

Wissenschaftstheorie oder Ästhetik der Wunder?

VON BERND GRÄFRATH

1. Einleitung

David Humes Erkenntnistheorie im allgemeinen und sein Essay „Of Miracles“ im besonderen bilden immer noch einen der wichtigsten Ausgangspunkte für die religions-philosophische Debatte über Wunder. Dabei sind zwei radikal verschiedene Strategien zu unterscheiden, der Humeschen Kritik des Wunderglaubens zu begegnen. Die eine (die in typischer Weise von Richard Swinburne vertreten wird) nimmt die Humesche Herausforderung an und versucht, dem Konzept der Durchbrechung eines Naturgesetzes durch eine bestimmte übernatürliche Ursache einen vernünftigen Sinn zu geben. Die andere (die in typischer Weise von D. Z. Phillips vertreten wird) hält es für verfehlt, sich überhaupt auf die Humesche Fragestellung einzulassen. Statt dessen sollen Wunder in erster Linie als ungewöhnliche Ereignisse von religiöser Signifikanz aufgefaßt werden, wobei die Aufmerksamkeit von der Ursache des Ereignisses auf die Deutungspraxis einer bestimmten Lebensgemeinschaft verlegt wird. Charakteristisch ist dabei nicht nur die Bezugnahme auf Ludwig Wittgensteins kontextualistische Philosophie der Sprachspiele und Lebensformen, sondern auch eine Annäherung an traditionelle Themen der Ästhetik, die hier insbesondere das Beliebigkeitsproblem der Deutung von Ereignissen oder Gegenständen im Sinne bestimmter Zeichen bzw. Symbole betreffen. Die beiden Strategien sind miteinander unvereinbar und haben – für die Zwecke der theologischen Dogmatik – jeweils eigene Vor- und Nachteile, deren weitreichende Folgen ernst genommen werden müssen.

2. Hume und die Wissenschaftstheorie der Wunder

Im Gegensatz zu vielen Anhängern des Logischen Empirismus, die die Möglichkeit von Wundern rein definitorisch ausschließen wollen, ermöglicht die Herangehensweise ihres angeblichen Stammvaters David Hume eine interessantere Debatte. Zwar betont auch Hume die kategoriale Unterscheidung zwischen Naturgesetzen und juristischen Gesetzen, von denen die ersteren eher deskriptiv und die letzteren eher präskriptiv sind. Aber er setzt die Naturgesetze nicht einfach gleich mit der Beschreibung dessen, was tatsächlich passiert, so daß ein Wunder schon rein begrifflich unmöglich wäre (wenn man es als Durchbrechung eines Naturgesetzes auffaßt). Vielmehr schließt er es in seinem Buch *An Enquiry concerning Human Understanding* zumindest in seinem Kapitel „Of Miracles“ ausdrücklich nicht aus, daß sich in der Vergangenheit Wunder ereignet haben. Ob aus seiner allgemeinen Erkenntnistheorie, wie sie in demselben Buch entwickelt wird, noch ein allgemeinerer Einwand abgeleitet werden kann, muß davon unabhängig geprüft werden. In dem Kapitel, das sich ausdrücklich mit diesem Thema befaßt, geht es aber weniger um die Frage der Möglichkeit von Wundern als vielmehr um die Frage der Glaubwürdigkeit von Wunderberichten (wie sie in erster Linie in historischen Dokumenten zu finden sind).

Hume benutzt zunächst die folgende Definition von „Wunder“: „A miracle may be accurately defined, a *transgression of a law of nature by a particular volition of the Deity, or by the interposition of some invisible agent.*“¹ Auf dieser Grundlage schlägt er die folgende Regel zur Prüfung von Zeugnissen über Wunder vor: „That no testimony is sufficient to establish a miracle, unless the testimony be of such a kind, that its falsehood would be more miraculous, than the fact, which it endeavours to establish; and even in

¹ D. Hume, *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748), in: *ders.*, *Enquiries concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, hg. v. L. A. Selby-Bigge, Third Edition revidiert v. P. H. Niddich, Oxford 1975, 115 (Anm.).

that case there is a mutual destruction of arguments, and the superior only gives us an assurance suitable to that degree of force, which remains, after deducing the inferior.“² Diese Regel wirkt auf den ersten Blick noch ziemlich tolerant, denn es wird ja ausdrücklich die Möglichkeit von Fällen offengelassen, bei denen die Falschheit der Zeugenberichte wunderbarer wäre als das berichtete Ereignis. Ein illustratives Beispiel Humes macht allerdings deutlich, daß er die Gewichte auf der Waagschale schon vorab keineswegs gleich verteilt sieht³. Gesetzt den Fall, alle Historiker Englands gäben übereinstimmend den folgenden Bericht: Königin Elisabeth starb am 1. Januar 1600, und ein Nachfolger wurde ernannt; einen Monat nach ihrer Beerdigung trat sie wieder in der Öffentlichkeit auf und regierte das Land noch für drei weitere Jahre. Hume schreibt dazu, daß er über solche Berichte zwar erstaunt wäre, aber nicht die geringste Neigung hätte, ihnen Glauben zu schenken: Er würde aufgrund der Schurkerei und Leichtgläubigkeit der Menschen zur Erklärung dieser Berichte eher an die außergewöhnlichsten Komplote glauben als an eine solche Verletzung der Naturgesetze.

Das entspricht grundsätzlich auch der etablierten wissenschaftlichen Praxis, und zwar sowohl in den historischen als auch in den Naturwissenschaften: Die Glaubwürdigkeit von Berichten muß beurteilt werden auf dem Hintergrund des etablierten Wissensstandes (der zwar prinzipiell revidierbar ist, auf den wir uns aber stützen müssen, weil wir nichts Besseres haben). So ist es etwa durchaus rational, bei Berichten über die mit einfachsten Mitteln erfolgreiche Durchführung einer „kalten“ Kernfusion skeptische Zurückhaltung zu zeigen. Hume selber glaubt allerdings allzusehr an die Unverrückbarkeit der Grundannahmen von Newtons Physik, und deshalb geht er noch weiter und spricht sogar von einem „Beweis“ gegen Wunder: „A miracle is a violation of the laws of nature; and as a firm and unalterable experience has established these laws, the proof against a miracle, from the very nature of the fact, is as entire as any argument from experience can possibly be imagined.“⁴ Neue empirische Daten können aber durchaus auch in „normalen“ wissenschaftlichen Kontexten erhebliche Umbauten des etablierten Theoriegebäudes erzwingen. Der Physik-Nobelpreisträger Murray Gell-Mann weist etwa darauf hin, daß vor dreißig Jahren die Theorie der Kontinentalverschiebung noch abgelehnt wurde, weil man sich einfach keine Erklärung für dieses Phänomen vorstellen konnte; und die heute des öfteren auftretenden Berichte über vom Himmel fallende Fische finden vielleicht nur deshalb so wenig Glauben, weil solche Ereignisse uns heute noch unerklärlich sind⁵. Humes eigenes Beispiel des indischen Prinzen, der den Berichten über die Auswirkungen des Frostes auf Wasser nicht glaubt (und der nach Hume rational handelt)⁶, sollte ihm eigentlich Anlaß genug gegeben haben für die Einsicht, daß es irgendwann nicht mehr rational ist, Berichten über Neues nicht zu glauben.

Hume verläßt sich allerdings eher darauf, daß bei den außergewöhnlichen Ereignissen, die von religiöser Seite als „Wunder“ bezeichnet werden, die vorliegenden Berichte ohnehin nicht einmal annähernd dem strengen Maßstab für Glaubwürdigkeit genügen, den er mit seiner Prüffregel aufgestellt hat. Im Zweifelsfall erscheinen ihm anderweitige Erklärungen (über die Ungebildetheit von Zeugen, über die allgemeine menschliche Sensationslust, usw.) weitaus plausibler zu sein. Für die weitere Diskussion ist ein Punkt dabei noch hervorzuheben: Hume verweist auf den Widerstreit vielfältiger Wunder, auf die man sich ja in sehr vielen Religionen zu exklusiven Legitimationszwecken beruft, was nach Hume aber gerade das Ergebnis hat, daß sich die Wunderberichte aller Religionen wechselseitig ihrer Glaubwürdigkeit oder zumindest ihrer legitimierenden Kraft berauben⁷.

² Ebd. 115f.

³ Siehe ebd. 128.

⁴ Ebd. 114. Zur Kritik dieser Voreingenommenheit Humes siehe *J.-C. Wolf*, Humes Kritik der Wunder, in: *Conceptus* 26 (1992/93) Nr. 67, 97–113, hier: 101.

⁵ Siehe *M. Gell-Mann*, Das Quark und der Jaguar. Vom Einfachen zum Komplexen – die Suche nach einer neuen Erklärung der Welt, München/Zürich 1994 (urspr. englisch 1994), 399–406. Vgl. dazu auch *C. Fort*, Das Buch der Verdammten, Frankfurt a. M. 1995 (urspr. englisch 1919).

⁶ Siehe *Hume* 113.

⁷ Siehe ebd. 121f.

Hier ist indirekt das Deutungsproblem angesprochen, das vielleicht noch schwieriger zu bewältigen ist als die Klärung des Begriffs durchbrechbarer Naturgesetze. Hume hatte in seiner Eingangsdefinition ja zwei Eigenschaften von Wundern hervorgehoben: zum einen die Durchbrechung eines Naturgesetzes, zum anderen deren übernatürliche Ursache. Beide Elemente werden von Hume behandelt, auch wenn deren Problematisierung in seinem Kapitel „Of Miracles“ nicht gleichermaßen explizit geschieht. Schwierigkeiten bei der adäquaten Fassung eines Begriffs von Naturgesetzen, deren Durchbrechung möglich ist (ohne daß damit lediglich gesagt wäre, daß unsere jeweilige Formulierung von Naturgesetzen aufgrund neuer Daten eventuell geändert werden muß), lassen sich eher aus Humes allgemeiner Erkenntnistheorie ableiten⁸. Naturgesetze beschreiben und verallgemeinern nach Hume lediglich beobachtbare Regelmäßigkeiten; Wunder würden nun erfordern, daß es ein sehr regelmäßiges Naturgeschehen gibt, das dennoch Unregelmäßigkeiten aufweist⁹. Hier lauert einerseits die Gefahr der Widersprüchlichkeit (entsprechend der Wunderkritik des Logischen Empirismus) oder andererseits die Gefahr der Trivialisierung: Müssen sich die Apologeten des Wunderglaubens zurückziehen auf allesamt natürliche Ereignisse, die lediglich in unterschiedlicher Häufigkeit auftreten?

Hier ist nun der Punkt, an dem Richard Swinburne seine Kritik ansetzt. Er will zeigen, wie man an stabilen Naturgesetzen festhalten und gleichzeitig Ausnahmen akzeptieren kann. Dabei kann er sich sogar auf ein Beispiel beziehen, das von Hume stammt und nach dessen eigener Ansicht (zumindest angeblich) die Bedingungen für die gerechtfertigte Interpretation eines Ereignisses als Wunder erfüllt¹⁰. Gesetzt den Fall, die Historiker aller Länder berichteten übereinstimmend, daß vom 1. Januar 1600 an die Erde für acht Tage in völliger Dunkelheit lag. In diesem Fall hält es Hume für „evident“, daß wir in diesem Fall diesen Berichten Glauben schenken und nach einer Erklärung dieser Phänomene (und nicht bloß der Berichte über sie) suchen sollten. Swinburne empfiehlt nun für solche Fälle, daß wir zur Erklärung eines einzelnen außergewöhnlichen Ereignisses nicht immer unser ganzes etabliertes Theoriegebäude umwerfen, sondern nur bereit dafür sein sollten, daß manchmal die tatsächlich geltenden Naturgesetze übernatürlich außer Kraft gesetzt werden. In dieser Argumentation steckt erst einmal die richtige Einsicht, daß ein naiver Falsifikationismus, wie er üblicherweise Karl Popper zugeschrieben wird, in der wissenschaftlichen Praxis nicht empfehlenswert und vielleicht nicht einmal praktikabel ist. Diese Einsicht können wir allerdings auch aus der neueren Wissenschaftstheorie gewinnen, wie sie etwa von Thomas S. Kuhn und Imre Lakatos vertreten wird: Im Normalfall ist es pragmatisch sinnvoll, mit einer bewährten Theorie weiterzuarbeiten, auch wenn diese mit bestimmten Anomalien (noch) nicht zu Rande kommt. Diese Theoretiker machen aber auch deutlich, daß wir niemals gezwungen sind, solchen Anomalien eine bestimmte (etwa religiöse) Deutung zu geben. Wenn die Anomalien überhandnehmen, ist es irgendwann angebracht, sich nach einer alternativen (wissenschaftlichen) Theorie umzusehen; und wenn sich einander ähnelnde Anomalien wiederholen, ist vielleicht nicht einmal die Aufgabe der alten Theorie nötig, weil eine Ergänzung der bislang formulierten Naturgesetze genügt¹¹.

Jedenfalls kann Swinburne das Problem nicht lösen, wie man zu verbindlichen Deutungen kommen kann, die aus Anomalien Wunder machen. Das hätte er sogar schon von Hume lernen können, der im Zusammenhang mit seinem Beispiel der achttägigen

⁸ Man kann hier zwischen einem „offiziellen“ und einem „inoffiziellen“ Argument Humes unterscheiden; siehe dazu J. C. A. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, London/Basingstoke 1978, 105–125.

⁹ Vgl. dazu J. L. Mackie, *Das Wunder des Theismus. Argumente für und gegen die Existenz Gottes*, Stuttgart 1985 (urspr. englisch 1982), 47.

¹⁰ Siehe *Hume* 127f. Vgl. R. Swinburne, *The Concept of Miracle*, London/Basingstoke 1970, 47.

¹¹ Hier stellt sich auch ein Nebenproblem: Sind Wunder wiederholbar? Swinburne sagt an einer Stelle, daß sie nicht wiederholbar sind; siehe *Swinburne* 26. Wie ist das aber vereinbar mit der Annahme, daß sich an bestimmten Orten bestimmte Wunderheilungen häufen?

Dunkelheit zwar die eventuelle Glaubwürdigkeit solcher Berichte zulässt, dann aber betont, daß die berichteten Ereignisse jedenfalls nicht als Ereignisse von religiöser Signifikanz interpretiert werden müssen. Man könnte ihm allenfalls vorwerfen, daß er auch solche Anomalien ebenfalls als Wunder bezeichnet, wenn er schreibt: „There may possibly be miracles, or violations of the usual course of nature, of such a kind as to admit of proof from human testimony; though, perhaps, it will be impossible to find any such in all the records of history.“¹² Seine Unterscheidung zwischen religiösen und säkularen „Wundern“ wird aber deutlich in seiner expliziten These, „that a miracle can never be proved, so as to be the foundation of a system of religion“¹³ [meine Hervorhebung, B. G.]. Hume benutzt hier ähnliche Argumente, wie er sie in seinen *Dialogues concerning Natural Religion* gegen den teleologischen Gottesbeweis entwickelt hat: die Vielfalt möglicher Deutungen der Ereignisse macht es unmöglich, aus empirischen Daten einen allgemeinen Gottesbeweis oder gar die Richtigkeit einer bestimmten monotheistischen Religion abzuleiten.

3. Wittgenstein und die Ästhetik der Wunder

Wenn man Wunder in erster Linie als göttliche Durchbrechung von Naturgesetzen auffaßt, endet man bei der Schwierigkeit, zu verlässlichen Interpretationen zu gelangen, die als Fundament eines bestimmten religiösen Glaubens dienen können. Statt dessen kann man auch Interpretationsgemeinschaften an den Anfang stellen, die bestimmte Ereignisse immer schon als bestimmte „Wunder und Zeichen“ lesen. Diese Herangehensweise faßt Dewi Zephaniah Phillips prägnant zusammen: „Miracles do not determine what is and what is not of religious significance. On the contrary, what is held to be religiously significant by the community determines what is and what is not a miracle.“¹⁴ Ein Wunder ließe sich dann bestimmen als ein ungewöhnliches Ereignis von religiöser Signifikanz¹⁵. Eine solche Konzeption, die auf die Forderung der Durchbrechung von Naturgesetzen verzichtet, kann sich auf Wittgenstein berufen. Er erinnert immer wieder daran, daß sich die Bedeutung bzw. Funktion eines Satzes erst durch seine Einbettung in ein bestimmtes Sprachspiel zeigt, und es gibt sehr viele solcher Sprachspiele: „Wie viele Arten der Sätze gibt es aber? Etwa Behauptung, Frage und Befehl? Es gibt unzählige solcher Arten: [...] Bitten, Danken, Fluchen, Grüßen, Beten.“¹⁶ Entscheidend ist dabei, daß man sich von grammatischen Oberflächenphänomenen nicht irreführen lassen darf. So darf die Äußerung „I believe in a Last Judgment“ nach Wittgenstein gerade nicht im Sinne einer Hypothese verstanden werden¹⁷. Das Jüngste Gericht bildet für den Gläubigen vielmehr ein Bild, das seinem ganzen Leben Orientierung verleiht und das auch nicht auf irgendwelche Indizien angewiesen ist oder durch solche widerlegt werden könnte. Auch für die biblischen Wunderberichte gilt danach: „Der Glaubende hat zu diesen Nachrichten weder das Verhältnis zur historischen Wahrheit (Wahrscheinlichkeit) noch das zu einer Lehre von ‚Vernunftwahrheiten‘.“¹⁸ Auf diese Weise unterscheidet sich der religiöse Glaube nach Wittgenstein gerade vom Aberglauben¹⁹. Selbst bezüglich der Magie sagt er entsprechend: „Ein Irrtum entsteht erst, wenn die Magie wissenschaftlich ausgelegt wird.“²⁰ Für Wittgenstein geht es in der Religion dagegen –

¹² Hume 127f.

¹³ Ebd. 127.

¹⁴ D. Z. Phillips, *The Concept of Prayer*, Oxford 1981 (urspr. 1965), 147.

¹⁵ Vgl. F. von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990, 94.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt a. M. 1971 (urspr. 1953), § 23.

¹⁷ Vgl. L. Wittgenstein, *Lectures on Religious Belief* (ca. 1938), in: *ders.*, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, Berkeley/Los Angeles o.J., 53–72, hier: 53.

¹⁸ L. Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen*, Frankfurt a. M. 1977, 68 (Bemerkung von 1937).

¹⁹ Vgl. ebd. 138 (Bemerkung von 1948).

²⁰ L. Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers „Golden Bough“* (verfaßt 1931), in: *ders.*, *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, Frankfurt a. M. 1989, 29–46, hier: 32.

ebenso wie in der Moral – vor allem um Einstellungen²¹. Entsprechend heißt es auch schon in seinem *Tractatus logico-philosophicus*: „Die Welt des Glücklichen ist eine andere als die des Unglücklichen.“²² Der gläubige Mensch lebt in einem Weltverhältnis von „Vertrauen“²³, von „absoluter Sicherheit“²⁴. Ob ein Ereignis religiöse Signifikanz bekommt und als Wunder betrachtet wird, hängt dann davon ab, ob man in diesem Sinne aufnahmebereit ist oder zumindest von diesem Ereignis entsprechend erschüttert wird. Wittgenstein selbst hat wohl daran gelitten, daß ihm solche religiösen Erfahrungen nicht zugänglich waren: „The only way for me to believe in a miracle in this sense would be to be *impressed* by an occurrence in this particular way. [...] But I am not so impressed.“²⁵

Diese von Wittgenstein als Mangel empfundene Unzugänglichkeit macht einen entscheidenden Punkt dieser kontextualistischen Auffassung religiösen Glaubens und der mit ihr verbundenen Wunderkonzeption deutlich: Man kann derjenigen Person, die einem bestimmten Ereignis keine religiöse Interpretation gibt, nicht deswegen vorwerfen, daß sie rationalen Argumenten nicht zugänglich sei. Mit Johann Baptist Metz läßt sich hier prägnant unterscheiden zwischen der Verlegenheit, in die etwa der Naturwissenschaftler angesichts „widerspenstiger“ Daten gerät, und der Betroffenheit, die der Gläubige angesichts bestimmter Ereignisse erfährt²⁶. Statt von Wundern spricht man deshalb zurückhaltender von der Erfahrung des Wunderbaren oder sogar von Ereignissen, die Verwunderung und Staunen hervorrufen. Einige Beispiele können dabei wesentliche Punkte verdeutlichen:

1. Wittgenstein verweist auf die Schönheit einer sich öffnenden Pflanzenblüte. Diese kann als herrliches Wunder der Natur betrachtet werden²⁷.

2. Roy F. Holland verweist auf den fiktiven Fall eines gerade noch verhinderten Unglücks, bei dem ein Zug kurz vor einem Kinderwagen zum Stillstand kommt; und zwar nicht, weil der Lokführer rechtzeitig gebremst hätte, sondern weil aufgrund einer anderen, davon unabhängigen Kausalkette ein automatischer Bremsvorgang ausgelöst wurde²⁸.

3. Aus den Medien sind vielfältige Berichte über italienische Madonnenstatuen bekannt, an denen Blutstränen auftreten. Weniger bekannt ist der Fall einer holländischen Madonnenstatue, an der auch Blutstropfen auszutreten schienen, die sich später aber als Harz herausstellten²⁹.

In den ersten beiden Beispielen ist offensichtlich, daß keine Durchbrechung eines Naturgesetzes vorliegt, die nur durch einen göttlichen Eingriff erklärbar wäre. Dennoch ist es durchaus möglich, unter passenden Umständen angesichts solcher Ereignisse bestimmte Erfahrungen zu machen, die die persönliche Lebenseinstellung nachhaltig prägen – und zwar auch, nachdem die „natürlichen“ Ursachen für die Geschehnisse bekannt geworden sind. Aus demselben Grund kann auch durchaus die Harztropfen „weinende“ Madonnenstatue ein Anlaß für religiöse Erfahrungen bieten – und vielleicht sogar eher als im Fall der Madonnenstatuen mit Blutstränen, bei denen ja immer noch ein Betrugsverdacht im Raume steht.

Eine solche Auffassung von „Wundern und Zeichen“ hat allerdings erhebliche Kon-

²¹ Vgl. G. Gabriel, Solipsismus. Wittgenstein, Weininger und die Wiener Moderne (1990), in: *ders.*, Zwischen Logik und Literatur. Erkenntnisformen von Dichtung, Philosophie und Wissenschaft, Stuttgart 1991, 89–108, hier: 101.

²² L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* / Logisch-philosophische Abhandlung, Frankfurt a. M. 1963 (urspr. 1921), Abschnitt 6.43.

²³ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* 138 (Bemerkungen von 1948).

²⁴ Siehe N. Malcolm, *Erinnerungen an Wittgenstein*, Frankfurt a. M. 1987 (urspr. englisch 1958), 97f., sowie J. Schulte, *Wittgenstein. Eine Einführung*, Stuttgart 1989, 100.

²⁵ Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* 90 (Bemerkung von 1944).

²⁶ Siehe LThK 10 (1965) Sp. 1265.

²⁷ Siehe Wittgenstein, *Vermischte Bemerkungen* 111 (Bemerkung von 1947).

²⁸ Siehe R. F. Holland, *The Miraculous* (1965), in: *ders.*, *Against Empiricism. On Education, Epistemology and Value*, Oxford 1980, 169–187, hier: 169–171.

²⁹ Siehe Westdeutsche Allgemeine Zeitung (Essen) vom 1. Juli 1995 und vom 4. Juli 1995.

sequenzen. Die jeweiligen religiösen Interpretationen können weder Gewißheit noch Verbindlichkeit beanspruchen und können deshalb auch keinen Ersatz für ansonsten unverfügbare Gottesbeweise bilden. Hier stellen sich ähnliche Probleme wie in der Ästhetik; denn auch das Kunstwerk schreibt ja nicht vor, was seine einzig richtige Interpretation ist. Schon die Frage, ob etwas überhaupt als Kunstwerk zu betrachten ist, ruft erhebliche Schwierigkeiten hervor. Die Eigenschaft, als Kunstwerk zu fungieren, ist nämlich nichts, was ein Objekt einfach besitzt, sondern selbst dies hängt von der jeweiligen Funktion in bestimmten Kontexten ab: Mit Nelson Goodman muß man die Frage „Was ist Kunst?“ ersetzen durch die Frage „Wann ist Kunst?“³⁰ Der Naturstein, den man ins Museum trägt (und zwar nicht in ein geologisches, sondern in ein Kunstmuseum) kann eventuell als Kunstwerk fungieren und bestimmte ästhetische Erfahrungen vermitteln. Goodman liest Cervantes' *Don Quichotte* und findet darin eine Darstellung seines Kampfes mit den Windmühlen der gegenwärtigen Linguistik³¹; ich lese dasselbe Buch und finde darin eine Darstellung meines Kampfes mit den Windmühlen des gegenwärtigen Anti-Mentalismus³². Manchen Personen werden manche Kunstwerke aber gar nichts „sagen“, und man wird ihnen keinen „Irrtum“ im engeren Sinne vorwerfen können.

Die Frage ist aber, ob die analogen Konsequenzen bezüglich religiöser Erfahrung wirklich zu einem inakzeptablen Relativismus führen müssen. Die zum Scheitern verurteilten Versuche, die „Sachen selbst“ sprechen zu lassen, scheinen zwar auf solche Befürchtungen hinzuweisen³³. Aber man könnte mit Wittgenstein diesem Punkt auch eine positive Wendung geben: „Denn keine Erscheinung ist an sich besonders geheimnisvoll, aber jede kann es uns werden, und das ist eben das Charakteristische des erwachenden Geistes des Menschen, daß ihm eine Erscheinung bedeutend wird.“³⁴ Schließlich sagt man ja ganz zu Recht, daß manche Personen „blind“ für Schönheit sind; und daß manche Personen „unmusikalisch“ sind, zeigt ja ebenfalls nicht, daß es so etwas wie ästhetische Gelungenheit nicht gibt, sondern es zeigt vielmehr, daß manchen Personen manche Betrachtungsweisen einfach nicht zugänglich sind. Aus dieser Meta-Perspektive erhalten die verschiedenen Betrachtungsweisen (moralische, religiöse, ästhetische, ökonomische, usw.) sogar eine gewisse Autonomie, wobei man allerdings noch wird fragen müssen, welche Perspektive in welchen Kontexten angemessener ist³⁵. Eine Vielfalt komplementärer Betrachtungsweisen ist jedenfalls auch ein und derselben Person ohne Schizophrenie möglich: Zum Beispiel kann ein Naturwissenschaftler ohne Probleme in ganz unterschiedlichen Naturverhältnissen leben, je nachdem, ob er gerade im Labor oder als Spaziergänger im Naturpark unterwegs ist.

Wenn die Angemessenheit der Vielfalt solcher Betrachtungsweisen aber nicht „demonstriert“ werden kann, wie können sie dann überhaupt vermittelt werden? Eine Möglichkeit wäre es, in der Kindererziehung dafür Sorge zu tragen, daß sie die Welt nicht nur eindimensional betrachten lernen. Bei Erwachsenen sind immerhin authentische Bekehrungserlebnisse möglich; und diese müssen nicht auf bloßer Propaganda beruhen – obwohl Begründungen irgendwann an ein Ende kommen³⁶. (Kann man hier

³⁰ N. Goodman, *Weisen der Welterzeugung*, Frankfurt a. M. 1984 (urspr. englisch 1978), bes. 76 ff.

³¹ Siehe ebd. 128.

³² Die Mehrdeutigkeit von Kunstwerken zeigt sich selbst noch innerhalb konkreter Interpretationen: Mache ich in meinem Kampf mit dem Anti-Mentalismus eine traurige Figur, oder bilde ich mir nur ein, daß ich es mit Riesen zu tun habe?

³³ Siehe etwa H. Waldenfels, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1985, 161.

³⁴ Wittgenstein, *Bemerkungen über Frazers „Golden Bough“* 35.

³⁵ Außerdem wäre vielleicht noch genauer zu klären, was aus Wittgensteinianischer Perspektive eine spezifisch religiöse Erfahrung von einer ästhetischen Erfahrung im üblichen Sinne unterscheidet. Dafür ist wohl relevant, ob eine bestimmte Erfahrung das Leben und die Weltsicht eines Menschen in einem umfassenden Sinne beeinflusst und als Zeichen für die Existenz einer Welt „hinter“ den Erscheinungen aufgefaßt wird.

³⁶ Vgl. L. Wittgenstein, *Über Gewißheit*, Frankfurt a. M. 1970 (verfaßt 1949–1951), § 612.

von „Gnade“ sprechen!?) Erhellend ist hier ein Beispiel Wittgensteins zu den Problemen, die G. E. Moore mit der Verteidigung seines „gesunden Menschenverstandes“ hätte, wenn er einem König begegnete, der der festen Überzeugung wäre, die Welt sei erst gleichzeitig mit seiner Geburt entstanden: „Ich sage nicht, daß Moore den König nicht zu seiner Anschauung bekehren könnte, aber es wäre eine Bekehrung besonderer Art: der König würde dazu gebracht, die Welt anders zu betrachten.“³⁷

4. Theologische Folgeprobleme

Können Theologie und Religion mit einem Wittgensteinianischen Konzept von Wundern leben? Im Christentum scheint es derzeit einen gewissen Zwiespalt zwischen der vorherrschenden Dogmatik und dem gelebten Volksglauben zu geben. Pilgerfahrten nach Lourdes werden offiziell organisiert, um dem Gläubigen einen Weg zu öffnen, in seinem Leiden einen Sinn zu finden³⁸. Die „normalen“ Gläubigen unternehmen die Reise jedoch üblicherweise, um eine medizinische Heilung zu finden, die der Hausarzt nicht erzielte. Kann der „normale“ Gläubige eine völlig entmythologisierte Religion (z. B. in einem Christentum ohne eine „tatsächliche“ Auferstehung des Sohnes Gottes – und vielleicht sogar ohne einen personalen Gott) als Grundlage seiner Lebenseinstellung akzeptieren?

Folgeprobleme eines Wittgensteinianischen Wunderkonzepts ergeben sich aber auch innerhalb der theologischen Dogmatik selbst. Schließlich bilden Wunder keinen isolierten Teil des Lehrgebäudes, deren kontextualistische Umdeutung ohne weitreichende Wirkungen (auch an unerwarteter Stelle) bleiben könnte. Deutlich wird dies etwa im katholischen Kirchenrecht: Für die Seligsprechung und die Heiligsprechung einer Person wird u. a. jeweils verlangt, daß das Vollbringen mehrerer Wunder nachgewiesen wird. Wie soll aber die „Echtheit“ von Wundern geprüft werden, wenn prinzipiell jedem Ereignis eine entsprechende religiöse Interpretation gegeben werden kann? Oder müssen die offiziellen Kriterien unter der Hand pragmatisch umgedeutet werden? Der moralische Lebenswandel wird aber ohnehin schon geprüft³⁹. Läuft dann die weiterreichende Wunderforderung leer? Jedenfalls sollten die zuständigen Kommissionen sich an explizit vertretbaren Kriterien orientieren können, die weder so eng sind, daß sie durch *keinen* Kandidaten erfüllbar sind, noch so weit, daß sie durch *jeden* Kandidaten erfüllt werden – und diese Regel gilt im übrigen nicht nur für Heiligsprechungsprozesse, sondern auch für weniger weltbewegende Verfahren⁴⁰.

³⁷ Ebd. § 92.

³⁸ Vgl. dazu *Wittgenstein*, Vermischte Bemerkungen 163f. (Bemerkung von 1950).

³⁹ Zu der Betonung des moralischen Lebenswandels, der bei Heiligen vielleicht dadurch charakterisiert ist, daß sie auch verdienstvolle Handlungen ausführen, die über das pflichtgemäß Gebotene hinausgehen, siehe *J. Schuster*, Sind Heilige moralische Helden? Bemerkungen zu einer Kontroverse, in: *ThPh* 70 (1995) 383–398.

⁴⁰ Der vorliegende Aufsatz beruht auf meinem philosophischen Habilitationsvortrag vom 10. Juli 1996 an der Universität Essen.