

„Gott und das Kaninchen“

Über Religion als Fremd- und Muttersprache

Thomas Schärfl

Die Metapher „Religion als Fremdsprache“ ist dem Titel der Habilitationsschrift von Stefan Altmeyer entlehnt¹, deren sprachempirische Teile einige ausgesprochen interessante Einblicke in die Frage nach den Verfallsdaten religiöser Vokabeln gestatten. Der Ausdruck „Fremdsprache“ weckt einige Assoziationen, die es erlauben, die denominationale Distanz der Zeitgenossen zu etablierten Formen der Religionsausübung zu beschreiben. Ich borge mir daher das Oxymoron „Fremdsprache Religion“ von Altmeyer, um eine heuristische Metapher einzuführen, die die folgenden, speziell sprachphilosophisch orientierten Überlegungen anleiten soll. Dass es sich um Sprachphilosophie in sprachtheologischer Absicht handelt, soll der Haupttitel vergegenwärtigen, der auf Quines berühmtes „Kaninchenproblem“ anspielt² und damit auf die Schwierigkeiten von Referenz und Bedeutungseinführung.

1. Religiöse Sprache

Wenn im Oxymoron „Fremdsprache Religion“ unterschwellig ein Verstehens-Verlust beklagt wird, dann kann sich das nicht auf die religiöse

Expertensprache beziehen, sondern es muss die *religiöse Gebrauchssprache* in den Blick genommen werden. Darüber hinaus gibt es Zwischenebenen, die gerade für das Anliegen der Religionspädagogik nicht unerheblich sind: Wenn das Ziel religiöser Bildung (in einem sehr weiten Sinne verstanden) über die Einführung einer religiösen Gebrauchssprache hinaus einhergehen soll mit der Befähigung, auf die religiöse Gebrauchssprache zu reflektieren, worin genau soll das Ergebnis bestehen? Es wäre doch viel zu viel verlangt, hier sofort das Erlernen einer *religiösen Expertensprache* im Blick zu haben. Viel eher könnten wir als Zielvorgabe verlangen, dass durch religiöse Bildung aus einer religiösen Gebrauchssprache eine *reflektierte Gebrauchssprache* wird. Und dies wäre vielleicht eine zweite, ergänzende Unterscheidung, die gerade auch mit Blick auf die Diskussion religionspädagogischer Leitbilder wichtig werden könnte.

Grundlegend sei hier die Differenzierung zwischen religiöser Hoch- und religiöser Umgangssprache eingeführt (mit all den metaphorischen Anklängen, die sich daraus ergeben): Religiöse Hochsprache ist genau jene Sprache (im weitesten Sinne), derer wir uns bedienen, wenn wir unmittelbar in religiös signifikante (z.B. rituelle) Zusammenhänge eingelassen sind. Eine religiöse Umgangssprache wäre jene, die benutzt wird, wenn Menschen in Alltagszusammenhängen religiös signifikante Äußerungen artikulieren.

1 Altmeyer, Stefan: Fremdsprache Religion? Sprachempirische Studien im Kontext religiöser Bildung, Stuttgart 2011.

2 Vgl. Quine, Willard V. O.: Wort und Gegenstand, Stuttgart 1980, 62f.

Hier drängt sich die Frage auf, ob wir ein diagnostisches Raster entwickeln können, wenn wir in Gesellschaften feststellen, dass Hoch- und Umgangssprache immer weiter auseinanderdriften.³

Konkret ließe sich an das Phänomen der ‚Hoch-Zeit-Gläubigen‘ denken, die nur selten, oft nur in Verbindung mit signifikanten Lebenswenden, eine hochsprachliche Immersion wollen bzw. zustande bringen und die im Alltagsleben praktisch über keine religiöse Umgangssprache mehr verfügen. Religionspädagogisch ist hier vermutlich erneut eine Reflexion der Ziele angeraten: Wenn die Befähigung zum Verstehen einer religiösen *Hochsprache* nicht dasselbe ist wie die Befähigung zum Verstehen (und Verwenden) einer religiösen *Umgangssprache*, ja wenn es zwischen beiden ein Auseinanderdriften geben kann, was genau wollen und können wir dann eigentlich mit dem Religionsunterricht, den man provisorisch als einen Ort verstehen kann, an dem religiöse Sprachkompetenz erworben wird, erreichen?

2. Sprachverlust – Fremdsprache

Diese ersten Differenzierungen können und wollen natürlich nicht darüber hinwegtäuschen, dass ein Grundgefühl jede Diagnostik der gegenwärtigen Lage von Religion in den westlichen Gesellschaften beherrscht: ein Gefühl des Sprachverlustes. Auch wenn die radikale Säkularisierungsthese, die sozialphilosophische Ansätze von der Aufklärungszeit bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts geprägt hatte⁴, endgültig falsifiziert ist, weil wir zu Beginn des

21. Jahrhunderts nun doch nicht in einer areligiösen Welt leben bzw. weil Aufklärung plus Modernität nicht notwendig Areligiosität impliziert⁵, so hat dies leider keinen positiven Effekt auf die christlich-religiöse Sprachtradition. Überall wird ein Verlust an Sprachkompetenz, ein Verlust an Vokabeln und (um in diesem Bild zu bleiben) an Regelbeherrschung beklagt.

Aber was heißt es nun genau, wenn wir beklagen, Religion sei eine Fremdsprache geworden? Und wie lässt sich dies von der weit verbreiteten Rede vom religiösen Sprachverlust noch einmal unterscheiden? Dazu die folgende Differenzierung:

- Eine religiöse Sprache S_1 wird dann zur *Fremdsprache*, wenn sie aufhört, in signifikanten Bereichen der Verständigung Verwendung zu finden und wenn ihre Funktion als unerheblich erachtet wird bzw. wenn ihre Funktion von einer anderen Sprache S_2 ersetzt wird.
- Ein *Sprachverlust* ist dann gegeben, wenn es eine abnehmende Zahl von Sprechersubjekten gibt, die in der Lage sind, eine bestimmte Sprache adäquat zu verstehen oder anzuwenden.

Das Oxymoron ‚Fremdsprache Religion‘ scheint beide Möglichkeiten zu umfassen. Aus einer globalen Sicht betrachtet hängt beides auch zusammen. Die Rede vom Sprachverlust bilanziert ein Defizit, wohingegen das Zur-Fremdsprache-Werden einen Übergang markiert. Beide Perspektiven sind religionspädagogisch vermutlich auch belangvoll: Denn zum einen wäre zu fragen, welche Form von Sprachkompetenz bereits verloren ist (wobei zunächst offen ist, welche Vergleichsgröße man heranzieht). Zum anderen wäre zu bedenken, welche Ersatzsprache die religiöse Sprache verdrängt hat oder langsam verdrängt.

3 Zur Problematisierung dieses Phänomens vgl. Winch, Peter: Bedeutung und religiöse Sprache. In: Ders.: Versuchen zu verstehen, Frankfurt a.M. 1992, 149–182, 168.

4 Vgl. Joas, Hans: Glaube als Option. Zukunftsmöglichkeiten des Christentums, Freiburg i.Br. 2012, 29–34.

5 Vgl. ebd., 42.

Ausgehend von diesen Überlegungen lässt sich nun das Fremd-Sprache-Werden der religiösen Sprache etwas genauer erfassen. Wir können nämlich (kursorisch und ohne Anspruch auf Vollständigkeit in der folgenden Auflistung) konstatieren, dass eine Sprache dann zur Fremdsprache wird, wenn

- die Regeln, die durch Sprachkonventionen bewahrt werden, nicht gelernt oder vermittelt werden können,
- Konventionen zerfallen und Vertrauensverhältnisse erodieren, weil das Vertrauen in die Darstellungsfunktion einer Sprache bzw. eines wichtigen Teils der relevanten Ausdrücke einer Sprache erlischt,
- Überzeugungen, die die Sprachkonventionen stützen, fragwürdig werden und einem permanenten Rechtfertigungsdruck ausgesetzt sind,
- die für das Bedeutungstragen verantwortliche mögliche Welt außer Sichtweite gerät,
- all jene Kontexte (Äußerungskontexte), Äußerungsbedingungen und Lebensformen verschwinden, die die Vitalität einer bestimmten Sprache bzw. Sprachpraxis garantieren.

3. Kontextverödung und Relevanzverlust

Die oben genannten, sehr formal abgehandelten Prozesse des Zur-Fremdsprache-Werdens der religiösen Sprache lassen sich durchaus konkretisieren und mit Leben füllen. Zu konstatieren ist ein Vertrauens- und Relevanzverlust, ein Problematischerwerden der den reibungslosen Sprachzusammenhang verantwortenden Überzeugungen. Die Verantwortung für derartige Prozesse des Sprachverlustes lassen sich in unterschiedlicher Weise zwei Seiten zuweisen: der Seite der Religion bzw. der die religiöse Sprache verantwortenden religiösen Institutionen hier und der sozialen Kontexte da. Es empfiehlt sich aber, diese Erörterung

von Rahmenbedingungen noch einmal aus einer Vogelperspektive zu betrachten. In letzter Konsequenz ist es nicht die Moderne, sondern die Postmoderne, die in einer Weise zu Kontextverödungen und Koordinatenverschiebungen beiträgt, dass Evaluationen eines irgendwie selbst verschuldeten Relevanzverlustes religiöser Sprache in der Rechnung nur noch einen geringen Posten ausmachen.

Mit John Milbank, der als Begründer einer theologischen Bewegung gilt, die sich ‚radical orthodoxy‘ nennt, lässt sich die Postmoderne als ‚Epoche‘ der *Grenzverwischungen* charakterisieren.⁶ Es handelt sich dabei um Grenzen, die sinnvollerweise Existenziale oder Bezüge unseres Menschseins aufzeigen und die in ihrer Reinheit und Unvermischtheit klare Koordinaten unserer kulturellen Selbstentfaltung darstellen. Milbank selbst kommt in seinen Überlegungen auf vier Grenzverwischungen zu sprechen:

- ERSTENS die Verwischung der Grenzen zwischen Natur und Kultur,
- ZWEITENS die Vermischung von Öffentlichkeit und Privatsphäre,
- DRITTENS das Problem von Information und Virtualität,
- VIERTENS die wirtschaftliche und politische Globalisierung.⁷

Milbanks Kategorien lassen sich – wenn man sie in eine metaphysische Systematik anthropologischer Existenziale einbettet – erweitern, so dass wir sagen können: Es gehört zum Signum der Postmoderne, die Grenzen zu verwischen zwischen dem Innen und Außen, der Natur und der Kultur, dem Oben und Unten, dem Teil und dem Ganzen, dem Zentrum und der Peripherie, dem Jetzt und dem Morgen, schlussendlich

6 Vgl. *Milbank, John: Being Reconciled. Ontology and Pardon*, London – New York 2003, 187–211, bes. 194f.

7 Vgl. ebd., 194.

zwischen dem Sein und dem Erscheinen. In teilweise metaphorischer Wortwahl und Zuordnung liegen sieben Kategorien vor, die auf Existenziale verweisen, in denen sich ein kulturelles Bezugssystem, mithin eine Welt- und Daseinsorientierung, entfalten kann. In ihnen geht es um den Ort unseres seelisch-geistigen Lebens, um unsere notwendige Distanz von der (apersonalen) Natur, um unser Verständnis von Transzendenz, um unsere Einschätzung von Marginalität, um unsere Orientierung an einer (topologisch vielfältig zu bestimmenden jeweiligen) Mitte, um unser Verhältnis zur Zeit und schließlich um unser Gefühl für das, was im echten Sinne ist.

Es liegt hier auf der Hand, dass sich in der ‚richtigen‘ Bestimmung der für die jeweilige Kategorie einschlägigen, dialektisch einander zugeordneten Kontrastbegriffe wesentliche Konsequenzen für die Verortung des religiösen ‚Codes‘ gewinnen lassen. Positiv und transformativ verändert sich die religiöse Sprache – wenn sie lebendig genug ist – in der Weise, wie sich die begrifflichen Dialektiken innerhalb einer Kategorie neu verfugen. Aber es braucht nicht viel Phantasie, um sich auszumalen, was passiert, wenn religiöse Sprache, die von der Aufrechterhaltung der Spannung zwischen den Kontrastbegriffen zehrt, innerhalb der Kategorie auf sich zusehends auflösende, verwischte Grenzen trifft. Grenzverwischungen bedeuten hier nicht, dass sich in den genannten Begriffspaaren neue Dialektiken, also neue Zuordnungen ausdrücken, die unsere gewohnten Weisen der Daseins- und Weltorientierung provozieren oder uns zum Umdenken, d.h. zu einem Denken in neu auszurichtende Polaritäten zwingen. Grenzverwischungen meinen vielmehr, dass die dialektisch kontra-positionierten Aspekte letztlich gänzlich verunklart werden, weil nicht mehr eindeutig auszumachen ist, was denn beispielsweise wirklich „innen“ und „außen“ markieren sollen. Postmoderne heißt also, dass die Kontrapositionen selbst bedeutungslos

werden, dass jede Grenzziehung arbiträr wirkt und jeden Moment wieder weggewischt werden kann.

Die Grenzverwischung zwischen dem Innen und dem Außen trifft sich mit dem, was John Milbank über die Vermischung des Öffentlichen mit dem Privaten sagt: Durch die Informationstechnologien ist die Privatsphäre ein Teil der Öffentlichkeit geworden – auch die schützenswerten und schutzbedürftigen Seiten eines Individuums sind exponierbar und werden immer weiter exponiert. Umgekehrt wandern ehemals öffentliche Themen und Belange in den Bereich des ‚nur‘ Privaten; religiöse Überzeugungen und religiöse Praktiken werden in dem Maße, in dem ihre Optionalität zunimmt, in diesen Bereich verwiesen.

Mit der Verwischung der Grenzen zwischen dem Oben und dem Unten ist auf das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz angepielt. Man kann (vielleicht und unter gewissen Vorbehalten) sagen, dass die Moderne selbst diese Vermischung vorbereitet hat.⁸ Ihren wirklichen Ausdruck findet sie aber in der Postmoderne, wo entweder nur noch antagonistisch (denken wir an die ideologischen Atheismen in der Nachhut der Moderne) oder aporetisch (zu erinnern ist an die zunehmende Plausibilität negativer Theologien) über das Transzendente gesprochen und gedacht werden kann oder wo es zu einer Ineinsetzung von Transzendenz und Immanenz kommt. In der strukturellen Verwechslung von Teil und Ganzem wiederum macht sich die für die Postmoderne als typisch erachtete Fragmentierung und Parzellierung von allem (d.h. von Sinnbereichen, Vernunft- und Geltungsansprüchen, kulturellen Konventionen etc.) bemerkbar; dabei ist nicht allein das Zerbrechen des Großen und Ganzen das Problem (man mag darin sogar die Tugend eines anti-totalitaristischen Mutes erblicken),

8 Vgl. ebd., 199.

sondern vielmehr, dass ein Teil unwillkürlich wiederum für das Ganze gehalten und genommen wird.

In einem engen Zusammenhang damit steht das verwischte Verhältnis von Zentrum und Peripherie; in einer informationstechnologisch und ökonomisch globalisierten Welt gibt es keine Peripherie mehr – weil jeder Ort und jede Person zum Zentrum werden kann. Wo aber alles Zentrum ist, da ist auch alles Peripherie und trägt mit dem Signum der Bedeutsamkeit bereits den Stachel der Bedeutungslosigkeit in sich. Wo die Vermischung von Zentrum und Peripherie mit der Metapher des Ortes arbeitet, da arbeitet die Verwischung von Jetzt und Morgen mit den Metaphern des Zeitlichen. Auch hier ist es die Informationstechnologie, die an erster Stelle für eine Aufhebung der zeitlichen Differenzen verantwortlich zu machen wäre; im gleichen Sinne sind es aber abstrakt gewordene Geldmärkte, die nicht nur mit unanschaulichen Summen, sondern auch in unanschaulichen Sphären operieren oder uns zu Aktionen zwingen, die kommenden Generationen vollkommen unübersichtliche, ja nicht mehr konkret bearbeitbare Lasten aufbürden.

Das Jetzt wird so vom Morgen her versorgt, ohne dass es einen Zwischenraum der Geduld oder des Wartens oder der Vor-Sicht bräuchte. Weil das so ist, kollabiert das Morgen im Jetzt; den Blick ins unanschauliche Morgen halten wir nicht aus und wenden uns daher ausschließlich dem einzig Naheliegenden zu: dem Jetzt. Die durchgängige Ökonomisierung aller Lebensbereiche schließlich bedingt die an letzter Stelle bewusst mit ontologischen Vokabeln beschriebene Grenzverwischung, die es am Ende unmöglich macht, zwischen Sein und Schein zu unterscheiden. Auch hier kann man die zunehmende ‚Virtualisierung‘ des Wirklichen als einen ersten Punkt anführen, der dann aber (gleichsam als Gegenbegriff) eine Sehnsucht nach dem Authentischen gebiert, die selbst nicht auf das Echte, das Sein zurückführt,

sondern den Schein nur in anderer Beleuchtung, vor dem Hintergrund anderer Interessen darbietet.

Blickt man auf diese skizzenhaft beschriebenen Orientierungskategorien zurück, die wichtige kontextuelle Bedingungen für das Funktionieren und Verstehen der christlich-religiösen Sprache sind, so ist leicht einzusehen, dass Kernaussprüche wie „Schöpfung“ oder „Erlösung“ und eine ganze Reihe anderer Vokabeln (denken wir nur einfach daran, wie wichtig die genannten Koordinaten für die elementaren Codes der Christologie, der Sakramentenlehre oder der Eschatologie sind) buchstäblich ihre Bedeutung verlieren oder nicht mehr einsetzbar sind. Das gilt freilich nun nicht für jede Form von religiöser Sprache, sondern nur für die Sprache des Christentums, die ganz wesentlich von bestimmten, allenfalls nur in einigen Kategorien nachjustierbaren begrifflichen Grunddialektiken lebt, um verständlich zu sein. Wenn das Verhältnis von Transzendenz und Immanenz nicht geklärt ist, bleibt es für die religiöse Sprache des Christentums praktisch unmöglich, verstanden zu werden. Das einzig angemessene Verhältnis des Christenmenschen, der seine Sprache sprechen und erhalten will, zu einer Kultur der Grenzverwischung ist demnach Opposition. Kann das sein?

4. *Einen neuen Grund legen?* *Reverenz in* *Referenzundeutlichkeit*

John Milbank votiert nun nicht einfach für eine konfliktive Opposition. Dafür sind die postmodernen Grenzverwischungen zu prekär, zu umfassend und – wie er vorsichtig andeutet – vom Christentum selbst verschuldet, das von Anfang an als eine Religion der Grenz-Auflösungen aufgetreten ist. Aber wie sollen Grenzen neu gezogen werden, wo sie einmal verwischt sind? Milbank selbst setzt an vormodernen

Paradigmen an, genauer an einer neuen, dezidiert metaphysischen Verhältnisbestimmung von Natur und Kultur. In einer anti-konstruktivistischen und sogar anti-nominalistischen Weise sucht er einen neuen Essentialismus zu etablieren, der einer postmodernen ‚Verfügungssucht‘ Einhalt gebieten könnte.⁹ Aber von hier zum Kernbereich des Verhältnisses von Transzendenz und Immanenz ist es ein weiter Weg.

Gibt es kürzere Wege? Wenn Milbank zumindest in Teilen Recht hat, dann stellen die genannten postmodernen Grenzverwischungen außerordentlich ungünstige Rahmenkoordinaten für die religiöse Sprache des Christentums dar. Grenzziehungen lassen sich zwar programmatisch fordern (und am grünen Tisch einer vormodernen Metaphysik auch entwickeln), aber es gibt keinen Weg, eine Kultur, die mehr und mehr in diese Prozesse der Grenzverwischungen eingetaucht ist, von außen ändern oder durch programmatisches Appellieren in eine andere Richtung treiben zu wollen. Grenzen können freilich dort neu entstehen, wo in vermeintlich reibungslosen Prozessen, in diffusen osmotischen Vorgängen, wie sie für die Postmoderne kennzeichnend sind, Bruchlinien sichtbar werden. Selbst feinste Haarrisse können diese produktiv-störende Funktion erfüllen.

Vor diesem Hintergrund bieten sich auf dem Feld der gegenwärtigen Systematischen Theologie und Religionsphilosophie zunächst zwei Strategien an, denen es jeweils um Durchbruchmomente geht, die zu Haarrissen mit der genannten Funktion führen können. Die erste Strategie könnte man, wie sich gleich von selbst erhellen wird, die des Protest-Theismus nennen, der die religiöse Rede, besonders die Rede von Gott, überall dort festzumachen versucht, wo im individuellen wie im gesellschaftlichen Leben etwas Unabgeholtenes, Unverrechenbares

in Erscheinung tritt. Die zweite Strategie verweist auf die als klassisch erachtete, religionsphilosophisch breit diskutierte, im deutschen Sprachraum aber vor allem transzendentaltheologisch und transzendentalphilosophisch grundierte Rolle der religiösen Erfahrung.

Die erste Strategie sieht sich allerdings Quines ‚Kaninchenproblem‘ ausgesetzt, dem Problem der Referenzundeutlichkeit. Quine beschreibt den Fall eines Forschers, der versucht, eine Eingeborenen-sprache zu lernen und in der Situation eines Jagdausfluges mit dem Ausdruck ‚Gavagai‘! konfrontiert wird, von dem er annimmt, es meine Kaninchen. Dieser fiktive Fall erscheint trivial, offenbart aber bei näherer Betrachtung eine Fülle von Problemen, die wir als Hürden zu verstehen haben.¹⁰ Die erste Hürde besteht darin, dass der Forscher zusammen mit den Eingeborenen in einer kognitiv eindeutigen Umgebung sein muss, so dass es möglich wird, Benennungsakte hinreichend klar nachzuvollziehen. Die zweite Hürde besteht darin, dass der genannte Ausdruck eine differenzierende Bedeutung besitzen muss. Es wäre fatal, wenn in kognitiv erheblich verschiedenen Situationen (nehmen wir an, es liefen nacheinander ein Kaninchen, ein Reh und ein Bär vorbei) immer dasselbe Wort ‚Gavagai‘ verwendet würde. Zu dieser Hürde zählt aber auch die Tatsache, dass die Benennung nur dann erfolgreich sein kann, wenn der in Rede stehende Gegenstand als *Gegenstand* hinreichend präsent ist (und mit dem Wort nicht eine für variierende Gegenstände gleich bleibende Hintergrundgegebenheit benannt wird). Die vierte Hürde schließlich verlangt die wenigstens rudimentäre Verständigung über Wahrheit, durch die allein ermittelt werden kann, ob die Verwendung eines Wortes korrekt erfolgt oder nicht und ob die Bedeutung eines Ausdrucks erfasst wurde.

9 Vgl. ebd., 202f.

10 Vgl. Quine 1980 [Anm. 2], 59–66.

Wenden wir Quines Überlegungen auf die Strategie des Protesttheismus an, so stehen wir vor einigen Kalamitäten: Es ist nicht sehr klar, ob einer Negation von Welt eine kognitiv eindeutige Umgebung zugeordnet werden kann und, wenn das möglich sein sollte, ob dieses Negieren auf einen hinreichend spezifischen Gegenstand zeigt (und eben nicht bloß eine allgegenwärtige Hintergrundsituation der Weltlichkeit von Welt benennt). Zudem kann ein Erfassen der Bedeutung eines in Rede stehenden Ausdrucks nicht an einem Wahrheitsdiskurs vorbeilaufen, in dem Urteile über das Verstehen von Ausdrücken ausgetauscht und kritisch evaluiert werden können. Eine Protestperformance liefert dafür keinen hinreichenden Ersatz.

Wir können mit Quine im Rücken – jetzt theologisch – durchaus fragen, welcher kognitive, sprachliche und begriffliche Weg von einer *Negation der Welt* zu einer religiösen Rede führt, die Gott als „das, was uns unbedingt angeht“ (Paul Tillich), „das Wovonher unserer Fraglichkeit“ (Wilhelm Weischedel), „jenes unsagbare Geheimnis“ (Karl Rahner), „der Grund unseres Urvertrauens“ (Hans Küng), „die sich uns vermittelnde absolute Selbstbestimmung“ (Eberhard Jüngel und Ingolf U. Dalferth), „der absolute Innengrund unseres Selbst“ (Klaus Müller und Saskia Wendel), „das unbedingt verbindliche Ja-Wort an den Menschen“ (Jürgen Werbick), „die formal und material unbedingte Freiheit als Erfüllung bedingter Freiheit“ (Thomas Pröpfer und Magnus Striet), oder „der letztgültige Sinn“ (Hansjürgen Verwey) benennt oder beschreibt.

Dabei ist die Vielfalt der Gottesbegriffe bzw. Metaphern selbst schon ein Problem, weil der religiöse Fremdsprachler nicht weiß, ja nicht wissen kann, ob hier immer noch ‚das Kaninchen‘ oder nur diverse Kaninchenteile oder vielleicht nicht schon der ganze Wald voll Wild benannt bzw. beschrieben werden. Eine Lösung müsste darin bestehen, ein Verhältnis von Gegenstandspräsentation und Sprache zu

finden, das Quines Hürden unterläuft, weil und wenn der sprachliche Ausdruck bereits selbst ein treffendes Referieren darstellt bzw. garantiert. Quines Forscher wäre gut damit beraten, nicht einen Jagdausflug mitzumachen, um diese fremde Sprache zu erlernen, sondern elementare Erlebenssituationen zu beobachten, die von selbst in Sprache führen: Der Jubel über die erfolgreiche Jagd wäre instruktiver als das Reden über die Beute.

Die zweite Strategie steht vor einem sprachphilosophischen und gnadentheologischen Problem. Das religiöse Sprechen ist als religiöses Tun nicht einfach bloßes Produkt der religiösen Überzeugung, sondern ihr elementarer Ausdruck. Peter Winch bringt einen einprägsamen Vergleich ins Spiel:¹¹ Wenn ich aufhöre, dem Botschafter von Jugoslawien regelmäßig einen Brief zu schreiben, so kann das die Folge meiner Überzeugung sein, dass dieser Botschafter gar nicht existiert. Der Zusammenhang ist aber nicht zwingend; denn ich kann aufgehört haben, diese Briefe zu schreiben, obwohl ich annehme, dass er existiert.

An dieser Stelle öffnet sich vielleicht auch eine Tür, um einen Schritt hin zu einer Beantwortung der Frage zu versuchen, wie man die christlich-religiöse Sprache verlebendigen könne. Eine erste Teilantwort hatte auf notwendige Re-Etablierungen von Grenzziehungen angespielt (und als eine der ersten, aber natürlich nicht einzigen wurde die Grenze zwischen Transzendenz und Immanenz erwähnt). Eine zweite Teilantwort hatte auf die Möglichkeit von Durchbruchserfahrungen verwiesen; ihre Plausibilität drohte aber an der Referenzundeutlichkeit zu scheitern und ihre Brauchbarkeit sich im Unverfügbarkeitsgedanken zu verlieren.

Die Lösung dieser Probleme könnte nun aber in Peter Winchs Rekurs auf Wittgensteins Junktum von *Erleben und Ausdruck* liegen.

11 Vgl. Winch 1992 [wie Anm. 3], 164–167.

Dafür ist es nötig, dass wir uns religiöse Sprache wie einen Baum vorstellen, in dessen Krone wir eine Vielzahl von einander berührenden, aber doch voneinander verschiedenen Sprachspielen (= sprachlichen Tätigkeiten) erkennen können, an dessen Wurzel wir aber einige (wenige) Sprachspiele einfacherer Art finden, aus denen die komplexen Sprachspiele sozusagen herausgewachsen sind.¹² Auf dieser elementaren Ebene wird das Erleben sozusagen unwillkürlich mit dem Sich-Ausdrücken verbunden. So wie ein Erstaunen, ein Hochgefühl, ein Schmerz unmittelbar in einen sprachlichen Ausdruck übergeht, müsste es am Wurzelgrund der religiösen Sprache etwas Vergleichbares geben. Ist das der Fall? Bei dieser Frage sollten wir beachten, dass wir nicht nach chemisch sozusagen vollkommen elementaren Formen des Erlebens suchen müssen, sondern nur nach jenen Verbindungen von Erleben und Ausdruck, die für die religiöse Sprache im Wurzelboden liegen (auch wenn es sich hierbei um – verglichen mit anderen primitiven Sprachspielen – durchaus komplexere Zustände des Erlebens handelt).

Welches ins Erfahren laufende Erleben könnte also am Wurzelgrund der religiösen Sprache liegen und uns helfen, zumindest in einem ganz bescheidenen Umfang, die christlich-religiöse Sprache zu beleben? Peter Hünermann hat in seiner theologischen Erkenntnislehre einen Vorschlag gemacht, der sich sowohl mit dem Kondensat religiöser Erfahrungen in der Bibel als auch mit dem Anspruch an Durchbruchserfahrungen mit Blick auf die Möglichkeit von Grenz-Re-Etablierungen organisch verbinden lässt. Hünermann spricht von *Erfahrungen der Umkehr*, die wir in den hier gebrauchten Worten als ein Erleben der Umkehr begreifen

könnten.¹³ Umkehr ist ein Prozess, der in einem Erleben wurzelt, bei dem ein Subjekt mit seinen Präferenzen, der inneren wie äußeren Logik seines Selbst und der es umgebenden Welt bricht, weil es brechen muss und zu diesem Bruch angehalten und ermutigt wird. Dieser Bruch, der mit einer Reorientierung des Richtungsinnes von Entscheidungen und Handlungen einhergeht, stellt etwas ganz Elementares für das religiöse Sprechen dar – ganz egal wie groß oder klein seine Ausmaße sein mögen (sie können von der Lebenskonversion eines Augustinus im großen Stil zum stillen Innehalten des Durchschnittschristen im kleinen Stil reichen); das Erleben drängt von selbst in den Ausdruck, zieht Worte auf sich und greift – Metaphern generierend – auf andere Sprachspiele zu.

Wichtig ist aber auch hier das Bild des Baumes: Ein Erleben der Umkehr kann sich sprachlich nur verzweigen, wenn eine komplexe Sprachbeherrschung hinzukommt, wenn also Hilfe angeboten wird, eine Sprache zu erlernen, die das urtümliche Erleben und sein Sich-Verzweigen ins Erfahren in Worte zu fassen vermag. Anders gesagt: Eine reichhaltige religiöse Sprache ergibt sich nicht von selbst, sondern muss erlernt werden. Und ein religiöses Erleben reift erst dort zur religiösen Erfahrung heran, wo eine Sprache erlernt ist. Da dieses Verzweigen in einer Welt vielfältiger Sprachoptionen nicht in automatischen Wachstumsschüben erfolgt, setzt das Erlernen ein Angebot einer religiösen Sprache voraus, das intellektuell vollkommen redlich zu erfolgen hat, weil dem Modus des Optionalen ja nur immer in der Weise des überzeugten Überzeugens begegnet werden kann (Und damit könnte man eine Lanze für eine Synthese aus einem performativen und einem informativen Religionsunterricht brechen).

12 Vgl. Wittgenstein, Ludwig: Philosophische Untersuchungen. In: Werkausgabe, Bd. 1, Frankfurt a.M. 1988, 234–485, hier: § 7.

13 Vgl. Hünermann, Peter: Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003, 43–46.

Das Problem der Referenzundeutlichkeit ist damit noch nicht ganz behoben, aber erträglicher gemacht insofern, als in Situationen der Referenzkonfusion ein Verfahren der Verdeutlichung aufgesucht werden kann, das damit beginnt, den Erlebens-Ausdruck-Wurzelgrund des religiösen Sprechens aufzusuchen (also auf dem komplexen Baum des religiösen Redens von oben nach unten zu klettern). Der ‚primitivste‘ Ausdruck zur Benennung Gottes wäre also der, der Gott mit dem Erleben von Umkehr in Verbindung bringt: „id, quod conversionem efficit.“

Natürlich ist dies nicht der einzig legitime Ausdruck zur Benennung Gottes und vielleicht nicht einmal der wichtigste. Aber er zeigt den Ort an, aus dem die komplexen Sprachspiele, in denen „Gott“ Verwendung findet, ihre Kraft beziehen. Für andere Schlüsselbegriffe der religiösen Gebrauchs- und Hochsprache mag ein derartiges Verfahren komplizierter ausfallen, als es hier beschrieben wurde. Unmöglich ist ein analoges *Procedere* aber nicht, wenn wir ein *Caveat* im Auge behalten: Nicht jeder Ausdruck der religiösen Gebrauchssprache (und schon gar nicht jeder Ausdruck der religiösen Hochsprache) kann durch ein Erleben oder Erfahren abgedeckt oder abgesichert werden.

5. Überhangfragen

Die bisherigen Überlegungen haben einen wichtigen Punkt übersehen. Religiöse Sprache ist auch deutende und bewertende Sprache (deren Akte natürlich auch Gelingensbedingungen unterliegen). Sätze einer deutenden Sprache stellen etwas ganz Eigenartiges dar. Deutende Sprache befasst sich mit den Gestalten der Verfassung von Tatsachen, nicht mit den Sachverhalten selbst.

Religiöse Sprache als deutendes Sprechen ist etwas, das mit der gleichzeitig geltenden Welteröffnetheit und Weltentzogenheit des

epistemischen Subjektes zu tun hat. Die Richtigkeit einer Interpretation kann nicht im Ansatz als eine Korrespondenz mit den Tatsachen verstanden werden, sondern nur als Richtigkeit oder Stimmigkeit im Verhältnis zwischen dem Subjekt und einem Ausgreifen auf die Welt ‚als ganze‘. Und die Deutung selbst ist ohne die mit der Eigenart des epistemischen Subjekts mitgegebene kognitive Freiheit nicht zu denken. Im Rahmen der nun schon länger zurückliegenden Sinnfragediskussion wurde implizite auf diesen Deutungsaspekt religiöser Sprache verwiesen. Und diese Funktion wurde zu Recht herausgestellt. Mit dieser Herausstellung konnte gezeigt werden, wozu religiöse Sprache dienen kann, welches Eigenrecht sie auch besitzt. Zugleich hat sich damit aber ein Element der Unverfügbarkeit verstärkt, weil deutendes Sinnstiften radikal erstpersönlich verantwortet und geleistet werden muss und jede Hilfestellung, jede Kontextsetzung eben diese Freiheit nicht gefährden kann.

Wäre religiöse Sprache im Wesentlichen nur Deuten, so wäre Religion vor allem ein Phänomen des Bewusstseins (im bewusstseinsphilosophischen Sinne), weil es sich hier um eine metaphysisch-kognitive Dissonanz handelte, die darin besteht, dass ein epistemisches Subjekt in den Tatsachen der Welt Muster erblickt, die nicht mehr selbst Tatsachen sind. Wenn religiöse Sprache aber auch Ausdruck des Erlebens bzw. Erfahrens ist, dann werden Rekonstruktionen von Bedeutungen leichter, weil das Tiefenverständnis religiöser Sprache dann keinen divinatorschen Akt im Sinne Schleiermachers braucht (was der Fall wäre, würde alles am Ende vom Subjekt und seinem Muster sehenden Ausgreifen auf die Welt als ganze abhängen), sondern sich einer ‚dichten Beschreibung‘ von elementaren Sprachspielen annehmen dürfte.

Mit dem Verweis auf die dichte Beschreibung solcher Sprachspiele, bei denen Erleben und Ausdruck ‚wie von selbst‘ ineinander

übergehen, ist aber ein weiteres Problem berührt, das bislang nicht genannt wurde: Kann es sein, dass der bei Quine bekanntermaßen und bei Wittgenstein verdächtigstermaßen naturalistisch klingende Ansatz sich im Rahmen unserer Überlegungen so auswirken wird, dass wir gehalten wären, an den ‚*homo naturaliter religiosus*‘ zu glauben? Die hier angestrebten Überlegungen hängen tatsächlich an einem seidenen Faden, weil sie am Ende des Tages voraussetzen müssen, dass Menschen wenigstens von Natur aus disponiert sind, bestimmte Formen des Erlebens zu besitzen, die in der angedeuteten ‚urtümlichen‘ Weise in den Ausdruck übergehen. Aber ist das nicht ein philosophisches und theologisches Wunschbild, das seinen theologiegeschichtlichen Vorgänger im

transzendentaltheologischen Optimismus hatte, der seinerseits seinen Vorgänger in der Rede vom ‚*desiderium naturale*‘ hatte?

Die Hoffnung darauf, dass dieses Konzept nicht nur ein Wunschbild ist, muss hier als Hypothese stehen bleiben. Würde sie falsifiziert, so wäre es immer noch möglich, Religion als nicht naturaliter notwendig induzierte Kulturleistung zu verstehen – wie etwa die Wissenschaft oder die Kunst. Und man könnte für ihre Plausibilität werben, wie wir für die Plausibilität von Wissenschaft und Kunst werben, mit der Folge, dass der religiöse Muttersprachler dem wissenschaftlichen oder künstlerischen Genie (oder seinem Gegenstück: dem Wahnsinnigen, dessen Äußerungen in seltsamer Nähe der Glossolalie liegen) immer vergleichbarer würde.

Dr. Thomas Schärtl

Professor für Philosophie an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg, Universitätsstraße 10, 86159 Augsburg