

[Ausarbeitung eines Vortrags, gehalten am 18.12.1994 auf dem *Ersten Göttinger Philosophischen Kolloquium* mit Hilary Putnam].

Reden wir über Religion
Ein religionsphilosophisches Wagnis, ausgelöst von den
Kapiteln 7 und 8 aus Putnams *Renewing Philosophy*

Prof. Dr. Olaf L. Müller, Humboldt-Universität zu Berlin (Www.GehirnImTank.De)

*GLIEDERUNG. 1. Es steht geschrieben — 2. Indirekt philosophieren? — 3. Gretchenfrage —
4. Sprachspiele — 5. Religiöse Sprachspiele — 6. Kampf oder Toleranz? — 7. Müssen wir schweigen? —
8. Zwei Thesen — 9. Existiert Gott? — 10. Bezeichnen und Vertrauen — 11. Warum religiös werden? —
12. Musikalische Bekehrung — Literatur*

ZUSAMMENFASSUNG. Ich diskutiere Probleme aus der Religionsphilosophie, die mehr oder minder implizit in Putnams *Renewing Philosophy* angesprochen werden. Zunächst frage ich, wie sich Gläubige und Atheisten – trotz tiefgreifender Unterschiede in Rechtfertigungsstandards – miteinander verständigen könnten (Abschnitt 1-7). Zweitens lege ich dar, dass der Glaube an Gott intellektuell genauso respektabel ist wie das Vertrauen des Anti-Skeptikers in die Existenz der Außenwelt (Abschnitt 8-10). Zum Schluss weise ich auf einige Vorteile hin, die eine religiöse Lebensform mit sich bringen könnte (Abschnitt 11-12).

ANMERKUNG. Dieser bislang unveröffentlichte Text wurde Hilary Putnam im November 1994 (zusammen mit anderen Vorträgen über dessen damals noch nicht erschienenen Buch *Renewing Philosophy*) zugesandt und dann im Dezember mit ihm diskutiert. Abgesehen von stilistischen und typographischen Verbesserungen gibt der Text die damals verfochtenen Argumente unverändert wieder; neu sind Verweise auf später erschienene Texte des Vortragenden.

Reden wir über Religion
Ein religionsphilosophisches Wagnis, ausgelöst von den
Kapiteln 7 und 8 aus Putnams *Renewing Philosophy*

1. Es steht geschrieben

Hilary Putnam eröffnete 1994 das 1. Kapitel seiner Gifford-Vorlesungen *Renewing Philosophy* mit dem Geständnis:

"Ich bin praktizierender Jude, und die religiöse Dimension des Lebens ist mir zunehmend wichtig".¹

Wer nur die Schriften des frühen Putnam (bis etwa 1980) vor Augen hätte, müsste über das Geständnis staunen. Denn früher ist Putnam ein materialistischer, szientistischer, physikalistischer Betonkopf gewesen, der u.a. die Häresie verfochten hat, dass sich der menschliche Geist als Vorgang in einer Rechenmaschine verstehen lässt.² Und selbst bis in die Tage dieser Position Putnams reicht seine religiöse Ader zurück, so erfahren wir nun.³ Aus heutiger Sicht sind dann also gleich zwei Fehler des früheren Putnam zu konstatieren. Erstens der Fehler des materialistischen Atheismus selbst; zweitens der Fehler, den doch so offenkundigen Widerspruch zwischen materialistischem Atheismus einerseits und religiösem Glauben andererseits nicht auszuräumen.

Wie, zum Teufel, ist dieser zweite Fehler möglich gewesen? Das ist die Frage, die mich neugierig gemacht hat, als ich den eingangs zitierten Satz zum ersten Male las. Putnams Antwort ist erfrischend einfach: Er habe

¹ Im Original: "As a practicing Jew, I am someone for whom the religious dimension of life has become increasingly important" (Putnam [RP]:1). Alle Übersetzungen aus Putnams Buch stammen von mir.

² Siehe z.B. Putnam [RP]:4.

³ Putnam [RP]:1.

damals die beiden Teile seiner selbst (den atheistischen und den religiösen) voneinander getrennt gehalten.⁴

Man hätte gerne genauer gewusst, wie das geht.⁵ Doch wendet sich Putnam in den ersten Kapiteln von *Renewing Philosophy* zunächst der Korrektur seines ersten Fehlers zu, indem er die Gründe dafür darlegt, dass er der materialistischen, szientistischen, physikalistischen Metaphysik abgeschworen hat. Die religiöse Frage greift er erst im 7. Kapitel wieder auf. Wer sich aber auf genauere Ausführungen zu Putnams zweitem Fehler gefreut hat, wird dort enttäuscht: Nirgends erklärt Putnam, wie es ihm möglich gewesen ist, zugleich Atheist und gläubig zu sein.

2. Indirekt philosophieren?

Wie soll man rein rational über Religion philosophieren? Schon im ersten Kapitel dämpft Putnam allzu hohe Erwartungen an seine Religionsphilosophie:

"Ich weiß nicht, wie ich über die religiöse Dimension des Lebens anders philosophieren soll als durch indirekte Fingerzeige".⁶

Gegen diese Selbstbeschränkung Putnams möchte ich Einspruch einlegen. Die Selbstbeschränkung auf bloß indirektes Philosophieren über Religion, auf Andeutungen also anstelle expliziter (und somit kontrollierbarer) Argumente, ist meiner Ansicht nach erstens schädlich und zweitens vermeidbar.

⁴ Putnam [RP]:1.

⁵ Dass wir nicht gut beraten sind, derartige Zerrissenheiten in unserem Meinungs- und Lebenswandel zuzulassen, zeige ich in O.M. [MH], Abschnitt I, O.M. [GFU], siebter und achter Abschnitt, O.M. [HP].

⁶ Im Original: "[The religious dimension of life] is not a dimension that I know how to philosophize about except by indirection" (Putnam [RP]:1).

Sie ist schädlich, weil sie Missverständnisse aller Art provoziert; Unausgesprochenes lässt sich noch viel leichter falsch interpretieren als das, was in Worte gefasst ist. Die Kapitel 7 und 8 können in der Tat ganz unterschiedlich verstanden werden. Man kann die Kapitel so lesen, als wolle Putnam in ihnen zuallererst seinen positiven Gegenentwurf zur naturalistischen Sicht dessen dartun, wie wir es schaffen, mithilfe sprachlicher Ausdrücke irgendwelche Gegenstände zu bezeichnen.⁷ Meiner Interpretation zufolge geht es dort hingegen nicht hauptsächlich um Fragen des Bezeichnens, sondern um Religion. (Allerdings handeln die Kapitel *auch* vom Bezeichnen, also von Sprachphilosophie, aber nur zur Verdeutlichung genuin religionsphilosophischer Überlegungen). Diese hohe Anfälligkeit für exegetischen Streit hätte sich vermeiden lassen, so behaupte ich. Es ist das Ziel meines Vortrags, einige der nicht ganz expliziten Gedankengänge Putnams ausdrücklich zu formulieren und zu verteidigen. Und selbst wenn sich plötzlich erweisen sollte, dass diese Gedankengänge nicht wirklich von Putnam in die Kapitel 7 und 8 hineingeschrieben worden sind, so blieben es immer noch Gedankengänge der Religionsphilosophie. Auch der Erweis exegetischer Entgleisungen in meiner Präsentation also müsste nicht die Behauptung erschüttern, dass man Religionsphilosophie explizit treiben kann.

Eine allerletzte Vorbemerkung. Putnam orientiert seine mehr oder minder expliziten Überlegungen zur Religionsphilosophie an Wittgensteins Vorlesungen über religiösen Glauben, die uns nur aus zweiter Hand überliefert sind.⁸ Genau wie Putnam finde ich diese Vorlesungen Wittgensteins ausgesprochen spannend, wenn auch schwer zu deuten. Aus Platzgründen und auch der unsicheren Quellenlage wegen werde ich nicht diskutieren, ob Putnam den überlieferten oder den tatsächlichen

⁷ Diese Interpretation war die vorherrschende Meinung beim Vorbereitungsseminar des *Ersten Göttinger Philosophischen Kolloquiums*; sie wurde u.a. von Wolfgang Carl vertreten.

⁸ Wittgenstein [LoRB].

Wittgenstein richtig liest. Historische Gerechtigkeit ist nicht das Ziel dieses Vortrags. Nun aber endlich zur religiösen Sache selbst.

3. Gretchenfrage

Eine Atheistin diskutiert mit einem buchstabengetreuen Katholiken die Gretchenfrage. Sie streiten beispielsweise über Mariae Jungfräulichkeit oder über die Existenz Gottes.⁹

Verstehen die beiden einander? Seltsame Frage, die beiden sprechen doch Deutsch. – So oberflächlich war die Frage nicht gemeint. Dass die Diskussionspartner einander wirklich verstehen, kann man mit guten Gründen bezweifeln. Wir alle haben einen solchen Disput um die Gretchenfrage – ob als *advocatus diaboli* oder *dei* – schon mitgemacht; dass die eine Partei ihr Gegenüber zu überzeugen vermöchte, kommt unter Erwachsenen kaum vor. Und diese traurige Beobachtung könnte uns sehr wohl zu der Vermutung verleiten, dass die beiden Parteien buchstäblich aneinander vorbeireden.

Man muss sich vor vorschnellen Schlüssen hüten. Auch in der Philosophie – oder in der Politik – herrscht endloser Streit. Und wir würden den Streitparteien trotzdem nur selten jedes gegenseitige Verständnis absprechen. Ist der Mangel an religiösen (oder atheistischen) Argumentationserfolgen nicht von derselben Art wie in Philosophie und Politik?

⁹ Der Gesprächspartner der Atheistin soll ein Katholik sein, kein katholischer Theologe, d.h. ich werde *nicht* über theologische Sätze (etwa zur Philologie der Bibel) reden, sondern über Sätze der religiösen Praxis. Wie verhalten sich die religionsphilosophischen Überlegungen aus diesem Vortrag zur Theologie? Religionsphilosoph und Theologe reden beide *über* Religion; wie man argumentieren muss, wenn man als Theologe durchgehen möchte, weiß ich nicht; Religionsphilosophen jedenfalls dürfen keine religiösen Sätze unhinterfragt als Prämissen verwenden.

Da scheint ein Unterschied zu bestehen. Während Atheistin und Katholik ihre Überzeugungen zu religiösen Fragen auf Gründe stützen, die nichts miteinander zu tun haben, scheinen die Begründungsverfahren noch so weit entfernter philosophischer oder politischer Lager vom selben Steinbruch zu stammen: In der (demokratischen) Politik berufen sich beide Lager auf das Wohl der von der vorgeschlagenen Politik Betroffenen; und in der (analytischen) Philosophie räsoniert man mit Logik, Gedankenexperiment und Plausibilitätsüberlegung – also mit Ressourcen, von denen jede Seite annimmt, dass auch die andere Seite ihnen folgen könnte und sollte.

Ganz anders im Streit um die Gretchenfrage. Nehmen wir zum Beispiel Mariae Jungfräulichkeit. Atheistin und Katholik werden ihre divergierenden Haltungen zu dieser katholischen Lehrmeinung zweifellos durch Begründungen *von völlig verschiedenem Typ* abstützen. Während die Atheistin an etablierte biologische und medizinische Fakten appellieren dürfte, könnte dies der Katholik mit dem Verweis auf seinen unerschütterlichen Glauben an die biblische Offenbarung kontern.¹⁰

In den *Begründungen*, so scheint es also, reden die beiden aneinander vorbei, obwohl sie über ein und dasselbe *Thema* reden, nämlich über Maria und die Jungfräulichkeit. Ich möchte fürs weitere annehmen, dass der Katholik den fraglichen Satz wortwörtlich versteht, also nicht als Metapher für irgendeinen anderen Glaubensartikel ansieht.

Diese Annahme mag in unserer wissenschaftsgläubigen Zeit so wirken, als wolle ich dem Katholiken im Streit mit der Atheistin einen Wettkampfnachteil zumuten, indem ich ihn von vorneherein auf absurde Positionen festnagel. Das ist nicht meine Absicht. Ich muss den Leser bitten, Mariae Jungfräulichkeit zumindest für den Augenblick als denkmöglich anzusehen.¹¹ Unfair wäre es lediglich, vom Katholiken auch

¹⁰ Dies tut z.B. Dummett [RC]:428ff. und Dummett [UP]:564.

¹¹ Vergl. die vorige Fußnote für einen guten Grund dafür; dass es stets eine gute Idee ist, den Möglichkeitssinn zu trainieren, zeige ich in O.M. [FF].

noch zu verlangen, er solle der Ansicht sein, dass sich die Lehre von der Jungfräulichkeit Mariae mit *naturwissenschaftlichen* Methoden rechtfertigen lässt. Ein solcher Spagat steht hier nicht zur Debatte ¹²

Wenn zwei Personen über die Jungfräulichkeit Mariae reden, dabei die Wörter im selben Sinn benutzen, also ein und dasselbe Thema besprechen, dann verstehen sie einander offenbar. Wenn sie zugleich nicht einmal ansatzweise in den akzeptierten Begründungsverfahren übereinstimmen – fehlt ihnen dann nicht eine wichtige Vorbedingung für gegenseitiges Verständnis? Das ist eine der verwirrenden Fragen, die sich Wittgenstein vorgelegt hat.¹³

Die Frage hat zwei Seiten. Wie ist es, *erstens*, zu erklären, dass Atheistin und Katholik den Eigennamen "Maria" und das Prädikat "jungfräulich" im selben Sinn verstehen? Einfach: Die beiden haben die Wörter in ähnlicher Weise gelernt. "Maria" wurde von Atheistin und Katholik so gelernt wie andere Eigennamen historischer Persönlichkeiten auch, etwa "Xanthippe" oder "Phainarete".¹⁴ Und das Prädikat der Jungfräulichkeit kann von beiden Kontrahenten ebenfalls auf gleiche Weise gelernt worden sein, genau wie andere deskriptive Prädikate, z.B. "ist beschnitten". In diesem Stil lässt sich

¹² Vergl. die Bemerkungen über O'Hara in Wittgenstein [LoRB]:57/8. – Im Übrigen dient mir der jungfräuliche Satz nur als besonders drastisches Beispiel für religiöse Sätze, die im Rahmen der modernen Naturwissenschaft unhaltbar sind. Obwohl mir scheint, dass irgendwelche antiwissenschaftliche Sätze dieser Art von den meisten Religionen aufgestellt werden, habe ich durch die spezielle Wahl dieses Beispiels nicht behaupten wollen, dass der *wahre* Katholizismus ausgerechnet das Dogma der Jungfräulichkeit Mariae umfassen müsse. (Einige moderne katholische Theologinnen und Theologen haben vehement dagegen argumentiert). Von der Wahl des Beispiels hängt hier nichts ab. Um trotzdem den Eindruck auszuräumen, dass mein Vortrag an einer einseitigen Diät an Beispielen für religiöse Sätze leidet, werde ich später zu einem anderen Beispiel übergehen und einen Satz betrachten, dem tatsächlich jeder Christ (und wohl fast jede religiöse Person) zustimmen muss: "Gott existiert."

¹³ Wittgenstein sagt: "I don't know whether to say they understand one another or not" (Wittgenstein [LoRB]:55).

¹⁴ Hier brauchen wir uns nicht in Details zu verlieren; das Thema gehört nicht zur Religions-, sondern zur Sprachphilosophie. Plausible Antworten bietet beispielsweise die kausale Theorie des Bezeichnens, wie sie von Kripke und Putnam vertreten worden ist, vergl. Kripke [NN] und Putnam [MoM].

sicherstellen, dass Katholik und Atheistin alle Wörter aus folgendem Satz im selben Sinn verstehen:

Maria war Jungfrau, als sie zum ersten Mal schwanger gewesen ist.

Wie kommt es, *zweitens*, dass die Kontrahenten so verschiedene Begründungen für ihre atheistische bzw. religiöse Überzeugung anführen?

Tentative Antwort: Sie spielen verschiedene *Sprachspiele*.

4. Sprachspiele

Mit dem Zauberwort von den Sprachspielen ist freilich noch nicht viel gesagt. Der so suggestive Begriff schillert; er muss genauer eingegrenzt werden. Da es mir hier nicht um exegetische Akkuratess zu tun ist, werde ich weder herauszufinden versuchen, was Wittgenstein mit seiner Wortschöpfung wirklich gemeint, noch wie Putnam seinen Wittgenstein gelesen hat. Vielmehr möchte ich denjenigen Sprachspielbegriff umreißen, mit dem ich weitermachen werde und den ich mir aus der Wittgenstein- und Putnam-Lektüre zusammengereimt habe.

Jedes Sprachspiel umfasst eine mehr oder weniger eng zusammengehörende Gruppe sprachlicher Handlungen einer Gemeinschaft, die bestimmten Regeln genügen und die durch diese Regeln auch mit nichtsprachlichen Handlungen verbunden sein können. Beispiele wären:

1. Das Exerziersprachspiel, das Uniformierte miteinander auf dem Kasernenhof zu treiben pflegen. "Rührt Euch!", brüllt einer, und die andern stampfen mit den Füßen.
2. Das Auktionssprachspiel, wo einige Leute Zahlen deklamieren, andere hämmern und schließlich eine Frau im Nerz Papierscheine gegen eine Rokokokommode tauscht.
3. Das Sprachspiel vor Gericht, wo die Angeklagte mit unendlich vielen Fragen bombardiert wird, die sie schuldbewusst oder aber trotzig beantwortet, was einen Paragraphenregen nach sich zieht und hinter Gittern endet.

4. Das deskriptiv-wissenschaftliche Sprachspiel, das etwa aus Experiment, mathematischer Demonstration und der Publikation von Fachartikeln besteht.

Bei all diesen Beispielen ist es wichtig, sich des Zusammenhangs zwischen den sprachlichen Verlautbarungen der Sprachspieler einerseits und ihren außersprachlichen Aktivitäten, Beziehungen, Rollen, Wünschen, Hoffnungen, Plänen, Zielen usw. andererseits bewusst zu bleiben. Sprachspiele sind regelgeleitete, gemeinschaftlich ausgeübte Handlungsweisen, in denen *auch* Sprache vorkommt.

Noch ein weiterer Begriff Wittgensteins soll hier der Bequemlichkeit halber eingeführt werden, und zwar wiederum ohne Anspruch auf exegetische Genauigkeit. Nimmt ein Sprachspiel einen zentralen Raum im Leben einer Gemeinschaft ein, so haben deren Mitglieder an derselben *Lebensform* teil. Lebensformen sind also die gemeinschaftlichen Handlungsweisen, mit denen besonders wichtige Sprachspiele verbunden sind. Sprachspiel und Lebensform sind zwei Seiten derselben begrifflichen Medaille: der erste Begriff betont den sprachlichen Aspekt der gemeinsamen Handlungsweise, der zweite ihren lebenspraktischen Aspekt.

5. Religiöse Sprachspiele

Auch die Religion konstituiert ein Sprachspiel. Genauer gesagt, konstituieren *die* Religionen jede ihr eigenes Sprachspiel. Es gibt also ein jüdisches, ein katholisches, ein lutherisches, ein islamisches und auch ein shintoistisches Sprachspiel. Zum katholischen Sprachspiel etwa gehören Gebet und Beichte, Predigt und Vaterunser, liturgischer Gesang und Segen, Glaubensbekenntnis und Weihnachtsfest. Und bei einem ernsthaften Teilnehmer dieses Sprachspiels ist, so meine ich, darüber hinaus mit bestimmten Handlungsweisen auch außerhalb des religiösen Raumes zu rechnen: mit dem Verzicht auf bestimmte Genüsse beispielsweise und mit – Hilfsbereitschaft.

(Auch nichtreligiöse Sprachspiele können in diesem Sinne das Leben regulieren: die meisten von uns lassen sich z.B. schon von der bloßen Existenz des gerichtlichen Sprachspiels davon abhalten, so zu handeln, wie sie gerne würden. Es ist – anders als im vorigen Absatz angedeutet – ebenfalls möglich, dass sich das moralische Sprachspiel ganz vom religiösen Sprachspiel eines Gläubigen ablöst. Ähnlich hat sich im Lauf der geistesgeschichtlichen Entwicklung auch das deskriptiv-wissenschaftliche Sprachspiel von der Religion emanzipiert. Ich bin mir allerdings nicht sicher, wie stark wir die Reichweite des religiösen Lebens abmagern lassen dürfen, ohne dass es im Kern zerstört wird).

Aus der bunten Vielfalt der Sprachspiele möchte ich nun die genauer betrachten, die man "kognitiv" nennen könnte. In solchen Sprachspielen kommen an prominenter Stelle Wörter vor wie: "Wahrheit", "Meinung", "Wissen", "Rechtfertigung", "Zweifel", "Evidenz", "Grund", "Kritik" usw.¹⁵ Zugegeben, die kognitive Komponente kann in verschiedenen kognitiven Sprachspielen verschieden zentral sein: der Unterschied zwischen kognitiven und nichtkognitiven Sprachspielen ist weniger eine Frage von Schwarz und Weiß als vielmehr eine Frage abgestufter Grautöne. Am einen Ende der Skala liegen die klar nichtkognitiven Sprachspiele wie das Exerziersprachspiel von vorhin; am andern Ende liegt beispielsweise das wissenschaftliche Sprachspiel. (Gleichwohl dürfte es kein Sprachspiel geben, das ausschließlich aus kognitiven Zügen besteht. Der reine, völlig zweckfreie theoretische Diskurs war schon immer eine Fiktion).

Nach diesen terminologischen Bemerkungen will ich auf meine Frage zurückkommen: Wie kommt es, dass Atheistin und Katholik im Streit *pro & contra Mariae Jungfräulichkeit* so disparate Gründe für ihre Überzeugung

¹⁵ Es wäre zu überlegen, ob diese Wörter stets explizit im Spiel sein müssen oder ob ihre implizite Gegenwart hinreichen könnte. (Jemand könnte z.B. imstande sein, deutschsprachige Wahrheiten zu äußern, ohne das Wort "Wahrheit" zu kennen). Mir kommt es hier auf sprachliches Verhalten an, das (möglicherweise nur von außen) mit Recht als Meinen, Zweifeln, Rechtfertigen, Kritisieren usw. beschrieben werden kann. Üblicherweise – aber anscheinend nicht notwendigerweise – tauchen im Verlauf solcher kognitiven Aktivitäten dann auch Wörter für die besagten Aktivitäten auf.

anführen? Die Antwort von vorhin kann nun präzisiert werden: Der Katholik spielt ein religiöses Sprachspiel, die Atheistin das Sprachspiel der deskriptiven Wissenschaften.¹⁶ In beiden Sprachspielen kann über Maria und die Jungfräulichkeit geredet werden. Doch sind im katholischen Sprachspiel mit Sätzen zu diesem Thema andere Begründungsverfahren verknüpft als im naturwissenschaftlichen Sprachspiel. Die empirisch-theoretischen Rechtfertigungsmethoden der modernen Wissenschaften zählen im katholischen Sprachspiel plötzlich nicht mehr; umgekehrt ist im wissenschaftlichen Sprachspiel der Hinweis auf die biblische Offenbarung keinen Pfifferling wert. Und also kann der Streit zwischen Atheistin und Katholik nicht mit Gründen ausgetragen werden.

Haben dann – so mag man gegen meine Feststellung von vorhin einwenden – Katholik und Atheistin Prädikate wie "jungfräulich" wirklich im selben Sinn benutzt, wenn sie deren Anwendung doch so unterschiedlich zu rechtfertigen pflegen? Impliziert also nicht die Verschiedenheit der Sprachspiele auch eine Bedeutungsverschiedenheit in den jeweiligen Idiolekten? – Ich glaube nicht. Dafür, dass Atheistin und Katholik z.B. das Prädikat "jungfräulich" im selben Sinn verstehen, gibt es eine ganze Reihe von Indizien. So stimmen beispielsweise beide folgendem Satz zu:

Wenn Maria kurz vor Christi Geburt Jungfrau gewesen ist, dann hätte ihre gynäkologische Untersuchung die und die Ergebnisse gezeitigt.

In der Übereinstimmung hierüber liegt ein Indiz dafür, dass Bedeutung nicht immer nur innerhalb der Grenzen *eines* Sprachspiels bestimmt zu werden braucht. Vielleicht kann man sich die ganze Geschichte so zusammenreimen: Zuerst lernen Atheistin und Katholik dasselbe deskriptive Sprachspiel. Deshalb verstehen beide das deskriptive Vokabular im selben

¹⁶ Putnam schreibt: "Wie Wittgenstein vielleicht einfach sagen will, gibt es eine Reihe verschiedener Sprachspiele, eine Reihe verschiedener möglicher Lebensformen: Welche davon richtig und welche falsch sind, lässt sich demzufolge nicht sagen". (Im Original: "Perhaps Wittgenstein just thinks that there are a variety of different possible language games, a variety of possible human forms of life, and there is nothing to be said about the rightness or wrongness of one as opposed to another" (Putnam [RP]:171)).

Sinn. Später dann lernt der Katholik ein zusätzliches Sprachspiel, das die Atheistin nicht lernt. In diesem neuen (katholischen) Sprachspiel dürfen die alten Wörter nicht mit neuem Sinn ausgestattet werden. Vielmehr werden sie in ihrer alten Bedeutung weiterverwendet und trotzdem z.T. mit neuen Rechtfertigungsverfahren verbunden. (Zudem werden einige neue Wörter mit neuer Bedeutung gelernt, z.B. "Gott"). Nimmt das katholische Sprachspiel schließlich einen zentralen Raum im Leben eines Sprechers ein, so wird die Rechtfertigung bestimmter deskriptiver *Sätze* – z.B. über Maria – dem Zugriff des deskriptiv-wissenschaftlichen Sprachspiel entzogen, obwohl sie ihre Bedeutung noch immer aus diesem Sprachspiel beziehen. Wie ist das möglich? Vielleicht so: Die fraglichen religiösen Sätze bestehen aus *Wörtern*, die – anders kombiniert – in Sätzen vorkommen, die dann ganz vom deskriptiv-wissenschaftlichen Sprachspiel regiert werden.

6. Kampf oder Toleranz?

Wie wird der Streit zwischen Atheistin und Katholik ausgetragen, wenn nicht mit Argumenten? Mit Slogans, mit Polemik, mit AgitProp: mit den Mitteln der Überredung also statt mit denen des Überzeugens. An die Stelle der gemeinsamen Suche nach Wahrheit tritt der Kampf – mit etwas Glück der verbale Kampf, im ungünstigen Fall sogar der Kampf mit Flamme und Schwert.

Bevor ich, Putnam folgend, erörtern möchte, ob uns diese Diagnose Wittgensteins unwiederbringlich in den relativistischen Abgrund stürzen muss, will ich fragen: Woran lässt sich feststellen, ob ein Disput über irgendeine Frage nicht mehr mit Gründen entschieden kann, sondern nur noch durch verbalen oder nonverbalen Kampf? Dies Problem hängt mit der Identifikation von Sprachspielen zusammen, also mit der Frage: Wo hört das eine Sprachspiel auf und wo fängt das nächste an?

Verschiedene kognitive Sprachspiele können für ein und denselben Satz völlig divergente Rechtfertigungsverfahren vorsehen; innerhalb ein und desselben Sprachspiels müssen die Rechtfertigungen des fraglichen Satzes dagegen immer vom selben Typ sein. (Wiesen die Rechtfertigungsverfahren für einen Satz schon innerhalb *eines* Sprachspiels in ganz verschiedene Richtungen, so löste sich das fragliche Sprachspiel in regellose Anarchie auf).

Das augenblickliche Problem lautet also: Sind wir berechtigt, das religiöse Sprachspiel vom wissenschaftlichen Sprachspiel zu trennen? Oder sollten wir ein Supersprachspiel ansetzen, in dem die beiden einzelnen Sprachspiele aufgehen könnten, so dass es am Ende doch für Atheistin und Katholik gleichermaßen gültige Rechtfertigungsverfahren religiöser Sätze gäbe?

Ich glaube nicht. Betrachten wir einen Versuch in dieser Richtung, und zwar aus der atheistischen Ecke. Die Atheistin könnte darauf beharren, dass der moderne Katholik mit seinem Appell an die Offenbarung schlechter dasteht als sie selber mit ihrer naturwissenschaftlichen Methode. Denn der moderne Katholik kommt – außerhalb der Religion – um das naturwissenschaftliche Sprachspiel nicht herum, während die Atheistin keine religiösen Offenbarungen braucht. Die Beobachtung dieser Asymmetrie kann nun entweder zum Lob der atheistischen *Sparsamkeit* ausgeschlachtet werden oder aber zum Tadel der katholischen *Inkonsistenz* bzw. *Inkohärenz*. Zunächst kurz zur ersten Möglichkeit. Ist die epistemische Sparsamkeit der Atheistin wirklich ein Vorzug? Schließlich geht sie mit einer gewissen Beschränkung im Erleben einher: Dem Katholiken stehen mehr Erlebnisformen offen als der Atheistin – dies kann man auch als Reichtum auffassen.¹⁷

Nun zur zweiten Möglichkeit. Anders als die Atheistin gerät der Katholik in die Gefahr epistemischer Inkonsistenz oder zumindest Inkohärenz. Denn normalerweise rechtfertigt er Behauptungen über Jungfräulichkeiten genau

¹⁷ Vergl. das Beispiel der Musikliebhaberin am Ende dieses Vortrags sowie O.M. [UR].

wie die Atheistin; *ausgerechnet* im Falle Mariae beruft er sich aber mit einem Mal auf die Offenbarung. Können wir einen solchen Spagat intellektuell einwandfrei nennen? – Es wäre schön, ein Fallbeispiel außerhalb der Religionsphilosophie zu finden, in dem die Rechtfertigungsmethoden ähnlich inkohärent erscheinen, ohne dass sie uns schon deshalb inakzeptabel vorkommen. Wie wäre dies: Normalerweise akzeptieren wir kriminalistisch sauber gearbeitete Indizienbeweise als Rechtfertigung für Behauptungen über Taten von Angeklagten. Ist die Angeklagte aber meine Geliebte und versichert sie mir glaubhaft ihre Unschuld, so kann ich berechtigt sein, aus Liebe alle gegenteiligen Indizien in den Wind zu schlagen und an ihrer Unschuld mit der Begründung festzuhalten, sie habe mir versichert, den Gärtner nicht ermordet zu haben.¹⁸

Ich will mit alledem nicht sagen, dass die Antworten des Katholiken stärker wären als der atheistische Appell an übergeordnete Rechtfertigungsstandards wie Einfachheit, Konsistenz und Kohärenz. Ich wollte nur herausstreichen, dass diese Standards keinen unüberwindlichen Trumpf bilden. Bei aller Sympathie für intersubjektiv gültige Rechtfertigungsstandards: die Hoffnung auf ein solches Supersprachspiel zur eindeutigen Auflösung des Streits zwischen Atheistin und Katholik wäre Wunschdenken. Wer sich je an Streitereien um die Gretchenfrage beteiligt hat und hinterher die einzelnen Argumentationszüge *sine ira et studio*, aber sensibel, hat Revue passieren lassen, muss – so meine ich – einfach zugeben, dass er oder sie nicht an einer konstruktiven Wahrheitssuche mit gemeinsam akzeptierten Rechtfertigungsstandards beteiligt war, sondern leider nur: an einem Kampf.

¹⁸ Vergl. O.M. [GFU], achtzehnter und neunzehnter Abschnitt. Zugegebenermaßen krankt die hier verfochtene Sicht der Dinge daran, dass sie Begriffe wie Rechtfertigung, Wahrheit usw. in einer Weise aufweicht, die wir kaum hinzunehmen bereit sind. Frage: Sollen wir unsere Lebenspraxis ernstnehmen oder doch die philosophischen Intuitionen, mit denen wir die Reflexion über unsere Praxis wie von allein beginnen? Ausgemacht scheint mir nur zu sein, dass die Antwort hierauf noch lange nicht ausgemacht ist.

Kurz, Wittgensteins Diagnose passt zu unseren Erfahrungen mit religiösen Disputen.¹⁹ Führt diese Diagnose in den blanken Relativismus? Gewinnt die Partei mit den besseren Waffen, also heutzutage die Atheistin?

Putnam beobachtet: Wo Wittgenstein vom Kampf zwischen den Lebensformen spricht, spürt man deutlich seinen Abscheu.²⁰ Hier ein Wittgenstein-Zitat, mit dem sich das illustrieren lässt:

"611. Wo sich wirklich zwei Prinzipien treffen, die sich nicht miteinander aussöhnen können, da erklärt jeder den Andern für einen Ketzer.

612. [...] (Denke daran, was geschieht, wenn Missionäre die Eingeborenen bekehren.)"²¹

Obwohl dies Zitat aus *Über Gewissheit* stammt, wo nicht in erster Linie religiöse Fragen verhandelt werden, sondern derjenige Skeptizismus, der seit Descartes in der Welt ist, passt das Zitat gut in unseren Zusammenhang. Nicht von ungefähr macht Wittgenstein die christliche Missionstätigkeit zum hässlichen Paradebeispiel für den Kampf zwischen Lebensformen und Sprachspielen. Am Beispiel des Gegensatzes zwischen einer Religionsgemeinschaft und den aus ihrer Sicht Gottlosen lässt sich das Versagen gemeinsamer Rechtfertigungsstandards besonders leicht studieren. Und wenn Wittgenstein die christlichen Missionare nicht eben schätzt, dann nicht etwa deshalb, weil er christliche Lebensformen insgesamt verachtete: im Gegenteil, er zeigt sich voller Respekt für den Gläubigen.²² Was

¹⁹ Dies ist eine empirische Behauptung, die man vielleicht anhand eigener, besserer Erfahrungen zu widerlegen suchen kann. Christian Nimtz hat mir beispielsweise berichtet, dass die Auseinandersetzung rational weitergeführt werden kann, indem man über *Rechtfertigung* diskutiert. Wenn dies funktioniert, haben beide Parteien ihre ursprünglichen Sprachspiele verlassen; sie spielen dann ein erkenntnistheoretisches Sprachspiel (und hoffentlich dasselbe). Ich werde unten im Vortrag eher ein sprachphilosophisches Sprachspiel zur Vermittlung vorschlagen, ohne freilich zu begründen, warum dies besser geeignet ist als das erkenntnistheoretische Sprachspiel. – Jedenfalls liegt die Hoffnung nahe, mit irgendeinem *philosophischen* Sprachspiel weiterzukommen.

²⁰ Putnam [RP]:173.

²¹ Wittgenstein [üG]:243f.

²² Putnam [RP]:144.

Wittgenstein an den Missionaren nicht mag, sind ihre Methoden. Es liegt nahe zu vermuten, dass Wittgenstein dann auch die Methoden der Gegenseite ablehnt, obwohl es die Methoden seiner eigenen Partei sind: ihren herablassenden Spott ob der christlichen Naivität; ihre Intoleranz; ihre gotteslästerliche Provokation, Ernstes ins Lächerliche zu ziehen.²³

7. Müssen wir schweigen?

Wenn wir einerseits im Streit um die Gretchenfrage mit vernünftigem Rasonnement nicht weiterkommen und wenn andererseits die nur verbleibenden Mittel des schieren Kampfes abzulehnen sind: was können wir dann noch tun, als sprachlos zu werden und einander anzuschweigen, sobald eine religiöse Meinungsverschiedenheit aufkommt? Wittgensteins Überlegungen wären dann nicht viel wert, führten sie doch in eine Resignation, für die sich die ganze Mühe nicht gelohnt hätte. Putnam hatte angekündigt, sich Wittgensteins zu bedienen, um die Philosophie unter dem sympathischen Motto zu erneuern:

Nehmen wir unser Leben ernst.²⁴

Sprachlosigkeit über religiöse Fragen wäre das Gegenteil dieses schönen Mottos. Es gehört zu unserem Leben, dass wir über Religion reden wollen – und nicht nur mit Gleichgesonnenen. Wer uns diesen Wunsch austreiben will, nimmt unser Leben nicht ernst.

Glücklicherweise muss die Lektion aus Wittgensteins Überlegungen nicht in Schweigen über Religion einmünden. Man kann, quer über die Sprachspielgrenzen hinweg, von Religion sprechen, auch ohne Kampf. Aufzugeben braucht man dafür nur das Bedürfnis, das Gegenüber zu bekehren. Die Atheistin könnte den Katholiken z.B. fragen, was es heißt

²³ Ein schockierendes Beispiel dafür bespreche ich in O.M. [UR]:289.

²⁴ Im Original: "Take our lives [...] seriously" (Putnam [RP]:135).

und wie es sich anfühlt: zu beten, zu sündigen, zu beichten. Wenn der Katholik spürt, dass diese Frage nicht zur Eröffnung der Kampfhandlungen abgeschossen wurde, dann wird er vielleicht die Scheu aufgeben können, die ihn angesichts solcher Fragen sonst immer hat schweigen lassen. Und im Gegenzug kann er die Atheistin fragen, woher sie Trost nimmt, wenn ein guter Freund gestorben ist oder ihr eigener Tod bevorsteht.

Zugegeben, ich habe weder der Atheistin noch dem Katholiken zwingende Argumente dafür geboten, eine solche Haltung neugieriger Toleranz gegenüber dem andern einzunehmen. Wittgensteins Überlegungen – so wie ich sie verstehe – ebnen eher den Weg zu dieser Haltung, als dass sie ihn erzwingen. Doch auch ein ebener Weg aus den Schlachtstellungen hat Wert.

Geebnet wird dieser Weg in zwei Schritten: Zuerst durch die Einsicht der Streitparteien, dass sie in einen Kampf verwickelt sind und nicht – wie sie meinen – in eine rationale Auseinandersetzung. Der zweite Schritt besteht dann nur noch in der Frage, ob man überhaupt kämpfen will und muss.²⁵ Die negative Antwort hierauf kann von keinem Argument erzwungen werden. Doch wie zu hoffen ist, liegt diese Antwort den meisten von uns auf der Zunge.

Zumindest liegt uns die friedliebende Antwort hinsichtlich *vieler* religiöser Lebensformen auf der Zunge. Leider gibt es Ausprägungen der Religiosität, die wir nicht kampflös hinzunehmen bereit sind und auch nicht hinzunehmen bereit sein sollten.²⁶ Wenn etwa – wie geschehen – ein katholischer Papst zur Hatz auf Schwule bläst (indem er AIDS als gerechte Strafe Gottes für sexualmoralische Fehlritte bezeichnet) oder wenn – wie ebenfalls geschehen – ein schiitischer Ayatollah zur Ermordung eines Schriftstellers aufruft und ein Kopfgeld aussetzt, dann wehren wir uns und müssen uns wehren: Den Krieg zwischen den Lebensformen hat dann aber

²⁵ Putnam [RP]:173.

²⁶ So auch Putnam [RP]:172.

die andere Seite erklärt. Selbstverständlich dürfen wir uns gegen Intoleranz intolerant wehren. Für einen umfassenden Relativismus der Werte habe ich oben im Text also nicht plädieren wollen. Ich habe lediglich dafür plädiert, sich in jeder Auseinandersetzung mit Gläubigen neu zu überlegen, ob ein Kampf nottut. Und dies wird, so meine Hoffnung, seltener der Fall sein, als man im ersten Impuls meinen mag. Die Lehre von der Jungfräulichkeit Mariae beispielsweise scheint noch keinen Kampf nötig zu machen. Oder?

8. Zwei Thesen

Ich möchte jetzt mit zwei Thesen über das Erreichte hinausgehen. Die erste lautet:

Es spricht (auch in unserer modernen Zeit) nichts dagegen, religiös zu sein.

Nun gehört zum modernen, zeitgemäßen Denken – verkürzt gesagt – eine Abneigung gegen intellektuelle Willkür. Der moderne Mensch will *positive Gründe* hören, bevor er sich sagen lässt, es sei intellektuell einwandfrei, so und so (z.B. religiös) zu sein. Ohne solche Gründe hinge die Haltung des einzelnen zur Gretchenfrage nur vom persönlichen Geschmack ab (also letztlich vom blanken Zufall) – ein unbefriedigender Zustand. Und deshalb lautet meine zweite These:

Es spricht (auch in unserer modernen Zeit) einiges dafür, religiös zu sein.

Heben wir uns diese These als bittersüßes Bonbon bis zum Schluss dieses Vortrags auf, und beginnen wir mit der Diskussion der ersten These!

9. Existiert Gott?

Wer die erste These ablehnt, wird sich vermutlich zunächst darauf berufen, dass zur Religiosität der Glaube an mindestens einen Gott gehört (an ein übernatürliches Wesen, von dem ich offenlassen möchte, ob es personal zu denken ist). Vorsichtiger geworden, wird unsere ehemalige Atheistin nicht auf Gottes Nichtexistenz beharren, sondern vielmehr nach ihrer Konversion zum Agnostizismus mit der Behauptung fortfahren, dass es intellektuell unzumutbar sei, von der Existenz eines solchen Gottes überzeugt sein zu sollen.

Diese Behauptung riecht schon wieder verdächtig nach dem Pulverdampf aus Glaubenskriegen, wie wir sie hatten vermeiden wollen. Formulieren wir die Behauptung der Agnostikerin besser so um, dass sie nicht schon wieder (wie im Fall der Jungfräulichkeit Mariae) durch jene unvereinbaren Begründungsverfahren unterstützt bzw. entkräftet wird, denen Agnostikerin bzw. Katholik anhängen und über die sie niemals Einigkeit erzielen können, solange nicht einer der Kontrahenten das Lager wechselt. Was könnte die Agnostikerin *von außen* (jenseits des katholischen Sprachspiels) sagen, um ihrer Skepsis hinsichtlich der Existenz Gottes Ausdruck zu verleihen?

Damit das Gespräch mit dem Katholiken nicht abgebrochen werden muss, sollte die gesuchte Behauptung einem Sprachspiel angehören, das Agnostikerin und Katholik gleichermaßen beherrschen und auch beide zu spielen bereit sind. Was für ein Sprachspiel könnte das sein? – *Das Sprachspiel der Sprachphilosophie*, so mein Vorschlag. Ich setze voraus, dass sich auch der moderne Katholik auf sprachphilosophische Gedankengänge einlassen kann. Zum zeitgemäßen Denken gehört die Bereitschaft, Sprachphilosophie zu treiben.

Die Sprachphilosophie konstituiert ein Metasprachspiel: Nach bestimmten Regeln erörtert man da u.a., wie die Spielzüge gewisser existenter – oder auch bloß gedachter – *anderer* Sprachspiele am besten zu beschreiben wären. Ein Thema der Sprachphilosophie ist also das Vokabular zur

Beschreibung von Sprachspielen; offensichtlich gehört auch die exemplarische Verwendung dieses Vokabulars zum sprachphilosophischen Sprachspiel. Nach überkommener Sicht zählen u.a. folgende Wörter dazu: Bedeutung, Sinn, Bezeichnen, Wahrheit, Verstehen, Synonymie, Irrtum, Meinung.

Nehmen wir nun an, Agnostikerin und Katholik könnten sich darauf einigen, es mit diesem sprachphilosophischen Sprachspiel zu versuchen. Dann eröffnet die Agnostikerin die Partie beispielsweise so:

Das Wort "Gott" aus dem religiösen Sprachspiel bezeichnet vielleicht gar nichts.

Agnostizismus aus sprachphilosophischer Perspektive also. (Man könnte auch sagen, die Agnostikerin habe – allerdings in ungewohntem Gebirge – einen "semantischen Aufstieg" vollzogen).

10. Bezeichnen und Vertrauen

Nach dem sprachphilosophischen Eröffnungszug seiner Gegnerin wird der Katholik eine jener Debatten um den Begriff des Bezeichnens lostreten, wie sie in der Sprachphilosophie so beliebt sind. In *dieser* Debatte müssen unsere zwei Kontrahenten nicht notwendig aneinander vorbeibegründen, weil sie ja ein Sprachspiel spielen, dessen Regeln beide beherrschen. Ich werde ihre Debatte hier nicht im Detail nachzeichnen, sondern einfach annehmen, dass sich Agnostikerin und Katholik auf folgende Behauptungen einigen können, auf die sich ja anscheinend auch schon ein agnostischer Wittgenstein mit dem praktizierenden Juden Putnam hat verständigen können:

- (i) Der Begriff des Bezeichnens lässt sich nicht naturalistisch reduzieren, d.h. mithilfe eines Vokabulars erklären, das

Wissenschaftlerinnen auch sonst ganz allgemein zur Beschreibung der natürlichen Vorgänge in der Welt verwenden.²⁷

- (ii) Es gibt nicht so etwas wie das Wesen des Bezeichnens (die Essenz oder den einheitlichen Kern dieser Aktivität). Je nach Kontext und Anlass, je nach Ziel und Zweck einer sprachlichen Äußerung, je nach Sprachspiel und Lebensform, der sie angehört, mag der Gegenstandsbezug eines geäußerten Wortes auf ganz unterschiedlichen Relationen beruhen, die sich nicht allesamt über einen Kamm scheren lassen.²⁸
- (iii) Die Fragen "Bezeichnet das Wort W überhaupt etwas?", und "Was bezeichnet W?" finden keine kontextunabhängige Antwort.²⁹
- (iv) Wer sich auf ein gegebenes Sprachspiel einlässt, *darf* den guten Sinn und den erfolgreichen Weltbezug gewisser darin vorkommender Wörter nicht verneinen oder bezweifeln. Tut er es doch, so verletzt er die Regeln des Sprachspiels und spielt somit ein anderes Spiel (oder überhaupt keines). Es gehört zu den Regeln von Sprachspielen, sich blind darauf zu verlassen, dass bestimmte Wörter funktionieren und etwas bezeichnen. Kurz, *unsere Sprachspiele beruhen auf Vertrauen*.³⁰
- (v) Ohne dies Grundvertrauen auf die Lebensformen und die Sprachspiele, und auf die Gemeinschaft, in die eine Person hineinwächst, kann sie überhaupt nicht zu sprechen anfangen.

²⁷ Ich möchte im Vorübergehen anmerken, dass *ich* diese sprachphilosophische Behauptung nach wie vor *nicht* mitmache (O.M. [SA], O.M. [DQDT]). Sven Rosenkranz löchert mich seit Jahr und Tag mit der Frage, warum, zur Hölle, mir der Naturalismus in der Semantik so wichtig ist. Hier ist eine Antwort: Wenn ich meinen Glauben an die Reduzierbarkeit semantischer Terme preisgebe, dann ist jenen Überlegungen Tür und Tor geöffnet, die in diesem Vortrag noch folgen werden und geradewegs in die Religiosität zu führen scheinen. Es hängt eine ganze säkulare Lebensform an der Frage des semantischen Naturalismus. – Trotzdem ist mein Vortrag nicht als *reductio ad absurdum* des semantischen Antinaturalismus zu verstehen. Ich habe mich für die Zwecke des Vortrags von meinen naturalistischen und areligiösen Vorurteilen befreit, um herauszufinden, was *dann* passiert.

²⁸ Putnam [RP]:167/8.

²⁹ Da die Begriffe der Wahrheit und des Bezeichnens eng miteinander verbunden sind (Putnam [RP]:162ff.), legen diese und die vorige Behauptung nahe, auch nicht nach dem einheitlichen Kern von "Wahrheit" zu suchen. Die Frage: *Sind religiöse Sätze wahrheitswertfähig?*, verliert dadurch viel von dem Interesse, das sie weithin genießt. Hierzu passt folgendes Putnam-Zitat, auf das mich Tatjana Tarkian aufmerksam gemacht hat: "Alle Sätze, ohne die ich mein Leben nicht führen kann, muss ich als wahrheitswertfähige Behauptungen verstehen, die ich für wahr halte". (Im Original: "all of the beliefs that I find indispensable in life must be treated by me as assertions which are true or false (which I believe are true)" (Putnam [MFoR]:77)). Dies klingt so, als gälte es auch für die religiösen Sätze, und steht damit in einer gewissen Spannung zu der unten in Fußnote 36 vorgeschlagenen Paraphrase für den Glauben an Gott.

³⁰ Putnam [RP]:177.

Die letzten beiden Behauptungen aus der Sprachphilosophie haben Schlagseite und geben ein schiefes Bild. Ich beginne die Diskussion daher mit der nötigen Korrektur von (iv) und (v). So entscheidend das besagte Grundvertrauen dafür ist, Sprachspiele zu lernen und auch zu spielen, so unentrinnbar gehört es zum Wesen des Menschen, dies Vertrauen von Zeit zu Zeit infrage zu stellen.³¹ Das Resultat ist Skeptizismus. Wer das Vertrauen in Erfolg beim Bezeichnen mithilfe von Wörtern für mittelgroße externe Objekte verliert, wird Skeptikerin cartesischer Spielart. Kein schlagendes *Argument* kann der Skeptikerin wirklich die metaphysische Gewissheit zurückgeben, die sie verloren zu haben glaubt.³² Einzig durch gemeinschaftliches *Tun* in ihrer Sprechergemeinschaft – außerhalb des Studierzimmers – kann sie ihr Vertrauen wiedergewinnen; und dadurch wird keine wie auch immer geartete Metaphysik der Außenwelt theoretisch abgestützt, sondern etwas viel weniger Prätentioses wird *gelebt*. Im außerphilosophischen Alltag der kurierten Skeptikerin zeigt sich, dass der Skeptizismus keine lebensfähige und auch keine zum Leben befähigende Option ist. Das deskriptive Sprachspiel für mittelgroße Objekte funktioniert, auch ohne dass seine Metaphysik zuvor philosophisch sauber hätte fundiert werden müssen.

Ähnlich verhält es sich mit dem Sprachspiel der Moral. Unsere moralische Praxis funktioniert einigermaßen gut, und zwar auch ohne (sogar: *gerade* ohne) metaethische Reflexion – also ohne Reflexion darüber, was unsere moralischen Wörter bedeuten und wo in der Welt die von ihnen beschriebenen moralischen Sachverhalte ihren Platz finden. In der Tat, ohne Vertrauen darauf, dass beispielsweise die Begriffe des Guten und der Pflicht einen Sinn haben und dass unsere moralischen Vorbilder diesen Sinn redlich weiterzugeben bereit und in der Lage sind, könnten wir die moralische

³¹ Putnam [RP]:178.

³² So schön dies klingt, es bleibt die Frage, wie sich dieser Punkt mit Putnams berüchtigtem Argument gegen die Gehirne im Tank vereinbaren lässt, siehe Putnam [RTH]:1-21. Überraschenderweise lässt sich das Argument wasserdicht formulieren (O.M. [HPAv]) und weist sogar einen metaphysischen Weg zu transzendenten Möglichkeiten der Religion (O.M. [MSS], O.M. [J]).

Praxis weder erlernen noch an ihr teilhaben.³³ Aber wieder gehört es zur *conditio humana*, zuweilen dem Zweifel zu verfallen: Wo das Vertrauen in die moralische Praxis verloren ist, entsteht ein Sog in die Tiefen von Nihilismus und Relativismus. Und abermals sind es nicht etwa philosophische Argumente, die das verlorene Vertrauen neu aufbauen, indem sie einen Weg in den moralischen Realismus erzwingen. Vielmehr zeigt sich im moralischen Alltag selbst der erklärtesten Relativistin (außerhalb ihres Studierzimmers), dass sie sich der moralischen Praxis anvertraut und auch anvertrauen kann. Warum? Weil sie funktioniert. Um an ihr teilzuhaben, braucht die kurierte Relativistin keine metaphysische Fundierung des moralischen Vokabulars.³⁴ Was sie braucht, ist nur: Vertrauen.

Bevor ich – wenig überraschend – dasselbe über die religiösen Sprachspiele behaupte, möchte ich ein weiteres Beispiel heranziehen, das meinen Punkt vielleicht noch besser illustriert: Freundschaft und Liebe.³⁵ Wer auf definitive Beweise wartet, dass ein nahestehender Mensch einen *wirklich* mag, geht des Vertrauens in den andern allzu schnell verlustig und verliert damit auch die zentrale Voraussetzung für Freundschaft (und Liebe). Gewiss, von Zeit zu Zeit lässt sich die Zweiferei nicht vermeiden; aber noch so viele Worte können das lädierte Vertrauen nicht begründet wiederherstellen. Dies vermag nur die gemeinsam ausgelebte Freundschaft. Und die setzt einen Vertrauensvorschuss voraus.

Um die drei Beispiele zusammenzufassen: Wenn es um Verständigung über die Außenwelt geht, um die moralische Praxis oder um Freundschaft und Liebe – außerhalb des Studierzimmers genehmigen wir uns üblicherweise den Vertrauensvorschuss, der diese Aktivitäten allererst ermöglicht. Wir

³³ Mehr dazu in O.M. [MBAA] und in O.M. [FH].

³⁴ Putnam [RP]:135.

³⁵ Das Beispiel verdanke ich – ebenso wie viele andere Anregungen für diesen Vortrag – William James. Vergl. James [WtB]:54/5.

halten unser Leben nicht an, um zuerst die metaphysischen Grundlagen zu sichern, auf denen es ruht; das wäre ja auch verrückt.

11. Agnostikerin stolpert

Auch die Agnostikerin hält ihr Leben nicht an, damit sie sich in aller Ruhe davon überzeugen kann, dass cartesischer Skeptizismus, moralischer Relativismus und die Zweifellei an Freunden und Geliebtem unbegründet sind. Wenn aber sogar die Agnostikerin in unbegründetem Vertrauen einfach draufloslebt: Warum sollte sie dann dem Katholiken vorhalten, dass dessen Vertrauen in das religiöse Sprachspiel (und also sein Vertrauen in Gott) nicht gut begründet sei?³⁶ Dass der Gläubige intellektuell ins Stolpern gerät, bloß weil er auch noch unbegründetermaßen des religiösen Vertrauens fähig ist, dieser Vorwurf der Agnostikerin an den Katholiken ist selbst ein Beispiel für intellektuelle Stolperei.³⁷ Denn die Agnostikerin fordert damit ja vom Katholiken, dass er sein Tun so rechtfertigen soll, wie's die Agnostikerin hinsichtlich ihres eigenen Tuns nicht leisten kann. Sie

³⁶ An dieser Stelle legt sich eine – zumindest für mich: – ungewohnte Paraphrase des Glaubens an Gott nahe. Der Satz "Ich glaube an Gott", heißt dann nicht: "Ich meine, dass es Gott gibt", und auch nicht: "Ich bin mir gewiss, dass es Gott gibt", sondern: "Ich vertraue auf Gott" oder sogar: "Es gibt etwas, dem ich restlos vertraue". – Das englische Wort "faith" scheint diesen Aspekt des religiösen Glaubens besonders treffend einzufangen (so auch Wittgenstein [LoRB]:57). Anhand der hier vorgeschlagenen Paraphrase lässt sich vielleicht verstehen, wie Putnam und Wittgenstein dazu kommen konnten, dass die Atheistin mit ihrem Satz "Gott existiert nicht" überhaupt nicht in Widerspruch zum religiösen Glauben an Gott geraten muss (Putnam [RP]:143). Wer sagt: "Ich vertraue auf Gott", dem widerspricht man nicht inhaltlich, wenn man erwidert: "Ich nicht".

³⁷ Wenn die von mir starkgemachte Analogie zwischen religiösem Sprachspiel einerseits und Deskription, Moral und Freundschaft andererseits wirklich trägt, ergibt sich folgende Konsequenz: Auch der Gläubige kann – wegen seiner menschlichen Natur – nicht umhin, von Zeit zu Zeit ins Zweifeln zu geraten. (Ich vermute: Wenn die Gläubigen dies nur offen zugäben, könnte sich manche Agnostikerin leichter mit Religion anfreunden). Die richtige religiöse Antwort auf diese Zweifel besteht dann wieder nicht in einer metaphysischen Grundlegung diesmal der Religion. Und weil uns die Religiosität ebensowenig auf einen religiösen Realismus verpflichtet wie die deskriptive Wissenschaft auf einen metaphysischen Realismus oder die Moral auf einen moralischen Realismus, gehen die altbekannten Einwände gegen die religiöse Metaphysik ganz an der Sache vorbei. Es geht nicht um Gottes *Existenz* im emphatischen Sinne von "Existenz". (Oder doch? Siehe O.M. [GFU]).

misst mit zweierlei Maß. Wäre sie intellektuell ehrlich und wollte sie gleichwohl ihre Kritik am Tun des Katholiken aufrechterhalten, so müsste sie billigerweise ihr eigenes Tun ganz einstellen: sich von ihren Freunden und vom Geliebten isolieren, dem moralischen Relativismus verfallen, und schließlich dem cartesischen Skeptizismus. Sie wäre unfähig zu handeln, müsste sich für immer ins Studierzimmer verkriechen und wäre wohl am besten beraten, zwischen ihren Büchern Suizid zu begehen. Es gibt keine Argumente gegen sofortigen Freitod. Und trotzdem finden wir alle, dass es besser wäre, vertrauensvoll weiterzuleben. Oder?

Kurzum, mit ihrer Kritik an der intellektuellen Berechtigung dessen, was der Katholik praktiziert, ist die Agnostikerin in eine Sackgasse geraten. Damit wäre zwar meine erste These begründet.³⁸ Doch bleibt es der Agnostikerin so weit unbenommen, selber – ohne Kritik an der intellektuellen Qualität der katholischen Praxis – in ihrem Agnostizismus auszuharren. Gibt es Gründe dafür, dass sie stattdessen versuchen sollte, religiös zu werden? Dass es solche Gründe gibt, folgt aus meiner zweiten These, an deren Diskussion ich mich zum Abschluss wagen möchte. Sie lautet:

Es spricht (auch in unserer modernen Zeit) einiges dafür, religiös zu sein.

³⁸ Freddy Esser hat mit empfohlen, zur Verdeutlichung meines Arguments noch einmal auf die im 6. Abschnitt erwähnte Asymmetrie einzugehen: Wir können ohne antiskeptisches Vertrauen in die Existenz der Außenwelt nicht leben, wohl aber ohne religiöses Vertrauen auf Gott. Zerstört diese Asymmetrie mein Argument, das ja an die Parallele zwischen dem deskriptiven (bzw. dem moralischen oder dem freundschaftlichen) Sprachspiel einerseits und dem religiösen Sprachspiel andererseits appelliert? – Nein, denn an dieser Stelle habe ich es nur auf die Begründung meiner ersten These abgesehen, der zufolge es intellektuell tadellos sein kann, religiös zu sein. (Die Notwendigkeit des religiösen Vertrauens für unser Leben steht hier ausdrücklich nicht zur Debatte). Und für meine erste These genügt folgende *Symmetrie* zwischen (z.B.) dem deskriptiven und dem religiösen Sprachspiel; beide funktionieren, und sie basieren auf einem Vertrauen, das philosophisch nicht gerechtfertigt werden kann und auch nicht muss. Überspitzt formuliert, funktioniert mein Argument so: Wenn es intellektuell nicht erlaubt wäre, ohne philosophische Absicherung Gott zu vertrauen, dann wäre es auch nicht intellektuell erlaubt, ohne philosophische Absicherung auf die Außenwelt, die Moral und unsere Freunde zu vertrauen. Die letztgenannten drei Arten von Vertrauen aber haben wir, und sie sind nötig zum Leben. Also muss es intellektuell erlaubt sein, auf Gott zu vertrauen.

Dies impliziert, dass es gute Gründe für den Religiösen gibt, religiös zu *bleiben*, ebenso wie gute Gründe für die Agnostikerin, es zu *werden*. Da nicht so sicher ist, dass man immer glauben kann, was man glauben will, ergibt sich hieraus, dass die Agnostikerin zumindest religiös zu werden *versuchen* sollte. Mit dieser letztgenannten Konsequenz der zweiten These möchte ich mich zum Abschluss ausschließlich beschäftigen, weil sie für die meisten von uns (Agnostiker) am interessantesten ist.

12. Warum religiös werden?

Nachdem das Haupthindernis gegen den Versuch, religiös zu werden, aus dem Weg geräumt ist und also die zu kurierende Agnostikerin nicht länger um ihr intellektuelles Gewissen bangen muss, können wir gelassen die restlichen Vor- und Nachteile des religiösen Lebens ins Auge fassen. Zuerst zu den Nachteilen. Die von den Antiklerikalen (einschließlich meines früheren Selbst) wieder und wieder heruntergebeteten Schäden der Religiosität will ich nicht einzeln erörtern. Ich begnüge mich mit dem Hinweis, dass die fraglichen Nachteile entweder bloß *scheinbare* Nachteile sind (wie im Fall der Kirchensteuer – Geld allein macht nicht glücklich, auch nicht selig) oder dass es keine Nachteile sind, die mit Religiosität notwendig einhergehen müssen. Verlust des kritischen Denkens etwa, Autoritätshörigkeit usw. mögen bei einigen religiösen Menschen vorkommen; doch sind dies eher Zeichen falschverstandener Religiosität als Fehler im religiösen Leben selbst. Dass es sich dabei um *notwendig* mit der Religiosität verbundene Nachteile handelt, lässt sich leicht widerlegen. Es gibt genug religiöse Personen, denen keiner von uns unterstellen wird, sie wären gegenüber Autoritäten hörig oder vermöchten nicht kritisch zu denken: unter den Philosophen beispielsweise Michael Dummett, Peter Geach, Saul Kripke und Hilary Putnam.

Wenden wir uns nun den positiven Seiten des religiösen Lebens zu. Da ich nicht religiös bin, kann ich über seine Vorteile nur von außen sprechen:

- (i) Trost im Fall von Katastrophen.
- (ii) Eine gelassene Haltung gegenüber dem eigenen Tod, insbesondere:
- (iii) Die Fähigkeit, friedlich loszulassen, wenn es *genung* gewesen ist, statt sich krampfhaft an jeden medizinischen Strohalm klammern zu müssen.
- (iv) Das tröstliche Gefühl, in der Welt aufgehoben zu sein (und gut darin aufgehoben zu sein) – im Kontrast zu jenem Verlorenheitsgefühl, das die ehrliche Agnostikerin angesichts der Sinnlosigkeit des expandierenden Universums so leicht überfällt.
- (v) Eine optimistische Welt- und Lebensbejahung, die alles umfasst, einschließlich eines positiven Menschenbildes.

Diese Liste ist weder vollständig, noch erhebt sie den Anspruch, jedem Gläubigen gerecht zu werden; sie soll lediglich eine Richtung andeuten.³⁹ Hätten wir die Wahl, uns für oder gegen derartige Vorteile zu entscheiden, die mit dem religiösen Leben einhergehen, dann wäre es einigermaßen irrational, gegen sie zu optieren und Agnostiker bleiben zu wollen, nicht wahr? – Aber wir haben diese Wahl nicht.⁴⁰ Wofür wir uns nur entscheiden können, ist: der *Versuch*, religiös zu werden. Es wäre irrational, den Versuch zu unterlassen. Ob sich das nötige Gottvertrauen im Verlauf eines solchen Versuchs dann auch einstellt, kann man nicht voraussagen; von Argumenten kann es jedenfalls nicht erzwungen werden.

³⁹ Eine erhellende Bestandsaufnahme der Vielfalt an Begleiterscheinungen von Religiosität gibt William James in seinen Gifford-Vorlesungen (James [REi]).

⁴⁰ Wittgenstein und Putnam geben sich eher pessimistisch hinsichtlich der Wahlmöglichkeit zwischen Lebensformen (Putnam [RP]:171). William James' Optimismus liegt mir da näher; der ganze Aufsatz James [WtB] ist ein mitreißendes Plädoyer für die Möglichkeit, religiös zu werden. Mehr zum Voluntarismus in O.M. [GFU], siebter Abschnitt.

13. Musikalische Bekehrung

Mit einem Vergleich möchte ich verdeutlichen, wie ein schrittweises Damaskus-Erlebnis in unserer Zeit (mit ihrem Mangel an glaubhaften Wundern) aussehen könnte. Stellen wir uns eine Musikliebhaberin vor, die gerne klassische Musik aus der Klassik hört, von Haydn bis Beethoven oder so. Sie ist davon überzeugt, dass es eine gute Sache wäre, sich mit der geistlichen Chormusik des 16. Jahrhunderts anzufreunden, mit der sie im Moment noch nicht viel anfangen kann. Die Gründe für ihre Überzeugung sind rationaler Natur: Sie weiß beispielsweise, dass der Kennerin der Werke von Tallis und Orlando di Lasso eine bestimmte Sorte musikalischer Genüsse offenstehen, die sich durch Beethoven-Symphonien nicht erzielen lassen. Zudem sieht die Musikliebhaberin ganz allgemein einen hohen Wert darin, sich in möglichst vielen Epochen der Kunstmusik zuhause zu fühlen. So entscheidet sie sich für den Versuch, sich den Zugang zu besagter Musik zu eröffnen. (An einer ähnlichen Stelle stünde die Agnostikerin, wäre sie von meinen Argumenten überzeugt worden). Die Entscheidung für diesen Versuch ist rational; ob er ausgeht wie gehofft, ist dagegen offen. Sein Erfolg kann nicht auch noch durch Argumente erzwungen werden, sondern – wenn überhaupt – durch gelungenen Umgang mit der fraglichen Musik. So wird die Musikliebhaberin Konzerte besuchen, mit Tallis-Fans reden, sich von ihnen mitreißen lassen, Vorlieben entwickeln, CDs kaufen, den Konzertführer studieren usw. – Aber auch dadurch ist der Erfolg nicht garantiert; möglicherweise bleibt die Musikliebhaberin hinsichtlich der Renaissance-Chormusik für immer eine *amusa*. Man kann ein Pferd zur Wasserstelle führen – zum Trinken zwingen kann man es nicht.

Nun mag es so scheinen, als hätte ich dafür plädiert, aus Gründen der Vielfältigkeit und um gewisser Vorteile willen und zusätzlich zu den sonstigen Freizeitaktivitäten es auch noch mit der Religion zu versuchen: Religion in der Funktion von Judo-Club und Selbsterfahrungsgruppe. Nein; wenige Gläubige würden einen Novizen in ihren Reihen als ihresgleichen akzeptieren, der mit seinem religiösen Trip offen derartige Motive verfolgte. Das religiöse Leben scheint nicht beziehungslos neben den anderen

Aktivitäten einer Person stehen zu können, wenn es wirklich "religiös" genannt zu werden verdient; es muss vielmehr eine zentrale Rolle im Leben des Gläubigen spielen. – Welche Rolle könnte das sein? Möglicherweise hat die Antwort wiederum mit Vertrauen zu tun. Wir haben gesehen, welche zentrale Rolle Vertrauen für so verschiedene menschliche Betätigungsfelder wie wissenschaftliche Beschreibung der Welt, Moral und Freundschaft spielt. Vielleicht ist es die Aufgabe der Religion, für dies Grundvertrauen zu sorgen. Die religiöse Praxis stünde dann nicht irgendwo neben allen anderen menschlichen Betätigungsfeldern sondern: in ihrer Mitte.⁴¹

⁴¹ Dies ist die überarbeitete Fassung eines Vortrags, den ich am 18.12.1994 auf dem *Ersten Göttinger Philosophischen Kolloquium* (Thema: Putnams Buch *Renewing Philosophy*) vorgestellt habe. Ich danke Walter Bonhoeffer, Sabine Janning, Natascha Pflaumbaum und Sabine Stelter für wunderbare Vorabgespräche über Religion; den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des Kolloquiums für scharfe und scharfsinnige Kritik; dem Gast des Kolloquiums, Hilary Putnam, danke ich für heitere Aufmerksamkeit und manche Ermunterung. Ohne an den Argumenten (die ich nun nach zwanzig Jahren nicht mehr allesamt für richtig halte) etwas zu ändern, habe ich den Sprachstil des Vortrags an meinen augenblicklichen Geschmack angepasst.

Literatur

- Betz, Gregor / Koppelberg, Dirk / Löwenstein, David / Wehofsits, Anna (eds):
Weiterdenken. Über Philosophie, Wissenschaft und Religion. (Berlin: De Gruyter, 2015).
- Döring, Sabine A. / Mayer, Verena (eds) [MG]: *Die Moralität der Gefühle.* (Berlin: Akademie Verlag, 2002).
- Dummett, Michael [RC]: "A remarkable consensus". *New Blackfriars* (October, 1987): 424-431.
- Dummett, Michael [UP]: "Unsafe premises. A reply to Nicholas Lash". *New Blackfriars* (November or December, 1987): 558-566.
- Grajner, Martin / Rami, Adolf (eds) [WBE]: *Wahrheit, Bedeutung, Existenz.* (Frankfurt am Main: Ontos, 2010).
- James, William [EoFM]: *Essays on faith and morals.* (New York: Longmans, 1949).
- James, William [REiI]: *Die religiöse Erfahrung in ihrer Mannigfaltigkeit. Materialien und Studien zu einer Psychologie und Pathologie des religiösen Lebens.* (Übers. Georg Wobbermin, Leipzig: Hinrichs'sche Buchhandlung, 1907). [Originaltitel: *The varieties of religious experience: A study in human nature. Gifford lectures delivered at Edinburgh University*].
- James, William [WtB]: "The will to believe". In: James [EoFM]:32-62. [Zuerst publiziert in *New World*, June, 1896].
- Knowles, Jonathan / Myskja, Bjørn / Carson, Siri G. (eds) [KHNH]: *Kant – here, now, and how. Essays on space, time, and ethics.* (Paderborn: Mentis, 2011).
- Kripke, Saul [NN]: *Naming and necessity.* (2nd ed., Cambridge / Mass.: Harvard UP, 1980).
- Müller, Olaf [DQDT]: "Does the Quine/Duhem thesis prevent us from defining analyticity? On fallacy in Quine". *Erkenntnis* 48 No.1 (January 1998), pp. 81-99. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-10066558>].
- Müller, Olaf [FF]: Forunderlige forvandlinger. Meditasjoner i lys av et Oscar Wilde-tema". *Parabel. Tidsskrift for filosofi og vitenskapsteori.* Vol. III, No. 1 (1999), pp. 87-117. [Übersetzung ins Norwegische von Truls Wyller; Titel des deutschen Originals: "Wundersame Verwandlungen. Meditation in Richtung auf ein Thema von Oscar Wilde". Deutsch im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100204688>; norwegisch unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100206973>].
- Müller, Olaf [FH]: "Fühlen oder Hinsehen? Ein Plädoyer für moralische Beobachtungssätze". In Döring et al (eds) [MG]:175-196. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100204583>].
- Müller, Olaf [GFU]: "Gott, Freiheit und Unsterblichkeit. Drei Postulate der Unvernunft?" In Grajner et al (eds) [WBE]:279-315. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100196799>].

- Müller, Olaf [HP]: "Hasserfüllte Pazifisten. Eine verstörende Nestbeschmutzung". In Knowles et al (eds) [KHNH]:273-296. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100204594>].
- Müller, Olaf [HPAv]: *Hilary Putnam und der Abschied vom Skeptizismus oder Warum die Welt keine Computersimulation sein kann. Wirklichkeit ohne Illusionen. Band 1.* (Paderborn: Mentis, 2003).
- Müller, Olaf [J]: "Jenseits. Eine metaphysische Provokation für Naturalisten". In Sukopp et al (eds) [N]:137-154. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100192331>].
- Müller, Olaf [MBAA]: *Moralische Beobachtung und andere Arten ethischer Erkenntnis. Plädoyer für Respekt vor der Moral.* (Paderborn: Mentis, 2008).
- Müller, Olaf [MH]: "Misstrauen oder Hoffnung? Protestnote gegen eine pessimistische Regel von Ernst Tugendhat". *Zeitschrift für philosophische Forschung* 63 No 1 (2009), pp. 5-32. [Im Netz unter <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:11-100205338>].
- Müller, Olaf [MSS]: *Metaphysik und semantische Stabilität oder Was es heisst, nach höheren Wirklichkeiten zu fragen. Wirklichkeit ohne Illusionen, Band 2.* (Paderborn: Mentis, 2003).
- Müller, Olaf [SA]: *Synonymie und Analytizität. Zwei sinnvolle Begriffe. Eine Auseinandersetzung mit W.V.O. Quines Bedeutungskepsis.* (Paderborn: Schöningh, 1998).
- Müller, Olaf [UR]: "Unbemerkte Religiosität. Philosophisch auf der Suche nach Gott". In Betz et al (eds) [W]:277-303. [Demnächst im Netz].
- Putnam, Hilary [MFoR]: *The many faces of realism. The Paul Carus lectures.* (La Salle: Open Court, 1987).
- Putnam, Hilary [MLR]: *Mind, language and reality. Philosophical papers, volume 2.* (Cambridge: Cambridge UP, 1975).
- Putnam, Hilary [MoM]: "The meaning of meaning". In Putnam [MLR]:215-271.
- Putnam, Hilary [RP]: *Renewing philosophy.* (Cambridge / Mass.: Harvard UP, 1992).
- Putnam, Hilary [RTH]: *Reason, truth and history.* (Cambridge: Cambridge UP, 1981).
- Sukopp, Thomas / Vollmer, Gerhard (eds) [N]: *Naturalismus: Positionen, Perspektiven, Probleme.* (Tübingen: Mohr Siebeck, 2007).
- Wittgenstein [üG]: *Über Gewissheit.* In Wittgenstein [W]/8:113-257. (Ed. G.E.M. Anscombe / G.H. von Wright).
- Wittgenstein, Ludwig [LCoA]: *Lectures and conversations on aesthetics, psychology and religious belief. Compiled from notes taken by Yorick Smythies, Rush Rhees and James Taylor.* (Cyril Barrett, ed., Oxford: Basil Blackwell, 1966).
- Wittgenstein, Ludwig [LoRB]: "Lectures on religious belief". In Wittgenstein [LCoA]:53-72.
- Wittgenstein, Ludwig [W]/8: *Werkausgabe Band 8.* (Frankfurt / Main: Suhrkamp, 1984).