

HANS JULIUS SCHNEIDER

Kein Etwas,
aber auch nicht ein Nichts

*Religion in
Philosophy and Theology*
135

Mohr Siebeck

Religion in Philosophy and Theology

Edited by

AGATA BIELIK-ROBSON (Nottingham)

HELEN DE CRUZ (St. Louis, MO) · ASLE EIKREM (Oslo)

HARTMUT VON SASS (Berlin) · HEIKO SCHULZ (FRANKFURT A. M.)

135



Hans Julius Schneider

Kein Etwas,
aber auch nicht ein Nichts

Religionsphilosophische Untersuchungen
zu Ludwig Wittgenstein, Jürgen Habermas
und Charles Taylor

Mohr Siebeck

Hans Julius Schneider, geboren 1944; Studium der Philosophie, Germanistik und Anglistik; 1970 Promotion; 1975 Habilitation; 1978–83 Heisenberg-Stipendiat der Deutschen Forschungsgemeinschaft; 1983–95 Professor für Philosophie an der Universität Erlangen-Nürnberg; emeritierter ordentlicher Professor für Philosophie an der Universität Potsdam.

ISBN 978-3-16-164296-8 / eISBN 978-3-16-164297-5

DOI 10.1628/978-3-16-164297-5

ISSN 1616-346X / eISSN 2568-7425 (Religion in Philosophy and Theology)

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliographie; detaillierte bibliographische Daten sind über <https://dnb.dnb.de> abrufbar.

© 2025 Mohr Siebeck Tübingen

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der eigenen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für die Verbreitung, Vervielfältigung, Übersetzung und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Gedruckt auf alterungsbeständiges Papier. Satz: Laupp & Göbel, Gomaringen.

Mohr Siebeck GmbH & Co. KG, Wilhelmstraße 18, 72074 Tübingen, Deutschland
www.mohrsiebeck.com, info@mohrsiebeck.com.

*Für meine Enkel
Valentin und Leopold*

Inhaltsverzeichnis

Inhaltsverzeichnis	IX
Vorwort und Überblick	XI
Dank	XXIII

Einleitung: Religiöse Erfahrungen und die Rede von Gott:

Eine Umstellung der Denkrichtung	1
1. Existiert Gott?	1
2. Der Zwang zur Gegenständlichkeit	2
3. Ungegenständliches Reden und die Vielfalt der Artikulationsformen	3
4. Religiöse Erfahrung	5
5. Unsagbarkeit?	6

1. Ludwig Wittgenstein: Die zweifelhafte Gegenständlichkeit mentaler Entitäten. <i>Ein sprachphilosophisches Lehrstück für die Religionsphilosophie</i>	9
--	---

1. Bedeutungen als ‚mentale Gegenstände‘ und das Problem des Dualismus	9
2. Die negative Seite des Paradoxes: Die Unmöglichkeit einer ‚Privatsprache‘ und das Muster von Gegenstand und Bezeichnung im Sinne des ‚Taufens‘	13
3. Die Grenzen dieses Musters in seiner allgemeinen Funktion	17
4. Vergleiche und bildliche Ausdrücke: Wittgensteins erweitertes Verständnis von sprachlicher Bedeutung	22
5. Die Vielfalt nicht-dinghafter Gegenstände und unsere Fähigkeit ‚das Höhere‘ zu artikulieren	29

2. Der Gehalt religiöser Artikulationen und die Idee ihrer ‚Übersetzung‘. <i>Kritische Bemerkungen zum Projekt von Jürgen Habermas</i>	39
1. Zwei Konzeptionen der Religionsphilosophie	39
2. Habermas über die Entwicklung des religiösen Denkens und das Programm einer Transformation der überlieferten Ausdrucksformen	42
3. Das Explizitmachen impliziter Inhalte, propositionale Ausdifferenzierung	43
4. Können und Wissen, Arten von ‚Inhalten‘, Unausschöpflichkeit	47
5. Referenz, Prädikation und propositionaler Gehalt: ein zweiter Blick	55
5.1 Bühlers dritter Pfeil	55
5.2 ‚Übersetzung‘: Semantische oder pragmatische Äquivalenz?	59
5.3 Wahrheit oder Angemessenheit? Die Nicht-Explizierbarkeit ästhetischer Erfahrung.	62
5.4 Propositionalität als Oberflächenphänomen	65
6. Religion und rationaler Diskurs, Glauben und Wissen.	69
7. Die Pluralität von Überzeugungen	74
3. Widerspricht die Wirklichkeit religiöser Erfahrungen der konstitutiven Seite ihrer Artikulationen? <i>Charles Taylor und die Probleme interreligiöser Kommunikation</i>	77
1. Begriffsklärungen	77
2. Die konstitutiven Seiten der natürlichen Sprachen	80
3. Zwei Beispiele: Eine Zugfahrt in der Fremde und die Welt der Biker	84
4. Ausweitung und Folgerungen; „Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes“	87
5. Methodologische Schlussbemerkung	91

4. Zwischen Horizontverschmelzung und Inkommensurabilität. <i>Die langwierige Arbeit interreligiöser Verständigung</i>	93
1. Themenstellung	93
2. Die Metapher der Horizontverschmelzung	94
3. Die Metapher der Inkommensurabilität	99
4. Die Rolle der ‚Begriffsschemata‘	103
5. Taylors ‚Selbstdeutungssprachen‘ und Wittgensteins Blick auf die Religion	106
6. Der Gebrauch sprachlicher Bilder	110
5. Noch einmal: Existiert Gott? <i>Das Problem der ‚ontologischen Verpflichtungen‘</i>	119
1. Der größere Kontext	119
2. Die Problemstellung bei Quine	122
3. Ontologische Verpflichtungen im Kontext interkultureller Kommunikation: Taylor	125
4. Die Kreativität der Sprachspiele bei Wittgenstein und die Frage des Realismus	131
5. Existiert Gott?	136
6. Ausklang: Zum Begriff der Angemessenheit	141
Literaturverzeichnis	153
Nachweise	159
Sachverzeichnis	161
Personenverzeichnis	163

Vorwort und Überblick

Als ich den Plan fasste, ein Buch mit dem Titel ‚Religion‘ zu schreiben,¹ war es eine Konstellation von drei Umständen, die mir dieses Projekt reizvoll und durchführbar erscheinen ließen. Erstens hatte mich eine gründliche Auseinandersetzung mit Ludwig Wittgensteins ‚Philosophie der Psychologie‘ zu dem Eindruck geführt, er verhandle dort, wie auf einer Probebühne, auch Fragen, die für die Religionsphilosophie unmittelbar von Belang sind. Dieses Thema war ihm von Anfang an nicht fremd. Schon in der Hauptschrift seines Frühwerks² stehen Sätze über „das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes“ (TLP 6.45) und den „Sinn des Lebens“ (TLP 6.521). In seiner Spätphilosophie, die man hauptsächlich in den *Philosophischen Untersuchungen* findet,³ ist er auf das Thema Religion zwar nicht mehr ausführlich zurückgekommen, aber seine dort gegebene formelhafte Auskunft, die seelisch-geistigen Gegenstände wie etwa eine Überzeugung oder ein Schmerz seien jeweils „kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts“ (PU 304), schien sich in meinen Augen auch als eine Antwort auf die Frage anzubieten, was wir mit dem Wort ‚Gott‘ meinen, – als eine Antwort freilich, die einer gründlichen Erläuterung bedarf. Dieses neue Buch soll nun auch Lesern, die sich nicht in mein sprachphilosophisches Hauptwerk *Phantasie und Kalkül* vertiefen wollen, eine solche ausführliche Erläuterung speziell für den religionsphilosophischen Kontext geben. Das erste Kapitel hat daher die Aufgabe, Wittgensteins rätselhafte Formel verständlich zu machen.

Der zweite Umstand war meine Lektüre des Buches *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen* von William James, von dem bekannt ist, dass auch Wittgenstein es gelesen und für sich persönlich als wertvoll empfunden hat. James’ Philosophie ist dem amerikanischen Pragmatismus zuzurechnen und dieser lässt sich in unserem sprachphilosophischen Kontext am besten durch die so genannte ‚pragmatische Maxime‘ seines Freundes und Kollegen Charles S. Peirce kennzeichnen, die (etwas vereinfacht) lautet: Die Bedeutung eines Wortes ist die Gesamtheit der Weisen, in der eine Verwendung dieses Wortes uns zum Handeln anleiten kann.⁴ Von Peirce wird damit die Sprachauffassung des späten Witt-

¹ Vgl. Schneider, *Religion*.

² Vgl. Wittgenstein, *Tractatus*, im Folgenden wird im Fließtext zitiert als ‚TLP‘.

³ Vgl. Wittgenstein, *Untersuchungen*. Aus Teil I wird im Fließtext zitiert mit dem Kürzel ‚PU‘, gefolgt von Wittgensteins eigener Paragraphen-Nummerierung, aus Teil II mit der Angabe ‚Psychologie‘ und der Nennung der für die hier benutzte Ausgabe neu eingerichteten Paragraphen.

⁴ Vgl. Peirce, „Ideen“.

genstein vorweggenommen, der gemäß die Wörter nicht Bausteine eines Abbildes sein müssen, um Bedeutung zu haben. Was das für die Religionsphilosophie heißt, wird uns im ersten Kapitel, dem systematischen Hauptstück des hier vorliegenden Buches, noch ausführlich beschäftigen.

Der dritte Umstand schließlich war die Tatsache, dass ich zu dieser Zeit schon seit über zehn Jahren regelmäßig Zen-Meditation betrieb, ein leiblich-seelisches Übungsfeld, auf dem ich eine gewisse Vertrautheit mit einem Teilbereich derjenigen Erfahrungen gewinnen konnte, die James sich zum Thema gemacht hatte. Die am eigenen Leib erworbene Bekanntschaft mit dieser aus dem Buddhismus stammenden Praxis brachte zugleich das Thema der interkulturellen Kommunikation ins Blickfeld und sie führte zu der Einsicht, dass religiöse Erfahrungen auch ungegenständlich sein können ohne dadurch etwas von ihrem existenziellen Ernst zu verlieren. So scheint man in manchen Fällen sagen zu können: Das, *wovon* eine religiöse Erfahrung handle, sei *kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts*. Der Sinn der Wendung ‚kein Nichts‘ lässt sich hier durch Aussage andeuten: Auch Religiöse Aussagen brauchen nichts abzubilden um sinnvoll zu sein, um ‚Bedeutung zu haben‘.

Der so umrissene Zugang zur Religion hat gerade in einer Zeit tiefgreifender Umbrüche eine Reihe von Vorteilen. Wir sind heute damit konfrontiert, dass manche Formen des Terrorismus sich selbst als religiös motiviert darstellen, was sie aber in keiner Weise legitimiert.⁵ Umgekehrt ist auf der positiven Seite zu verzeichnen, dass es zunehmend interkulturelle Kontakte gibt, die sich um ein tiefes Verstehen des noch Fremden bemühen, auch auf religiösem Gebiet. Entsprechend geht der im Folgenden entwickelte Gedankengang davon aus, dass allen Anhängern aller Religionen religiöse Erfahrungen zugänglich sind. Da diese aber der jeweils eigenen Tradition gemäß artikuliert werden, müssen wir die Frage beantworten können, wie sich diese Artikulationen zueinander verhalten. Zu ihrer Beantwortung soll vorgreifend erwähnt werden, dass Artikulationen nicht immer sprachlich sein und auch nichts abbilden müssen. So können z. B. auch wortlose Gesänge oder Jubelschreie als Artikulationen fungieren.⁶ Wie aber ist dann trotz der großen Unterschiede zwischen den Artikulationsformen eine Verständigung möglich?

Wenn man diese Frage untersucht, braucht es nicht allein um die Verständigung zwischen Angehörigen verschiedener Kulturkreise zu gehen. Darüber hinaus scheinen auf dem hier eingeschlagenen Weg auch Probleme lösbar zu werden, die zwischen religiösen und nicht-religiösen Personen *innerhalb* eines Kulturbereichs bestehen. Deshalb kann man sagen, die hier gewählte Form der Annäherung an die Religion könnte auch Lesern und Leserinnen einen Zugang

⁵ Die politische Dimension der Religionen wird im Folgenden zwar nicht im Vordergrund stehen, sie sollte aber nicht unterschätzt werden. Vgl. Taylor, *Religion* und Schneider, „Spirituality“.

⁶ Zum Artikulationsbegriff vgl. unten, Kap. 3, § 3.

ermöglichen, die (wie eine meiner ersten Potsdamer Studentinnen) der Meinung zuneigen, die Religionen seien veraltete Ideologien aus einer Zeit, in der es noch keine Wissenschaften gab und würden in der Moderne durch deren Leistungen ersetzt. Diese Meinung halte ich für falsch, weil die Religionen ganz andere Aufgaben haben als die Wissenschaften und ihre Texte zusammen nicht als ein Theoriegebäude lesbar sind.

Trotzdem ist zu betonen, dass dieses Buch, wie auch sein Vorgänger, in dem Sinne ‚von außen‘ geschrieben ist, dass es sich als ein *philosophisches* Buch die Aufgabe stellt, den Bereich des Religiösen *verständlich* zu machen, zu ihm eine Brücke zu bauen, ohne dabei Voraussetzungen mitzuführen, die bereits einer bestimmten Religion zugehörig sind. Dies bedeutet auch, dass für die hier ausgearbeitete Perspektive ein wörtliches Verständnis religiöser Texte (d. h. ein Literalismus) von vornherein ausgeschlossen ist.⁷

Die *Einleitung* soll auf ein Hauptmerkmal des hier verfolgten Ansatzes einer Religionsphilosophie hinweisen. Anders als üblich wird im Folgenden nämlich als Ausgangspunkt der Überlegungen das Phänomen der religiösen Erfahrung genommen und nicht die Frage ‚existiert Gott?‘, denn diese ist schon auf eine bestimmte Religion oder einen Typus von Religionen festgelegt, auf den Theismus. Durch eine solche Vorentscheidung würde eine Weltreligion wie der Buddhismus von vornherein aus der Betrachtung ausgeschlossen. Die dadurch gegebene programmatische Offenheit heißt aber auf der anderen Seite, dass es auch keinen Grund gibt, theistische *Artikulationsformen* von vornherein unter Verdacht zu stellen.

Hinter diesem Ansatz bei den Erfahrungen, mit dem dieses Buch William James folgt, kann man eine plausible Intuition sehen: Wenn es solche Erfahrungen nicht gäbe, wenn die Menschen keine unmittelbare Beziehung zu dem hätten, wovon die Religionen handeln, wie könnte es dann religiöse Texte geben, die mehr formulieren als Wünsche oder Phantasien, d. h. Texte, die als Aussagen über unsere Welt sachhaltig sind und deren Lektüre deshalb für die Leserinnen und Leser hilfreich sein können, indem sie uns (gemäß der oben zitierten pragmatischen Maxime) zum Handeln anleiten? Wenn dieses Argument etwas trifft, erscheint es aussichtsreich, die Frage nach der Existenz Gottes zunächst zurückzustellen und sie erst dann wieder aufzugreifen, wenn ein Stück weit verstanden ist was es heißt, erstens eine religiöse Erfahrung zu machen und zweitens, sie zu artikulieren. Anders ausgedrückt: Wenn man die religiöse Erfahrung als Ausgangspunkt nimmt, dann braucht die Existenz Gottes nicht schon im Vorfeld der Überlegungen bewiesen zu werden, damit sichergestellt ist, dass die dann folgenden Aussagen nicht ins Leere gehen.

Freilich muss sich diese Umstellung der Denkrichtung die Frage gefallen lassen, wie man religiöse Erfahrungen erkennen und von anderen Arten von Er-

⁷ Zur Problematik der ‚Wörtlichkeit‘ vgl. aber Schneider, „Sprachspiele“.

fahrungen unterscheiden kann. Muss man nicht bereits wissen, was Religion ist, um sagen zu können, welche Erfahrungen religiös heißen sollen? Auch in diesem Punkt folgt der hier vertretene Ansatz dem Vorgehen von James. Dieser baut auf einem bewusst vorläufig gehaltenen Verständnis von Religion auf, um dann seine Leser in behutsamen Schritten durch die von ihm gesammelten Erfahrungsberichte zu führen, deren Auswahl er großzügig und nicht ohne Humor getroffen hat. Durch diesen Durchgang kann er den Begriff der religiösen Erfahrung so weit präzisieren, dass er einerseits für seine Zwecke hinreichend genau bestimmt ist und andererseits doch beanspruchen kann, nicht an eine bestimmte Religion (wie z. B. das Christentum) und auch nicht an eine bestimmte *Form* von Religionen (z. B. den Theismus) gebunden zu sein. Dieser Begriff der religiösen Erfahrung wird in der Einleitung in seinen Umrissen skizziert und im dritten Kapitel unter dem Aspekt der Möglichkeit sehr verschiedener Artikulationen solcher Erfahrungen noch einmal aufgegriffen.⁸

Das *erste Kapitel* untersucht Wittgensteins so genannte ‚Philosophie der Psychologie‘. Dieser häufig anzutreffende Titel steht hier deshalb in warnenden Anführungszeichen, weil die von Wittgenstein vorgetragene Gedanken nicht in erster Linie von der *Wissenschaft der Psychologie* handeln. Es wäre z. B. irreführend, sie der Wissenschaftstheorie zuzurechnen. Eher könnte man sagen, sie handelten von unserer alltägliche Rede über Geistig-Seelisches, z. B. darüber, was wir *wollen*, was wir in einer bestimmten Situation *gemeint haben* (etwa bei einem Missverständnis) oder darüber, was wir *empfinden* (etwa einen Schmerz oder Reue). Allerdings kommen bei Wittgenstein auch Seitenblicke auf philosophisch-psychologische Thesen vor, insbesondere auf den *Behaviorismus*, eine Denkweise, die ihm selbst zwar manchmal vorgeworfen wurde, von der er sich aber, wie wir sehen werden, klar distanziert hat.

Es geht also um Ausdrücke, von denen wir in alltäglicher Sprache sagen, sie *stünden für* seelische oder geistige Gegenstände sehr verschiedener Arten. Die mit ihnen gebildeten Aussagen (etwa: wir hätten unsere *Meinung geändert*, ein *Schmerz habe nachgelassen* oder eine *Liebe sei im Laufe der Jahre gewachsen*) sind uns geläufig und in alltäglichen Kontexten auch gut verständlich: Wir benutzen sie und werden damit verstanden. Wittgenstein zeigt aber, dass sie uns in *philosophischen* Zusammenhängen in Paradoxien führen können. Dort kann es z. B. um die Frage gehen, ob mit einer *Meinung* streng genommen ein Zustand unseres Nervensystems gemeint sei. Hier soll gezeigt werden auf welchem Weg er diese Paradoxien und Rätsel löst, in der Absicht, daraus für unsere religionsphilosophischen Fragen etwas zu gewinnen.

Dabei wird deutlich werden, dass der Kern von Wittgensteins so genannter *Gebrauchstheorie der Sprache* nicht die These ist, es *reiche nicht aus*, den Dingen

⁸ Weitere begriffliche Klärungen zum Ausdruck ‚religiöse Erfahrung‘ finden sich in Schneider, „Erfahrung“.

sprachliche „Namentäfelchen“ umzuhängen (vgl. PU 15, 26). Es geht ihr nicht darum, dass für eine explizite Darstellung der jeweiligen sprachlichen Handlung noch etwas zur Formulierung des sachlichen Aussage-Kerns hinzukommen muss, etwa ein Anzeige-Wort für die illokutive Rolle, die eine Äußerung im konkreten Fall spielen soll (Behauptung, Frage etc.), so wie dies vom Sprechhandlungstheoretiker John Searle mit seiner ‚Standardform‘ vorgeschlagen wurde.⁹ Vielmehr besteht die Grundeinsicht Wittgensteins (wie bereits angedeutet) an dieser Stelle darin, dass es *sachhaltige* sprachliche Ausdrücke gibt, deren Bedeutungen sich ‚auf die Welt‘ beziehen, nicht nur auf ‚das Innere‘ der jeweiligen Sprecherin, bei denen dieser Weltbezug aber nicht nach dem „*Muster von Gegenstand und Bezeichnung*“ zu verstehen ist (PU 293). Dies ist ausgedrückt in seiner schon erwähnten Formel „kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts“ (PU 304), die wegen der zentralen Rolle des mit ihr angezeigten Sachverhalts als Titel des vorliegenden Buches gewählt wurde.

Auf zwei Dinge soll aber bereits an dieser Stelle aufmerksam gemacht werden. Erstens ist es nach unserer Kenntnis nicht belegt, dass Wittgenstein selbst diese Formel auch in religionsphilosophischen Kontexten verwendet hat. Zweitens darf die Tatsache, dass er seine ‚Gebrauchstheorie‘ an anderen Gegenständen als den religiösen entwickelt und illustriert hat (z. B. an der Frage nach der gegenständlichen Natur der Zahlen), nicht zu der Meinung verleiten, er hätte die großen Unterschiede übersehen oder geleugnet, die zwischen den von ihm angesprochenen Bereichen (des Seelischen, der Mathematik) bestehen, denen aber gemeinsam ist, dass die jeweils einschlägigen Wörter keine Benennungen sind. D. h. in Wittgensteins Worten, dass uns das für Fragen sprachlicher Bedeutung vertraute *Muster von Gegenstand und Bezeichnung* (PU 293) bei ihnen in die Irre führt. Auch der hier vorgetragene Versuch, Wittgensteins Zweifel an der Universalität und der Aussagekraft dieses Musters auf Probleme der Religionsphilosophie anzuwenden, erkennt die genannten Unterschiede an. Eine solche Anwendung ist im Kontext von Wittgensteins Philosophie auch deshalb legitim, weil er der Ansicht war, dass die Gegenstand-Begriff-Struktur unserer Aussagen in *vielen* wichtigen Fällen nur eine Angelegenheit der sprachlichen Oberfläche ist, d. h. eine Sache der jeweils auch anders wählbaren *Form der Darstellung*. Und er meinte, die Philosophie sei dort in Gefahr, die Bedeutung dieses Musters zu überschätzen, wo sie nach einer besonderen Klasse von Gegenständen sucht, statt mit sachhaltigen Artikulationsformen zu rechnen, die ihren Sachbezug nicht einem *Benennen von etwas* verdanken, die also nicht den Charakter von Abbildungen haben.¹⁰

⁹ Vgl. Searle, *Acts*, 29–33.

¹⁰ Hier wird nicht beabsichtigt, Wittgensteins Auffassung davon darzustellen, was Religion sei (vgl. dazu Nagl, „Religion“). Vielmehr sollen (unabhängig von seiner eigenen Religionsauffassung) einige seiner grundlegenden Einsichten in das Arbeiten natürlicher Sprachen auf Probleme in der Religionsphilosophie angewandt werden.

Das *zweite Kapitel* behandelt das einflussreiche religionsphilosophische Projekt von Jürgen Habermas. Dieser verfolgt die Idee, man könne und solle diejenigen Inhalte der Religionen, die es aus seiner nachmetaphysischen philosophischen Sicht wert sind, in die rationalen Formen der Willensbildung einer aufgeklärten Gesellschaft einbezogen zu werden, dadurch einer solchen Nutzung zugänglich machen, dass man sie in die propositionale Form von *Gegenstand und Begriff* bringt, wie sie von Gottlob Frege¹¹ entwickelt und John Searle¹² ins Zentrum seiner Sprachphilosophie gestellt wurde. Habermas' Projekt setzt sich damit ein Ziel von genau der Art, die Wittgenstein für illusionär hielt.¹³ Die hier vorgetragene Kritik an den sprachphilosophischen Voraussetzungen dieses Projekts soll dem gemäß die Aufgabe erfüllen, die Konzeption der Religionsphilosophie, die in diesem Buch vertreten wird, durch eine in die Einzelheiten gehende *Abgrenzung* in ein helleres Licht rücken.

Geht es bei Habermas darum, diejenigen Gehalte der Religion, die sich auch nachmetaphysisch behaupten lassen, dadurch dem rationalen Diskurs zugänglich zu machen, dass man sie durch Übersetzung in eine propositionale Form bringt, so hält der hier vertretene Zugang eine solche Umformung nicht für hilfreich, weil er in der propositionalen Form mit Wittgenstein eine Sache der sprachlichen Oberfläche sieht. Und das gilt unabhängig von der Frage, in welchen Fällen eine solche Umformung überhaupt möglich ist. Aus der manchmal vielleicht gegebenen Möglichkeit einer solchen Umformung lässt sich aus der hier erarbeiteten Sicht also schon deshalb kein philosophisches Argument gewinnen, weil diese Form Inhalte ganz verschiedener Arten ausdrücken kann. Dabei ist für die Religionen entscheidend, dass deren traditionelle Artikulationsmittel gerade auch diejenigen Inhaltsaspekte in den Blick bekommen, deren Funktion darin besteht, uns zu einer für die jeweilige Religion konstitutiven Sichtweise auf die *conditio humana* hinzuführen und dadurch unsere Fähigkeit, ein uns befriedigendes Leben zu führen, zu verbessern. Dies bedeutet aber, dass *sekundäre* Bedeutungen, wie sie durch einen metaphorischen Sprachgebrauch und andere literarische Ausdrucksmittel entstehen, in die Betrachtung einbezogen werden müssen, was bei Habermas unterbleibt. Aus unserer Sicht dagegen sind Artikulationen, die sich solcher sekundären Bedeutungen bedienen, durch diese Tatsache allein noch nicht als irrational oder als nicht sachhaltig einzustufen.

Ein Wort zum Ausdruck ‚*conditio humana*‘: Wenn wir im Folgenden auf diese allgemeine Weise von der ‚menschlichen Situation‘ sprechen, denken wir an Phänomene wie Geburt und Tod, die alle Menschen aller Religionen und Kulturen betreffen. Damit soll aber in der hier vorgelegten religionsübergreifend

¹¹ Vgl. Frege, *Begriffsschrift*, I, § 2.

¹² Vgl. Searle, *Acts*, 29–33.

¹³ Vgl. Schneider, *Phantasie*, Kap. V, 1–5.

gemeinten Untersuchung *nicht* in Abrede gestellt werden, dass die Sterblichkeit sehr verschieden *artikuli*ert werden kann, sodass der Tod in einem bestimmten kulturellen Kontext eine ganz andere *Bedeutung* hat als in einem anderen. Dies wird uns unten, im Kapitel 4, noch ausführlich beschäftigen.

Das *dritte Kapitel* behandelt die Frage, wie sich die aus verschiedenen Kulturen stammenden Artikulationsweisen von religiösen Erfahrungen *zueinander* verhalten. Kann man behaupten, dass sie alle *dieselben Sachen* behandeln, die sie nur unterschiedlich zur Sprache bringen? Oder muss man sagen, die Unterschiede zwischen den Artikulationsmitteln zwingen uns dazu, auch von unterschiedlichen *Erfahrungen* zu sprechen, weil diese Mittel für die Erfahrungen konstitutiv sind? Der griechische Historiker Herodot scheint für die erste Option votiert zu haben als er sagte, die alten Ägypter hätten noch die wahren Namen der Götter gekannt.¹⁴ Denn in dieser Aussage scheint es als selbstverständlich angesehen zu werden, dass sich die Griechen auf dieselben Götter beziehen wie die Ägypter, auch wenn sie sie anders nennen.

Für eine solche These scheinen sich aber die Religionen und die in ihnen erzählten Geschichten zu sehr voneinander zu unterscheiden. Es trifft nicht zu, dass allein ihre Ausdrucksmittel verschieden sind und die besprochenen Sachen überall dieselben, sodass man sagen könnte, die jeweils zum Ausdruck gebrachten Inhalte seien *semantisch* gleichwertig. Vielmehr geben sie durchaus unterschiedliche Sichten auf die Welt und die Lage des Menschen. Welches Selbst- und Weltverständnis man sich zu eigen macht, betrifft nun aber existenzielle Fragen, in denen die Anhänger oder Kritiker einer bestimmten Religion ihr ‚ganzes Leben‘ in der einen oder in einer vielleicht ganz anderen Gestalt sehen.

Wegen dieses umfassenden Charakters der Thematik der Religion können die religiösen Erfahrungen zu tiefen Umwälzungen in der Weltsicht und der resultierenden Lebensweisen führen. Wenn im letzten Kapitel von einer ‚Angemessenheit‘ die Rede sein wird, die von einer Artikulation einer religiösen Erfahrung gefordert ist, ist nicht gemeint, sie müsse mit den überkommenen Artikulationen übereinstimmen. Vielmehr muss sie unser jeweils bestes Verständnis der menschlichen Situation ausdrücken, auch wenn es sich um ein neues Verständnis handelt, das als umwälzend empfunden wird.

Wegen der Möglichkeit dieser großer Unterschiede zwischen den Religionen stellt sich die Frage, ob ein und dieselbe Erfahrung auf viele verschiedene Weisen artikuliert werden kann, auf Weisen, die sich wegen der Unterschiede zwischen den Artikulationsmitteln nicht wie von selbst zu einem stimmigen Bild von ein und derselben Sache zusammenfügen. Diese zwanglose Art einer Verbindung würde man von ‚objektiven‘ Abbildungsmethoden, wie sie z. B. in der Kartographie angestrebt werden, erwarten, denn auf diesem Gebiet sollen die

¹⁴ Vgl. Assmann, *Weisheit*, 26.

Unterschiede zwischen den jeweils üblichen Darstellungskonventionen für den sachlichen Gehalt keine Rolle spielen.

Um diese Fragen zu beantworten, werden in diesem Kapitel sprachphilosophische und allgemein hermeneutische Überlegungen von Charles Taylor herangezogen und es soll gezeigt werden, wie man am Projekt der interkulturellen religiösen Verständigung trotz der genannten Bedenken festhalten kann.¹⁵ Der Katholik Taylor scheut dabei nicht davor zurück, respektvoll anzuerkennen, dass die von den spanischen Eroberern mit Entsetzen beobachteten Menschenopfer der Azteken jedenfalls von einigen der mitreisenden Missionare als etwas wahrgenommen werden konnten, das mit dem verwandt sein müsse, was sie in ihrer eigenen Kultur als die heilige Messe kannten.

Das *vierte Kapitel* betrachtet die zuletzt gestellten Fragen nach den Möglichkeiten der Verständigung genauer, indem es zwei Stellungnahmen dazu miteinander vergleicht, nämlich die klassische hermeneutische Position Hans-Georg Gadammers, nach der eine ‚Verschmelzung der Horizonte‘ angestrebt wird, und eine neuere Position, die unter dem Stichwort der *Inkommensurabilität* behauptet, eine Verständigung zwischen den Sprechern grundverschiedener Sprachen sei in den schwierigen Fällen gar nicht möglich, weil die natürlichen Sprachen so verschieden voneinander seien, dass die in der einen Sprache gegebene Formulierung eines Problems dieses aus der Sicht der fremden Sprache notwendig verfälsche.

Zunächst wird gezeigt, dass das Bild einer Verschmelzung ein zu optimistisches Bild des Problemfelds ist, weil es die Möglichkeit einer Harmonisierung von vornherein unterstellt. Aber auch die aus der Messtechnik stammende Metapher der Inkommensurabilität hat ihre Grenzen, weil sie nicht umstandslos auf das Medium der natürlichen Sprachen übertragbar ist. Es wird dann die durch Donald Davidson ins Blickfeld geratene Thematik der so genannten *Begriffsschemata* erörtert und speziell der Versuch Taylors, an diesem Konzept, anders als Davidson, festzuhalten, um die Hartnäckigkeit und den systematischen Charakter der zwischen Kulturen möglichen Verständigungsprobleme begreiflich zu machen. Schließlich wird auf Besonderheiten der *Sprachen der Selbstdeutung* verwiesen und im Anschluss an Überlegungen Wittgensteins der Vorschlag formuliert, es seien genau genommen die *sprachlichen Bilder*, nicht die von Davidson zurückgewiesenen *Begriffsschemata*, deren Funktion zu betrachten sei, wenn man die Grenzen der hermeneutischen *Verschmelzung* deutlicher sehen wolle.

¹⁵ Es sei hier betont, dass die philosophischen Überlegungen Taylors für die hier vorgetragenen Untersuchungen eine große Bedeutung hatten (vgl. im Folgenden die ausdrücklichen Verweise auf seine Arbeiten). Diese Anerkennung impliziert aber nicht, dass damit auch die für manche Leser im Schluss-Kapitel von *Age* aufscheinende Theologie akzeptiert ist, eine Tatsache, die ihm selbst sehr wohl bewusst ist.

Betrachtet man etwa das christliche Bild vom *Jüngsten Gericht* auf der einen Seite und das buddhistische Bild von den *Wiedergeburten* auf der anderen, dann sieht man, dass sie alternativ zueinander sind und sich nicht zu einem einzigen Bild vereinigen lassen. Zugleich macht die Einbeziehung sprachlicher Bilder verständlich, dass religiöse Kontroversen eine Bedrohung der Identität des jeweiligen Sprechers bedeuten können, weil sie sehr früh in der Sozialisation erworben wurden, und zwar durch Teilhabe, nicht auf der Basis rationaler Gründe. Diese Bedrohung der Identität kann später als so stark erlebt werden, dass die Person meint, sich vor ihr nur durch Gewaltanwendung schützen zu können.¹⁶ Auf der anderen Seite lässt sich gerade Wittgensteins Spätphilosophie als eine praktische und theoretische Anleitung lesen, wie man sich von Bildern, die einen „gefangen halten“ (PU 115), befreien kann.

Das *fünfte Kapitel* dieses Buches kommt auf die am Anfang vertagte Frage ‚existiert Gott?‘ zurück und beantwortet sie auf der Basis der vorangegangenen sprachphilosophischen Überlegungen mit einem differenzierenden ‚Ja, aber‘. Der Weg zu dieser Antwort ist die kritische Erörterung einer Redeweise, die in der Analytischen Philosophie geläufig ist, nämlich der Rede von den ‚ontologischen Verpflichtungen‘, die man als Autor oder Autorin übernehme, wenn man sich bestimmter sprachlicher Ausdrucksmittel bediene.

Eingeführt wurde diese Ausdrucksweise von W.v.O. Quine, bei dem als Beispiele für umstrittene Entitäten sowohl mathematische Gegenstände aus der Mengenlehre als auch Personen aus Homers Götterwelt auftreten.¹⁷ Das Kapitel vergleicht Quines naturwissenschaftlich inspiriertes Denken mit der gesellschaftswissenschaftlichen und kulturalanthropologischen Perspektive Taylors, dem es um die Frage geht, wie es einem westlich orientierten Soziologen gelingen kann, eine ihm fremde Kultur zu verstehen, insbesondere auch dort, wo diese sich auf Götter bezieht, deren Existenz er selbst bezweifelt. Diese Fragestellung lässt sich leicht auf das Verhältnis zwischen gläubigen und nicht gläubigen Menschen innerhalb unserer eigenen Kultur übertragen.

Der Vergleich zeigt, dass Quine als Basis einer Entscheidung für oder gegen die fraglichen Entitäten pragmatische Kriterien einer eher technischen Art vorgeschlägt, gemäß der Vorstellung, es sei der Erfolg oder Misserfolg in der *Anwendung* einer wissenschaftlichen Theorie, der darüber entscheide, ob wir sagen sollten, gewisse Entitäten würden existieren. Taylors Antwort lässt sich zwar ebenfalls als ‚pragmatisch‘ bezeichnen, aber in einem Sinne, der nicht einzelne menschliche Handlungen betrifft, die etwa auf die Errichtung einer Brücke oder die Herstellung einer Maschine gerichtet sind, sondern weit darüber hinausgeht. Denn in seinem Kontext geht es um das Gelingen jeweils eines ‚ganzen Lebens‘, d. h. um eine angemessenen Sicht auf die *conditio humana*. Wir hatten

¹⁶ Vgl. Schneider, „Sacred Values“ und ders., „Spirituality“.

¹⁷ Vgl. Quine, „On What“.

schon erwähnt, dass sich die von den verschiedenen Religionen artikulierten Sichtweisen erheblich voneinander unterscheiden können. Deshalb stellt sich die Frage, ob wir uns zutrauen wollen, solche Sichten vergleichend zu bewerten. Diese Frage wird heute in den Gesellschaftswissenschaften überwiegend verneint. Habermas z. B. ordnet sie der *Ethik* zu, für die er (im Unterschied zur Moral) die Zuständigkeit bei den Psychotherapeuten sieht.¹⁸ Dagegen verhält sich Taylor hier unorthodox. Er beantwortet die Frage positiv und nennt seine Position deshalb eine Form des ethisch-religiösen *Realismus*.

An dieser Stelle kommt es darauf an, mit Taylor einen ‚plattfüßigen Realismus‘ (d. h. eine Spielart des Literalismus, der religiöse Aussagen wörtlich verstehen will) zu unterscheiden von seiner eigenen, sehr viel vorsichtigeren Version.¹⁹ Taylor nennt nämlich eine Position bereits dann ‚realistisch‘ in seinem Sinne, wenn z. B. ein Soziologe, der sie vertritt, bereit ist, von der von ihm untersuchten fremden Kultur etwas für sich selbst und sein Bild von seiner Stellung in der Welt dazuzulernen.²⁰ Negativ heißt das: Der von ihm vertretene Realismus erhebt keinen Absolutheitsanspruch, er gibt nicht vor, aus der ‚Perspektive Gottes‘ sprechen zu können, sondern nur ‚nach bestem Wissen und Gewissen‘. Wenn wir uns z. B. vor Augen halten, dass in manchen Kulturen die Frauen aus religiösen Gründen auf eine für uns ganz und gar inakzeptable Weise behandelt werden, wird uns Taylors bescheidener Realismus plausibel erscheinen, weil er weder von uns verlangt, das Problem zu einer bloßen Geschmacksache zu erklären noch, es allein anhand der Gruppenzugehörigkeit der betreffenden Personen (‚Tribalismus‘) zu entscheiden.

Für unseren Kontext stellt sich daher die Frage: Wollen wir sagen, dass diejenigen, die sich z. B. die christlichen Artikulationsmittel zu eigen gemacht haben, um darüber Auskunft zu geben, wer sie sind und in was für einer Welt sie leben, damit auch die Rede von der Existenz Gottes legitimiert haben? Die in diesem Buch erarbeitete Antwort lautet, wir könnten diese Frage *intern* bejahen, d. h. auf die Menschen bezogen, die diese Art der Selbstdeutung teilen. Diese Antwort verlangt aber zwei Zusätze. Erstens bleibt die doppelte Aufgabe bestehen, Angehörigen anderer Orientierungen gegenüber die eigene Sicht sowohl verständlich zu machen als auch als angemessen zu erweisen. Und zweitens muss klar sein, dass diese positive Antwort auf Selbstdeutungssprachen beschränkt ist. Für *wissenschaftliche* Fragen (salopp auf unseren Kontext bezogen: für Menschen, die Gott in den Fernen des Weltraums suchen) trägt sie nichts aus. Wenn ein religiöser Mensch sagt ‚Gott existiert‘, meint er aber im Normalfall nicht, dieser lasse sich mit naturwissenschaftlichen Mitteln nachweisen. Sondern er meint z. B., die im Christentum gewonnene Weise, die *con-*

¹⁸ Vgl. Habermas, „Gebrauch“ und den Kommentar aus theologischer Sicht in Viertbauer, „Epistemologie“.

¹⁹ Vgl. Taylor, „Understanding“, 202.

²⁰ Vgl. a. a. O., 205 f.

ditio humana zu artikulieren, sei dieser *angemessen* oder sogar, sie sei die beste, die wir kennen.

Das abschließende *sechste Kapitel* kommt auf den Begriff der Angemessenheit zurück, der im vorangehenden Text schon für Fälle benutzt wurde, in denen wir dazu neigen, den Wahrheitsbegriff zu gebrauchen, zugleich aber zögern, weil in diesen Fällen ein deutlicher Unterschied zur Wahrheit *einzelner Sätze* besteht. Ein solches berechtigtes Zögern stellt sich z. B. dann ein, wenn es um Kunstwerke oder ganze wissenschaftliche Theorien geht. Als für den religionsphilosophischen Kontext einschlägigen Fall betrachten wir den Bericht aus dem Markus-Evangelium über die Heilung eines jungen Mannes, der Symptome zeigt, als sei er von einem Geist besessen. Es wird sich zeigen, dass eine Beurteilung der Angemessenheit dieses Berichts als Darstellung eines wichtigen Aspekts der *conditio humana*, nämlich dem der Reichweite seiner spirituellen Kräfte, ein sorgfältiges Hinsehen erfordert, und dass dessen Ergebnis bis heute umstritten ist.

Dank

Ich danke Heinke Deloch, Timothy Doyle, Johannes Haag, Vittorio Hösle, Angelika Krebs, Campbell Purton, Hartmut von Sass, Magnus Schlette, Wolfgang Schoberth, Donata Schoeller, Hao Tang und Charles Taylor dafür, dass sie jeweils Teile der vorliegenden Arbeit gelesen und hilfreich kommentiert haben. Ferner bedanke ich mich bei Daniel Stil für wertvolle Hilfen in formalen Fragen, beim Korrekturlesen, und bei der Erstellung der Register.

Einleitung:
Religiöse Erfahrungen und die Rede von Gott:
Eine Umstellung der Denkrichtung

1. Existiert Gott?

Die Frage nach der Religion bekommt in unseren Breiten fast selbstverständlich die Form ‚existiert Gott?‘. Entsprechend scheint der Sinn vieler religiöser Aussagen davon abzuhängen, ob der Gegenstand, von dem sie zu sprechen vorgeben, existiert oder nicht. So geraten wir sofort in die Problematik der Gottesbeweise. Schon Immanuel Kant hielt solche Beweise bekanntlich für unmöglich, und bis heute haben viele Zeitgenossen, die sich an den Wissenschaften zu orientieren versuchen, an dieser Stelle ein Problem, auch wenn sie nicht mit Richard Dawkins gleich von einem „Gotteswahn“ sprechen wollen.¹ Als eine Rückzugsoption bietet es sich dann an, die Unbeweisbarkeit zuzugestehen und zu sagen, bei diesem Thema gehe es eben um einen ‚Glauben‘ in einem Sinne, in dem wir uns auch im Alltag auf viele Dinge verlassen müssen, die wir nicht beweisen können.

Hier soll eine andere, weniger resignative Art der Annäherung an die Religion versucht werden, die ihren Ausgangspunkt von *religiösen Erfahrungen* nimmt. Wer in den Klassiker von William James über *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen* geschaut hat, wird deren Realität und ihre umwälzende Bedeutung für das menschliche Leben kaum leugnen.² Die Frage ist aber, wie wir die von James zusammengestellten Berichte verstehen können, ohne in die Probleme der Gottesbeweise zu geraten. Auch er vermerkt, wenn er von den Grenzen der Mitteilbarkeit solcher Erfahrungen spricht, die ‚Unsagbarkeit‘ oder ‚Unausprechlichkeit‘ und damit ihre Nähe zu mystischen Traditionen.³ Es steht in einer gewissen Spannung dazu, wenn er bei seinem Versuch, sich einen erkenntnistheoretischen Reim auf die von ihm gesammelten Berichte zu machen, doch von einem ‚Etwas‘ spricht, das erfahren werde.⁴ Wenn es etwas gibt, das diese Erfahrung auslöst, müssen wir darüber nicht auch sprechen können, gleichgültig, ob es sich um eine Person handelt oder nicht? Für James ist dieses Etwas der christliche Gott, er will dieses Bekenntnis (seinen ‚Über-Glauben‘) aber nur als

¹ Vgl. Dawkins, *Gotteswahn*.

² Vgl. James, *Vielfalt*.

³ A.a.O., Vorlesungen XVI und XVII, 358–398.

⁴ A.a.O., Vorlesung XX.

Denk-Anregung (als ‚Hypothese‘) verstanden wissen, nicht als Resultat seiner Forschungen.⁵

Ohne James' phänomenologisches Material anzutasten, soll hier eine andere Deutung versucht werden. Es soll die These exploriert werden, in der Religion gehe es häufig um *ungegenständliche* Erfahrungen; der Topos von der Unsagbarkeit und die Aura des Mystischen könnte dann mehr mit diesem Fehlen eines Gegenstandes im alltäglichen Sinn zu tun haben als mit einem besonderen Charakter eines ‚religiösen Objekts‘. Wenn es aber sogar ungegenständliche religiöse Erfahrungen gibt, ist es erst recht plausibel, dass sie sich in den Fällen, in denen sie sich trotzdem gegenständlich artikulieren, stark unterscheiden können. Auch damit muss die Religionsphilosophie umgehen können.

2. Der Zwang zur Gegenständlichkeit

Wie schwer es uns heute fällt, ernsthaft mit der Möglichkeit von sachhaltigen, aber ungegenständlichen Aussagen zu rechnen, zeigt der Bericht eines Nachrichtenmagazins über die Pilger auf dem Jakobsweg. Über sie schreibt der *Spiegel*: „Viele von ihnen treffen eigenem Bekunden zufolge beim Wandern auf Gott – meinen aber nur die erhöhte Ausschüttung an Endorphinen, mit denen der Körper auf die Qualen der Fußarbeit reagiert.“⁶ Wie kommt der Autor darauf, der eigentliche Gegenstand des Pilger-Erlebnisses sei nicht Gott, sondern ein Ansteigen des Pegels eines körpereigenen Stoffes? Man muss ihn wohl so verstehen: Er unterstellt aus Kulanz, dass die Pilgerworte nicht von vornherein sinnlos im Sinne von ‚leer‘ sind. Dies aber bedeutet für ihn, dass es ein ‚Etwas‘ geben muss, einen Gegenstand, worauf sich der Ausdruck ‚Gott‘ so bezieht, wie sich der Ausdruck *Saturn* auf einen Planeten bezieht. Und schon sind wir bei den Fragen: Was ist dieser Gegenstand; und: existiert er?

Der *Spiegel*-Autor wird an dieser Stelle zwar einräumen, dass Gott nicht als ein *materielles* Etwas aus derselben Kategorie wie die Planeten zu denken sei; er meint vielmehr, Gott müsse etwas ‚im Inneren‘ des Sprechers sein. Die Rede vom ‚Inneren‘ nimmt er nun aber wörtlich und kommt so zu seiner Interpretation, die Aussage des Pilgers müsse sich, um überhaupt sinnvoll zu sein, ‚eigentlich‘ auf Endorphine beziehen. Dieses Müssen, dieser Zwang, ein ‚ordentliches‘ Etwas anzunehmen, um verstehen zu können, dass ein sprachlicher Ausdruck Sinn hat, ist die sprachphilosophische Grundvorstellung, die in den folgenden Untersuchungen als verfehlt erwiesen werden soll. Sie will uns glauben machen, dass es für den Subjektausdruck eines Satzes stets ein Etwas als seine Bedeutung

⁵ A.a.O., 466.

⁶ Vgl. Schulz, „Wallfahrer“.

gebe, und wenn dies nicht der Fall sei, handle es sich um leeres, nicht sachhaltiges Gerede.

Der klassische Ausweg aus dieser Situation liegt darin, den Bereich dieses ‚Etwas‘ zu erweitern. Wer ihn wählt, wird nicht mit Autoren wie Dawkins sagen, dass sich für das Wort ‚Gott‘ ein zugeordnetes Etwas nicht aufweisen lasse, sondern sich vielmehr darum bemühen, bei der Zulassung nicht-materieller Gegenstände möglichst großzügig zu sein. Wie sich das dann im Einzelnen verhält, überlässt er den Fachleuten; sie können untersuchen, was es genauer heißt, sinnvoll über Zahlen, über Tugenden und vielerlei andere Dinge zu reden, die einen abstrakten oder geistigen Charakter haben. Auch Theologen sind aus dieser Sicht solche Fachleute. Es gibt eben vielerlei Arten von Gegenständen; über manche von ihnen kann man eigentlich gar nicht sprechen, was in den Augen mancher Zeitgenossen immerhin den Vorteil hat, dass man auch nicht zweifelnd oder verächtlich von ihnen sprechen kann.

Dieser Weg soll hier nicht eingeschlagen werden. Statt dessen soll versucht werden, religiöse Erfahrungsberichte auch dann ernst zu nehmen, wenn sie *nicht* gegenständlich zu verstehen sind. Die dahinterstehende Vermutung lautet: Es kann ein Sprechen ‚über Gott‘ geben, das keine Person voraussetzt mit dem Namen ‚Gott‘, d. h. kein Referenzobjekt im *logisch-semantischen* Sinne, auch wenn in den einschlägigen Artikulationen *grammatisch* gesehen Ausdrücke für ‚Satzgegenstände‘ auftreten, wie in allen wohlgebildeten deutschen Aussagesätzen. Sowohl ein hypothetisches, nur ‚geglaubtes‘ Postulieren von Gegenständen, deren Existenz sich nicht beweisen lässt, als auch die Zuflucht zu Ersatzgegenständen wie Gehirnzuständen oder Endorphinen wären dann überflüssig.

3. Ungegenständliches Reden und die Vielfalt der Artikulationsformen

Die Arbeitsdefinition für den Terminus ‚Religion‘, die ich an anderer Stelle vorgeschlagen hatte, soll auch hier zugrunde gelegt werden:

Religionen sind historisch gewachsene Artikulations- und Praxisformen, die ihrem Selbstverständnis und Anspruch nach eine wahrhaftige Einstellung zum Leben im Ganzen zugleich artikulieren und ihren Angehörigen praktisch ermöglichen, wobei das ‚Ganze‘ sich mit den Stichworten Geburt, Liebe, Sexualität, Schuld, Krankheit und Tod andeuten lässt.⁷

Zu diesem Religionsverständnis gehört die mehrfach erwähnte These, dass die so bestimmte Aufgabe *auch* durch ein ungegenständliches Sprechen erfüllt werden kann, bei dem die Bedeutung der Wörter nicht daran hängt, dass jedem

⁷ Vgl. Schneider, *Religion*, 13. Was es heißt, eine Einstellung zum Leben im Ganzen zu ‚artikulieren‘, ist zunächst noch offen. Es kann jedenfalls nicht darauf beschränkt sein, eine Art inneren Protokolls einer religiösen Erfahrung zu formulieren.

sachhaltigen Symbol ein gegenständliches ‚Etwas‘ zugeordnet werden kann. Und die Aufgabe kann, wie wir sehen werden, auch durch ein Sprechen auf einer zweiten Inhaltsebene erfüllt werden, wie sie z.B. durch metaphorisches Reden entsteht. Statt zu fragen, ob Gott existiert, fragen wir dem gemäß, ob religiöse Erfahrungen wirklich vorkommen.

Wer dies bejaht und das theistische Sprechen als eine von mehreren verständlichen Artikulationsformen religiöser Erfahrungen anerkennt, kann auch die Frage nach der Existenz Gottes bejahen. Das aber bedeutet: Nicht *weil* wir mit den Mitteln der Naturwissenschaften oder der Kriminalistik nachweisen können, dass Gott als gegenständliches Etwas existiert, haben die theistischen religiösen Artikulationen einen Sinn. Sondern: Weil es religiöse Erfahrungen gibt, und weil sie sich zwar auf sehr unterschiedliche Weisen, aber *auch* in einer theistischen Sprache artikulieren lassen, lässt sich die *Realität dieser Erfahrungen* durch einen Satz ausdrücken wie ‚Gott existiert‘. Das heißt, dass es möglich ist, ungegenständlich, aber gleichwohl sachhaltig zu reden. Hier können wir uns am späten Wittgenstein orientieren. Er sieht im ‚Bezug auf Gegenstände‘ nicht die einzige sachhaltige Funktion der Sprache. Wenn wir etwa davon reden, ‚Teile‘ oder ‚Bereiche‘ unserer Lebenssituation zur Sprache zu bringen, geht es nicht nur um physische Gegebenheiten. Eine ‚Situation‘ zu beschreiben, heißt eben nicht allein, Gegenstände und ihre Anordnung darzustellen, wie er in seiner frühen Philosophie noch meinte; Sprache bildet nicht nur ab.

Am deutlichsten wird dies bei Aussagen über Inneres, Aussagen, wie sie der Autor des *Spiegel*-Artikels über die Pilger wörtlich nimmt, als bezögen sie sich auf Teile im Leib des jeweiligen Sprechers, z. B. auf Stoffe in seinem Gehirn. Äußerungen wie ‚Au!‘ oder das Wort ‚Schmerzen‘ in dem Satz ‚ich habe Schmerzen‘ stehen nach Wittgensteins Deutung aber nicht für Gegenstände im Sinne eines Zustandes des Nervensystems; denn die Kinder, die diese Ausdrücke schon früh beherrschen, wissen davon so wenig wie der Pilger etwas über die Endorphine in seinem Körper wissen muss. Trotzdem wird niemand die Sachhaltigkeit solcher Äußerungen bestreiten: Es ist ein *großer* Unterschied, ob jemand Schmerzen *hat* oder sie nur simuliert. Aber was er da ‚hat‘ ist kein Gegenstand in dem Sinne wie es Endorphine sind. Wir dürfen uns von der Grammatik unserer Sprache nicht auf eine falsche Fährte locken lassen, um dort nach besonderen Gegenständen zu suchen, wo es in Wirklichkeit gar keine gibt.

Wenn wir Worte wie ‚Au‘ oder ‚Schmerzen‘ oder auch ‚Erwartung‘ oder ‚Hoffnung‘, Worte also, die sich nicht auf dingliche Gegenstände beziehen, verstehen wollen, müssen wir ihren nichtsprachlichen Kontext betrachten. Nur wenn wir wissen, wo, wann und in welcher Situation sie geäußert wurden, lässt sich erfassen, was dasjenige ist, was in ihnen ‚zur Sprache kommt‘. Das heißt negativ: Es genügt in diesen Fällen nicht, eine Auskunft darüber einzuholen, ‚worum es sich handelt‘ (*wovon* berichtet wird, *was* dargestellt wird), um allenfalls danach zu betrachten, *warum* Sprecher und Hörer sich gerade über ‚diese

Sache‘ unterhalten (etwa über das Motiv einer Handlung, was sich jemand bei einer Handlung gedacht hat etc.). Eine ‚Sache‘ gibt es hier nur auf der Ebene der Grammatik; man kann sie nicht isolieren und auch nicht kennenlernen, ohne sich mit dem sozialen Geflecht von sprachlichen und nichtsprachlichen Handlungen auseinanderzusetzen, in dem solche Äußerungen ihren Sinn bekommen.

4. Religiöse Erfahrung

Was bedeutet das im Zusammenhang der religiösen Erfahrung? William James bestimmt sie durch folgende Merkmale: Religiöse Erfahrungen betreffen die Haltung des Menschen zum ‚Ganzen‘ seines Lebens und der ihn umgebenden Welt. Eine religiöse Erfahrung ist also etwas anderes als ein religiöses Erlebnis. Erlebnisse sind punktuell und oft unbedeutend, Erfahrungen betreffen oft den Charakter eines ‚ganzen Lebens‘ und es gehört zu ihnen, dass wir das Bedürfnis haben, sie den Menschen, die uns nahestehen, mitzuteilen, damit sie sich den von uns gewonnenen neuen Blick auf das Ganze ebenfalls zu eigen machen können. Dieses Ganze schließt die leidvolle Seite und die Übel des Lebens wie Misserfolg, Verlust, Krankheit und Tod ausdrücklich ein. Die nüchterne Wahrnehmung und die gelingende Integration dieser leidvollen Seite in die Haltung zum Ganzen ist bei James der Kern der religiösen Erfahrung: die Integration als praktischer Schritt zum Lebenkönnen wird als möglich erfahren. Das heißt gerade nicht, dass das Leidvolle wegerklärt, verdrängt oder von den betroffenen Menschen auf wunderbare Weise ferngehalten wird.

Diese Wendung zur Integration des Leides erfolgt in drei Schritten: Ihr Ausgangspunkt ist die Erfahrung der eigenen Machtlosigkeit dem Leid und dem Übel gegenüber, oft verbunden mit einer ‚Entzauberung‘ oder einer völligen Sinn-Entleerung der Welt. Das volle Eingestehen dieser Machtlosigkeit als einer Realität des Lebens führt in einem zweiten Schritt dazu, dass die Person ihre Bemächtigungsversuche aufgibt. Sie verliert den Impuls, ihr Leben doch noch vollständig, wie wir heute gerne sagen, ‚in den Griff zu bekommen‘. Der sich anschließende dritte Schritt ist dann der für das Thema Religion entscheidende, nämlich die subjektiv oft überraschende Erfahrung, durch dieses ‚Loslassen‘ des eigenen Selbst nicht unterzugehen, nicht endgültig ins Bodenlose zu fallen. Die Person erlebt sich vielmehr als aufgehoben in einer ‚unsichtbaren Ordnung‘, in der ihren Platz einzunehmen sie nicht als (moralisches) Joch empfindet, als etwas, das ‚die anderen‘ einem zumuten, sondern als ‚höchstes Gut‘.⁸

Für den religiösen Charakter dieses Dreischritts ist der Umstand entscheidend, dass die Erfahrung, es sei gerade die Aufgabe des eigenen Handlungsimpulses, die das bringt, was die Person als ihre Rettung empfindet, typischerwei-

⁸ James, *Vielfalt*, 63.

se so erlebt wird, als seien Kräfte außerhalb des eigenen Ich am Werke. Der Betroffene erlebt seine ‚Rettung‘, d.h. etwas, das er als eminent sinnvoll und hilfreich erfährt, das aber weder aus seiner eigenen Handlung erwächst, noch aus der eines Mitmenschen, der ihm zu Hilfe käme. Der auf diese besondere Weise sinnvolle Charakter des Geschehens lässt es aber als *handlungsartig* erscheinen. Wir sehen daran, wie naheliegend es sein kann, hier von einem ‚unsichtbaren Akteur‘ zu sprechen, einem handelnden Wesen, dem man seine Rettung verdankt. Wer seine Erfahrung überhaupt artikulieren möchte, dem scheint sich dies geradezu aufzudrängen.

Es zeigt sich also, dass die religiöse Erfahrung bei James die Erfahrung eines bestimmten Verlaufs einer Lebensepisode ist, die sich auf die Wahrnehmung des *ganzen* Lebens auswirkt. Aber die Erfahrung, dass das Leben nun in einem ganz anderen Licht erscheint, ist nicht notwendig die Erfahrung eines besonderen Gegenstandes, geschweige denn eines allen Religionen gemeinsamen ‚religiösen Objekts‘. Die Wörter, die in den Versuchen vorkommen, solche Erfahrungen mitzuteilen, sind deshalb nicht Wörter für besondere *Gegenstände*. Die ‚Begegnung mit Gott‘, von der der oben zitierte Pilger sprach, ist nicht wie eine ‚Begegnung mit Außerirdischen‘ zu denken; das Wort ‚Gott‘ funktioniert nicht wie das Wort ‚Raumschiff‘, eher schon wie die Worte ‚Schmerz‘ und ‚Erwartung‘: Es verortet den Sprecher in einer Geschichte.

5. Unsagbarkeit?

All das können wir dann klarer sehen, wenn wir die Idee aufgeben, sinnvolles Sprechen müsse immer gegenständliches Sprechen sein, sonst gehe es ‚ins Leere‘. Wir hatten bereits die Vermutung geäußert, dass die These von der Unsagbarkeit religiöser Erfahrungen ihre Plausibilität wesentlich der Möglichkeit der Ungegenständlichkeit dieser Erfahrungen verdankt sowie ihrer Formulierbarkeit mit Hilfe ganz unterschiedlicher sprachlicher Mittel. Sie verdankt sich nicht den besonderen Eigenschaften des jeweiligen religiösen Objekts, d.h. eines im Prinzip beschreibbaren, vielleicht sogar beweisbaren Gegenstandes, der uns aus einem noch zu klärenden Grund schwer zugänglich ist. Wenn man dies nicht sieht, erscheinen die Probleme, die man bei der Artikulation religiöser Erfahrungen hat, als unerklärliche Schwierigkeiten, einen erfahrenen Gegenstand so zu beschreiben, wie wir auch sonst fremde oder neuartige Gegenstände, etwa Pflanzen oder Tiere aus fremden Ländern, beschreiben können, gleichgültig, wie exotisch sie sein mögen. Löst man sich aber von der Idee der Gegenständlichkeit, dann erscheint Vieles sagbar, das im Kontext des gegenständlichen Denkens als unbeschreibbar erscheint.

Davon sprechen nicht nur die Dichter, sondern auch viele Texte der Mystiker. Das Körnchen Wahrheit, das in der Unsagbarkeitsthese trotz allem steckt, betrifft so gesehen auch viele nicht religiöse Sprachbereiche: Die Berichte anderer zu lesen, kann eigene Erfahrungen auch dann nicht ersetzen, wenn es z. B. darum geht, Käse- oder Weinsorten zu unterscheiden. Entsprechend gilt: Man muss selbst als Mensch unterwegs sein, um die Artikulationen der menschlichen Situationen zu verstehen.

Man hat bemängelt, dass James nicht die Frage behandelt hat, wie wir uns den Weg von religiösen Erfahrungen zu den Lehren der jeweils bestimmten Religion vorzustellen haben, d. h. zu einem System von Lehrsätzen, christlich gesprochen: zur Theologie.⁹ Diese Frage findet sich bei James in der Tat nicht beantwortet, man wird aber kaum sagen können, er hätte darin einen Mangel sehen sollen. Vielmehr trifft er hier mit guten Gründen eine Entscheidung: Als Philosoph und Psychologe trennt er seine Aufgabe als Forscher von der Frage, welcher Religion er selbst anhängt:

Das ‚Mehr‘, wie wir es nennen, [hier kann man ‚Gott‘ oder ‚das Göttliche‘ einsetzen. HJS.] und die Bedeutung unserer ‚Vereinigung‘ mit ihm bilden den Kern unserer Untersuchung. In welche genaue Beschreibung kann man diese Worte übertragen und für welche bestimmten Fakten stehen sie? Es würde für unsere Zwecke niemals ausreichen, wenn wir uns aus dem Stegreif in die Position einer besonderen Theologie, z. B. der christlichen Theologie versetzen und direkt dazu fortschreiten würden, das ‚Mehr‘ als Jahwe zu definieren und die ‚Vereinigung‘ als das Geschehen, dass er uns die Gerechtigkeit Christi anrechnet. Das wäre anderen Religionen gegenüber unfair und – wenigstens von unserem gegenwärtigen Standpunkt aus – ein Über-Glaube.¹⁰

Auch nach dem hier entwickelten Religionsverständnis liegt diese Frage nicht im Bereich der Untersuchung des Begriffs der religiösen Erfahrung. Sie ist zweifellos legitim und wichtig. Für ihre Beantwortung ist aber zunächst weder der Philosoph noch der Psychologe zuständig, sondern (im christlichen Rahmen gesprochen) der Theologe. Erst wenn sie für mehrere verschiedenartige ‚Theologien‘ geklärt wäre, könnte man untersuchen, ob wir eine Aussage darüber machen können, wie es *allgemein gesehen* zu religiösen Lehrsätzen und Theoriegebäuden kommt.¹¹ – Nachdem so die große Richtung skizziert worden ist, in die wir uns bewegen wollen, können wir uns in den folgenden Kapiteln mit den sprachphilosophischen Einzelheiten beschäftigen.

⁹ So bereits Émile Durkheim im Jahr 1913, vgl. Durkheim, *Formen*, 559.

¹⁰ James, *Vielfalt*, 466.

¹¹ Einen Eindruck davon, welche geistige Spannweite hier gefordert ist, vermittelt Bellah, *Evolution*.

1. Ludwig Wittgenstein: Die zweifelhafte Gegenständlichkeit mentaler Entitäten

Ein sprachphilosophisches Lehrstück für die Religionsphilosophie

1. Bedeutungen als ‚mentale Gegenstände‘ und das Problem des Dualismus

In diesem Kapitel soll eine Grundeinsicht der Sprachphilosophie des späten Wittgenstein ausführlich dargestellt und erörtert werden. Sie ist entscheidend für ein Verständnis der in der Einleitung vorgestellten ‚Umkehrung der Denkrichtung‘, die nicht von der Frage nach der Existenz Gottes ausgeht, um danach gegebenenfalls auf die Erfahrungen zu sprechen zu kommen, die man mit ihm machen kann, sondern die umgekehrt von den religiösen Erfahrungen im Sinne von William James ausgeht, um sich dann von ihnen aus der Frage zuzuwenden, auf welche (vielfältigen, auch theistischen) Weisen solche Erfahrungen artikuliert werden können.

Wie bereits erwähnt wurde, hat Wittgenstein die hier zu behandelnde Einsicht durch die formelhafte Wendung ausgedrückt, ein Gegenstand von der Art, um die es im fraglichen Kontext gehe, sei „kein Etwas, aber auch nicht ein Nichts“ (PU 304). Er selbst hat diese Einsicht in seiner Auseinandersetzung mit Problemen gewonnen, die sich ihm nicht im Bereich der Religionsphilosophie gestellt hatten, sondern dort, wo es um ein philosophisch haltbares Verständnis der Weisen geht, in denen wir über Seelisches sprechen, also in seiner so genannten ‚Philosophie der Psychologie‘. Er will uns zeigen, dass die Philosophie hier in großer Gefahr ist, in die Irre zu gehen, und er schlägt einen Weg vor, wie sich das vermeiden lässt.

Um nun einen Zugang zu Wittgensteins Philosophie der Psychologie zu finden, braucht man sich nicht schon im ersten Schritt den Schmerzen oder den Träumen zuzuwenden. Man kann stattdessen von Problemen auf dem Gebiet der sprachlichen Bedeutungen ausgehen. Dann beginnt der Gedankengang an einem Ort, der dicht am Ausgangspunkt von Wittgensteins eigenem philosophischen Denken liegt und man bewegt sich auf einem Gebiet das ihn zeitlebens interessierte, dem der Sprachphilosophie. Manche seiner Thesen über das Geistig-Seelische werden so leichter zugänglich, als sie es bei dem Versuch wären, die Besonderheiten mentaler Gegenstände durch einen direkten Zugriff aufzuklären. Mehr noch: Ohne den Nachvollzug recht subtiler sprachphilosophischer Überlegungen kann nicht deutlich werden, was der Ausdruck ‚über Seeli-

sches reden‘ in Kontexten bedeuten soll, die nicht der Alltagskommunikation angehören, sondern in denen wir philosophisch zu klären versuchen, was für eine Art von Entitäten solche Redeweisen involvieren. Dabei kommt es vor allem auf zwei Punkte an: erstens, dass Klarheit darüber herrscht, was es heißt, komplexe sprachliche Ausdrücke (d. h. nicht nur einzelne Wörter) *bildlich* zu gebrauchen, und zweitens, dass es nötig ist, Gegenstände *im praktischen Sinne dieses Ausdrucks*, also Äpfel, Häuser etc. von den vielen verschiedenen Arten von *Gegenständen der Rede* zu unterscheiden, die diesen handgreiflichen Charakter nicht haben. Prägnant formuliert: Mentale Gegenstände sind gewiss besondere Gegenstände. Wenn man die Art ihrer Besonderheit aber verstehen will, erfordert dies eine Reflexion auf die Sprache. Dies gilt auch im Bereich religiösen Redens in dem z. B. zu entscheiden ist, was es heißen soll, von der Existenz Gottes zu sprechen.

Die folgende Frage bietet einen bequemen Einstieg der vorgeschlagenen Art. Wenn wir die Aussage machen, dass ein Papagei, der gelernt hat, die Laute menschlichen Sprechens zu imitieren, etwas ‚sagt‘, aber wenn wir hinzufügen, dass dieser Vogel nicht *meint*, was er sagt, was ist das, was ihm fehlt? Für den Alltagsverstand liegt die Antwort nahe, das dem Vogel fehlende Meinen sei eine ‚innere Tätigkeit‘. Diese Tätigkeit (oder, gelehrter gesagt, ein ihr entsprechender ‚mentaler Prozess‘) würde vorliegen, wenn es sich um einen mit Verständnis sprechenden Menschen handle, die innere Tätigkeit würde aber fehlen, wenn ein Papagei die entsprechenden Laute von sich gebe. Natürlich geben wir zu, dass der Vogel diese Laute erstaunlich genau imitiert, aber wir beeilen uns hinzuzufügen, dass es die innere Seite nur beim Menschen gebe. Eine menschliche Person spricht die Wörter und Sätze nicht nur aus, sondern sie *meint* sie auch. Von dieser Aktivität des Meinens sagen wir, sie finde ‚*im Geiste*‘ statt oder werde von diesem ausgeführt. Dem entsprechend ist es der Geist, der dem Papagei fehlt. Die rein leiblich gedachte Fähigkeit, sprachähnliche Geräusche zu produzieren, bedeutet nicht, dass der Papagei auch auf geistigem Gebiet dem Menschen ähnlich ist.

Weil solche ‚mentalen‘ oder ‚inneren‘ Tätigkeiten und Prozesse von Außenstehenden nicht gesehen oder gehört werden können, erscheinen sie vielen Beobachtern, denen es auf Objektivität ankommt, als geheimnisvoll. Auch scheint die Natur des Mediums in dem sie auftreten, d. h. die Natur des Geistes oder der Seele (die häufig als eine Art innerer Person gedacht wird) einer weiteren Klärung zu bedürfen. Manche glauben, solche Klärungen würden eines Tages von den Kognitionswissenschaften geliefert. Andere haben das Gefühl, dass ein Verstehen des Mediums deshalb kein ernstes Problem sein sollte, weil uns der Geist und seine Inhalte von uns selbst her unmittelbar vertraut sind. Aus dieser Perspektive ist nichts anderes gefordert als sorgfältige Introspektion.¹

¹ Wittgenstein bestreitet nicht, dass es einen Sinn gibt, in dem wir z. B. sagen können, dass

Sachverzeichnis

- Aboutness* (Danto) 49–51, 53, 55, 59, 62, 64, 67f., 71f., 142
Angemessenheit 41, 62, 72, 74f., 129f., 135, 137f., 141f., 144, 146
Appell (Bühler) 46f., 51f., 54
Artikulation
– *siehe auch* Selbstartikulation
– religiöse 4, 41, 51, 71, 89, 93, 110, 129, 135
– ~sbegriff 84
– ~sform 3f., 41, 77, 108, 117
– ~smittel 29, 90f., 108
Ausdruck (Bühler) 46f., 51f., 54
Ausdruck (Taylor) 54
- Bedeutung
– Arten von 26, 49
– sekundäre 19, 40f, 64, 70, 78, 91
– wörtliche/nicht wörtliche 41, 59–61, 70, 99, 135, 150
Bedeutungsebenen 41, 67, 71f., 78, 110
Begriffsschema, Begriffsgeflecht 94, 96f., 103–105, 109, 114, 117
Bewertung, starke 42, 75, 127, 130
Bildlichkeit der Sprache 24–27, 29, 35, 37, 91, 109f., 112, 115
- conditio humana* 50, 54, 62, 71, 75, 84, 89, 116, 130, 136, 141, 144
Coping, existenzielles 124f., 129f., 135f., 138
- Dualismus (Körper/Geist) 9, 12, 25
- Erfahrung, religiöse 1–7, 9, 41f., 65, 73f., 77–81, 83, 88, 90f., 93, 150
Eurozentrismus 93, 96, 98, 103, 115, 117
Existenz vs. Nicht-Existenz 18, 20, 122, 134
- felt sense* (Gendlin) 32f.
- Fiktion, grammatische 26
Form der Darstellung 44, 59, 66, 89f., 149
- Ganzes, das Ganze 3, 5, 49, 72, 80, 87–89, 108, 116, 135f., 138
Gegenstand
– der Rede 69, 72, 95
– und Bezeichnung 13, 15–19, 24–31, 35f.
– mentaler 9f., 12, 15, 20, 24, 28f., 32f., 35f., 122, 133f.
Gegenständlichkeit 2, 6, 9
Geschichte (*story*) 45f., 62–64, 67–69, 71f., 74, 86f., 94, 135
Glaube 69, 71f., 107, 141, 149
Gleichnis 22, 41
Grammatik (Wittgenstein) 15f., 101
- Hermeneutik 93f.
Horizontverschmelzung 93f., 98, 116f.
- Implizit/explicit 19, 43–45, 47
Inhalt, beurteilbarer (Frege) 44
Inkommensurabilität(-sthese) 93, 99–103, 106, 109, 117, 131
Inneres, das Innere 2, 4, 10, 14, 18, 55, 81, 133
- Können/Wissen 47f.,
Konstitutive Seite der Sprache 80–85, 87, 92
Kreativität der Sprache 122, 131, 134
Kunst, Kunstwerk 49–52, 64, 72f.
- Literalismus, *siehe* Bedeutung, wörtliche/nicht wörtliche
- Märchen 71
- Oberflächengrammatik/Tiefengrammatik 25, 29, 66f.

- Ontologie, ontologische Verpflichtungen 119–122, 125–128, 131, 133 136–139, 150
 Organon-Modell (Bühler) 46
 Privatsprache 13–17, 33
 Proposition, propositionale Form 42, 45, 51 f., 55 f., 64 f., 68.
 Realismus 110, 121, 127–132, 135–139
 Relativismus 93, 100 f., 117, 131
 Religionsbegriff 3, 80
 Selbstartikulation 108, 113 f., 120, 124–126, 129, 135, 137
 Semantik 49–51, 53, 59–61, 115
 Signal (Bühler) 46 f., 51
 Sprachspiel 28 f., 44, 84, 113, 120 f., 131–134, 137
 Theismus 77
 Theorie, Theoriesprache 103, 119
 Übersetzung 22 f., 39 f., 59–63, 68, 70–73, 94
 Unausschöpflichkeit 47
 Unsagbarkeit, Unausprechlichkeit 1 f., 6
 Vergleich, Analogie 19–22, 35
 Zahlen als Gegenstände 18, 26, 31, 132–135

Personenverzeichnis

- Bellah, Robert N. 7, 42
Bettelheim, Bruno 71
Brandom, Robert 67
Bühler, Karl 44, 46f., 51f., 54–56, 63, 73, 84
- Cantor, Georg 119, 123, 129
Chang, Ruth 99
- Danto, Arthur 49f., 53, 55, 59, 67f., 71, 142
Davidson, Donald 94, 101, 104–106, 111, 114
Dawkins, Richard 1, 3, 68
Dummett, Michael 132, 138
Durkheim, Émile 7, 43, 54f.
- Feyerabend, Paul 102, 113
Fleck, Ludwik 99, 102, 104–106, 112f.
Frazer, James George 98, 103, 105
Frege, Gottlob 31, 39–41, 44, 46, 66, 123, 132, 138
- Gadamer, Hans-Georg 93, 95–98, 101, 103, 116f.
Gendlin, Eugene 32–36
Goodman, Nelson 52, 100, 122, 132
- Habermas, Jürgen 39–47, 51–65, 67–70, 72–74
Hacker, Peter 28
Havel, Václav 42
Hobbes, Thomas 151
Homer 123–125, 136
Hoyningen-Huene, Paul 113
- James, William 1f., 5–7, 9, 73, 78–80, 82, 88, 92, 124, 139, 150
Jütte, Stephan R. 60
- Kant, Immanuel 1, 57, 141
Kuhn, Thomas 101–104, 106, 112
- Leonardo da Vinci 89
Lichtenstein, Roy 49
Lochner, Stefan 89f.
Locke, John 14
- Majetschak, Stefan 142
McDowell, John 29
Mead, George Herbert 43
- Ockham, Wilhelm von 119
- Pollock, Jackson 49
Purton, Campbell 26, 33–36
- Quine, Willard v. O. 119–125, 129, 132, 135f.
- Rombach, Heinrich 89
Russell, Bertrand 101
Ryle, Gilbert 12, 21
- Schulte, Joachim 28
Sellars, Wilfrid 57
Searle, John 44–46, 51f., 55f, 59, 62, 65, 73, 87
- Tang, Hao 29
Taylor, Charles 53–57, 77, 81, 83–86, 88, 92–94, 97, 101, 103–110, 114–122, 124–130, 132, 135, 137–139, 143f., 150
- Viertbauer, Klaus 60
- Waismann, Friedrich 31
Watzlawick, Paul 52
Whorf, Benjamin Lee 100f., 106,
Wilckens, Ulrich 145
Winch, Peter 105, 107, 121, 129
Wittgenstein, Ludwig 4, 9–34, 36–37, 39–41, 44, 50, 64–67, 69f., 72, 81, 83f., 88, 90–92, 97f., 100f., 103, 105–107, 109–114, 116, 118, 121, 127, 129–133, 135, 138, 141f., 149