einzustellen in Sätze, die ihnen sinnvoll zuzuordnen sind. Über den möglichen Inhalt dieser Sätze – und deshalb methodisch immer beispielhaft, gymnastisch, läßt sich allein erschließen, was diese durch die Verben bezeichneten „inneren Akte“ tragen können und was nicht.

Diese gymnastischen Übungen in den PU und in ÜG lassen sich weitgehend als eine Kritik der Abstraktion lesen. Wittgensteins „Betonung der Kluft zwischen Bild und Anwendung, die den Primat des ‚besonderen Falls‘ vor der ‚allgemeinen Regel‘ bekundet, weist über das semantische Problem hinaus auf eine Grundvoraussetzung der Philosophie und ... eines Denkens, das durch das unbedingte ‚Streben nach Allgemeinheit‘¹¹⁷ charakterisiert ist.“¹¹⁸ Wittgenstein zeigt konkret, wie die Logik der Abstraktion der Tiefengrammatik unserer Sprache nicht gerecht wird: in der ontologischen Hypostatisierung, in der Unterwerfung der Sprache unter die formale Logik, im Zwang zum regressus ad infinitum bei allen Begründungen und im Schema von Möglichkeit und Wirklichkeit¹¹⁹ herrscht ein Zwang zur Übersichtlichkeit, zur Generalisierung, wie eine implizite „Weltanschauung“ (PU 122).

¹¹⁵ Vgl. PU 198f., 202 und S. 558: „Gott, wenn er in unsere Seelen geblickt hätte, hätte dort nicht sehen können, von wem wir sprachen.“

¹¹⁶ Zimmermann 224.

¹¹⁷ Eine Formulierung aus Wittgenstein, Schriften, V, S. 37.

¹¹⁸ Zimmermann 107.

¹¹⁹ So die Punkte bei Zimmermann 194–200.

Wittgenstein möchte „verstehen lernen“, „was es () ist, das sich in der Philosophie einer () Betrachtung der Einzelheiten entgegensetzt.“ (PU 52) Er kommt m. E. mit dieser Frage nicht ganz zu Rande, weil er den Grund nur in einer Verhexung der Sprache durch das Denken sucht, welche er durch seine sprachphilosophische Methode für therapierbar hält, ohne sich die Gegebenheiten der Verhexung auch in seiner Philosophie klarzumachen. Wahrscheinlich ist es gerade die Aversion gegen Generalisierungen und philosophietypische Thesen, die ihn in seinen gymnastischen Übungen an der Sprache verbleiben läßt, ohne dieses sein analytisches Tun nochmals anhand der Kriterien zu prüfen, die es erbringt. Dann hätte ihm nämlich der eigene Zug zur Formalisierung – trotz seiner steten Beispiele – auffallen müssen, der etwa die Verben von den inneren Akten wohl in Sätze integriert, diese Sätze aber möglichst banal, geradezu leer sein läßt. Unser Wissen, Glauben, Meinen usw. bleibt so im Bereich der Hilfsverben und weit unter dem Niveau der wirklichen Intensität seiner Inhalte. Es geht deshalb ausgerechnet durch Wittgensteins Philosophie ein Hauch von Weltlosigkeit und eine Atmosphäre des Elfenbeinturms.

Die Hypostasierung insbesondere des Verbs „glauben“ dürfte dem Theologen sehr bekannt vorkommen: gibt es doch eine breite Tradition, gerade durch die Abstraktion dieses „inneren Aktes“ von seinem Inhalt, von den mit „ich glaube“ beginnenden Sätzen, das Theologische in der Theologie zu treffen.

Aber auch diese Überlegung selbst gerät angesichts der Kritik an Wittgenstein in eine paradoxe Situation: hat sie doch im Gespräch mit ihm etwas über die Struktur theologischen Sprechens und so über das Theologische in der Theologie erfahren wollen und dabei auf geradezu extreme Weise formalisiert und all ihre Inhalte ein- bzw. ausgeklammert, sich also weit mehr als der Philosoph dem inneren Widerspruch zu den von ihr aufgezeigten Kriterien gelingenden Umgangs mit der eigenen Sprache schuldig gemacht.

Gelernt hat der Theologe, daß er in seiner „normalen Sprache“

- etwas zu sagen haben muß, das gegenständlich beschreibbar und erfahrbar ist¹²⁰,
- um eben darin auf die Herkunftsdimension dieser Sache zu zeigen, die weder gegenständlich beschreibbar noch erfahrbar ist,
- daß dies die Sprachpraxis eines Glaubens sein wird, der von Übernommenem herkommend dies in seinem Sehen von Wirklichkeit zu bewähren sucht,
- daß die Evidenz dieses Glaubens nicht im Starren auf diesen selbst,

¹²⁰ Das schließt ein reflektiertes Verhältnis theologischer Aussagen zum „Sprachspiel“ der Wissenschaft(en) und zu unserer Alltagssprache ein. Es gibt mit dem hier beobachteten „Theologischen in der Theologie“ auch noch eine andere, „phänomenale“ Ebene theologischen Sprechens. Beides ist in einer Art „chalkedonensischen Logik“ verbunden zu denken. Zu diesem hier nicht weiter Ausführbaren vgl. *Taxacher* 319–367.

sondern eben in dieser Bewährungsprobe seiner Auslegung nach innen und nach außen zu finden ist,

- also indem die ganze unumgreifbare Intensität dieses Glaubens (materialiter, nicht psychologisch o.ä.) in jedem seiner Aspekte aufgesucht wird.

Das Theologische in der Theologie besteht danach schlicht darin, daß sie so radikal wie möglich das sagt, was sie zu sagen hat, auf daß sich zeige, „was in ihr steckt“. In dem Maße, in dem ihr dies gelingt, in dem sie nur darauf aus ist, kann sie auf ihre Herkunftschiffre Offenbarung – als Behauptung oder Hinweis – sozusagen verzichten. Was Offenbarung sei, wird sich zeigen, – und auch, was nicht Offenbarung ist. Die Theologie kann dem gelassen „zusehen“, denn diese ihre Qualität steht nicht in ihrer Macht, wie Gott nicht in der Macht der Sprache. Sie kann hier mit Wittgenstein schweigen.

Das meint der Theologe im Gespräch mit Wittgenstein gelernt zu haben. Praktiziert hat er hier nichts davon. So sind diese Überlegungen als Sprechen über das Sprechen insgesamt an einer eigenartigen Grenze zwischen Sagen und Zeigen angesiedelt, an einem unmöglichen Ort, – und der Theologe wird gut daran tun, diesen Ort möglichst bald zu verlassen, um sich seinem Tagewerk zuzuwenden, einem Tagewerk, das allerdings nur von solchem Grenzort aus angesehen sein von seiner Sache her notwendiges Niveau wird halten können.