

Gerhardt | Glauben und Wissen

[Was bedeutet das alles?]

Volker Gerhardt

Glauben und Wissen

Ein notwendiger Zusammenhang

Reclam

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK Nr. 19405

Alle Rechte vorbehalten

© 2016 Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

Gestaltung: Cornelia Feyll, Friedrich Forssman

Gesamtherstellung: Reclam, Ditzingen. Printed in Germany 2016

RECLAM, UNIVERSAL-BIBLIOTHEK und

RECLAMS UNIVERSAL-BIBLIOTHEK sind eingetragene Marken
der Philipp Reclam jun. GmbH & Co. KG, Stuttgart

ISBN 978-3-15-019405-8

Auch als E-Book erhältlich

www.reclam.de



Inhalt

Vorbemerkung 7

1 Der Anspruch auf epistemische Einheit 9

2 Konflikte zwischen Glauben und Wissen 17

3 Einheit im Ursprung von Wissen und Glauben 27

4 Wissen kommt nicht ohne Glauben aus 37

5 Vier Formen des Glaubens im Wissen 50

6 Religiöser Glauben im Licht des Wissens 60

7 Gemeinsame Verantwortung vor der Welt 76

Vorbemerkung

Eine Abhandlung über Glauben und Wissen vorzulegen, ohne vorab in Erinnerung zu rufen, was bedeutende Denker zum Teil bereits unter demselben Titel zum Thema veröffentlicht haben, scheint dem Geist der Schule so sehr zu widersprechen, dass mancher geschichtskundige Leser den Text vermutlich erst gar nicht zur Hand nehmen möchte. Sucht er eine Erinnerung an die Theoretiker der Vereinbarkeit von Vernunft und Glauben, an Augustinus, Anselm, Averroes, Thomas, Meister Eckhart, Erasmus, Melanchthon oder Montaigne, tut er gut daran, das Büchlein gleich wieder beiseite zu legen. Auch nur den Neueren, wie Fichte, Schleiermacher oder Hegel, die gebührende Aufmerksamkeit zu schenken hätte von dem direkten Zugang abgelenkt, den ich zum Glaubensproblem der Gegenwart in der Sprache der Gegenwart suche. So musste ich auch auf eine Würdigung der dem 21. Jahrhundert näher stehenden religionsphilosophischen Anreger wie Peirce, James, Royce oder Jaspers verzichten. Nur der Aufklärer Immanuel Kant, dem ich in epistemischer, ethischer und theologischer Hinsicht besonders verpflichtet bin, wird gelegentlich erwähnt. Bei ihm ist mir mehr als bei allen anderen bewusst, was ich unerwähnt lassen muss.

Zur Rechtfertigung kann ich nur vorbringen, dass der gesuchte Zugang die globale Verdichtung der religiösen Konflikte als neuen Tatbestand anerkennt. Mit ihm haben sich die ohnehin nicht geringen weltpolitischen Spannungen vervielfältigt. Um unter dem durch Terror und Krieg verschärften Druck gleichwohl auch in religiösen Fragen gesprächsfähig zu sein, ist es vordringlich, über die Begrifflichkeit der religiösen Sprache aufzuklären. Man hat kenntlich zu machen, wie eng sie mit der allein durch die Technik von Tag zu Tag bedeutsamer werden den Lebensmacht der Wissenschaft zusammenhängt und so

mit der Alltagserfahrung auch in der globalen Zivilisation verbunden bleibt.

Die vorliegende Untersuchung kann dies nur an einem Beispiel zeigen, das aber ausreicht, um die Unverzichtbarkeit des Glaubens gerade auch unter den Bedingungen des Wissens kenntlich zu machen.

1 Der Anspruch auf epistemische Einheit

Das größte Problem, mit dem es der Glauben in der Moderne zu tun hat, besteht darin, dass er als historischer Vorläufer des Wissens angesehen wird. Die vorherrschende Meinung ist, der Glauben werde nicht mehr benötigt, sobald genügend wissenschaftlich geprüftes Wissen zur Verfügung steht.

So halten es viele nur für eine Frage der Zeit, bis Wissenschaft und Aufklärung so weit fortgeschritten sind, dass endlich auch jene, die heute immer noch an ihrem Glauben hängen, von der Rückständigkeit ihrer Einstellung überzeugt sein werden. Einige dieser vorzüglich soziologisch denkenden Aufklärer sind dabei so großzügig, den Gläubigen zuzugestehen, ihren Glauben zur didaktischen Versicherung moralischer Überzeugungen nutzen zu können. Und solange das noch nötig ist, können sich sogar überzeugte »Säkularisten« zu »Postsäkularisten« erklären, die mit verständnisvollem Wohlwollen auf alle blicken, die noch nicht so weit sind wie sie. Sie reden verständnisvoll über den Glauben, meinen aber, ihn selbst nicht nötig zu haben.

Die Überheblichkeit, mit der seit etwa dreihundert Jahren in Westeuropa über den religiösen Glauben geurteilt wird, so als könne das Wissen jemals in der Lage sein, die Lebensführung des Menschen zu übernehmen, kann als Reaktion auf den Unverstand angesehen werden, mit dem die institutionellen Machthaber des Glaubens ihrerseits über das wissenschaftliche Wissen geurteilt haben.

Die Abwehr des Glaubens, für die sich in den letzten Jahren vornehmlich Naturwissenschaftler starkgemacht haben, lässt sich somit gut verstehen. Ein Glauben, der sich gegen neues Wissen sperrt, zieht den Verdacht auf sich, in prinzipieller Opposition zum Wissen zu stehen. Nimmt man hinzu, was alles historisch im Namen des Glaubens verübt worden ist, wie vie-

le Kriege in seinem Namen geführt worden sind und welche ungeheuren Menschenopfer die Religionen gefordert haben, ist es nur zu verständlich, in ihm den geborenen Widersacher des Wissens namhaft zu machen.

Und dennoch wird dem Glauben mit dieser Diagnose Unrecht getan. Er ist eine in allen Kulturen verbreitete, vermutlich jedes Individuum leitende, sich tatsächlich nur im menschlichen Verhalten äußernde und durchaus voraussetzungsvolle Leistung. Daran ändert nichts, dass man ihn auch als »Gnade« oder »Geschenk« ansehen darf; selbst Martin Luther betont, dass man ihn »üben« müsse. Denn Glauben setzt Wissen voraus. Also kann er nicht der vorgegebene Gegenspieler des Wissens sein, wie manche durchaus angesehene Wissenschaftler und nicht wenige Gläubige meinen.

Wenn wir das Wissen als Voraussetzung des Glaubens bezeichnen, soll das nicht heißen, Wissen könne auch für sich genommen werden und gänzlich unabhängig vom Glauben wirksam sein. Dann nämlich wäre es denkbar, dass Wissen sich selbst genügen und auf den Glauben, mit dem es seit seinem historischen Aufstieg in der menschlichen Zivilisation verbunden ist, verzichten könnte. Tatsächlich aber lässt sich zeigen, dass beide notwendig sind und somit im Kontext menschlicher Lebensführung nicht voneinander zu trennen sind.

Wissen und Glauben wurden in den ersten Jahrhunderten ihres allmählich zunehmenden Gebrauchs vermutlich gar nicht unterschieden. Es würde nicht überraschen, wenn sich eine ausdrückliche Unterscheidung erst mit wachsender Arbeitsteilung zwischen verschiedenen Formen des technischen, militärischen, administrativen, medizinischen und astronomischen Wissens herausgebildet hätte.

Die Arbeitsteilung dürfte mit der Dichte der Besiedlung, mit wachsendem Können und der Zunahme des grenzüberschreitenden Handels an Bedeutung zugenommen haben. De-

finitiven Einfluss hatte die fortschreitende Individualisierung in den Kulturen an den östlichen Küsten des Mittelmeers. Das ist ein bis weit ins dritte Jahrtausend v. Chr. zurückreichender Prozess, dessen Etappen sich im Gilgamesch-Epos, in den kunstvollen altägyptischen Klageliedern um 2000 v. Chr. und in den hochindividualisierten Gesängen des Königs Salomons verfolgen lassen. In Homers *Odyssee*, in den Tragödien des Sophokles und in den Dialogen Platons erscheint die Individualität bereits den Charakter des Subjektiven anzunehmen. Im *Euthyphron* und in der *Apologie* versteht sich Sokrates auf eine prägnante Unterscheidung zwischen Wissen (*epistēmē*) und Glauben (*pistis*). Doch erst die Verkündigung der christlichen Botschaft erfolgt bewusst und nachdrücklich in der Sprache des Glaubens.

Im klassischen Griechenland kommt es auch zu einer institutionellen Differenzierung zwischen den Einrichtungen der Bildung im Geist der entstehenden Wissenschaften und der Hingabe an die darstellenden Künste. Die Verselbstständigung politischer Instanzen nach dem Ende der Königsherrschaft in Athen (680 v. Chr.) sowie im nachfolgenden Aufbau einer demokratischen Ordnung im Lauf des sechsten vorchristlichen Jahrhunderts spielt ebenfalls eine Rolle: In jener Zeit werden den Tempeldienern politische Beschränkungen auferlegt, die ihren Beitrag zum gesellschaftlichen Leben auf enger gefasste kultische Leistungen begrenzen. In der Folge erhält die Tugend der Frömmigkeit ihr spezielles Gewicht; ihren Platz hat sie nicht *über*, sondern lediglich *neben* den anderen Tugenden. Gerechtigkeit, Besonnenheit und Weisheit treten in den Vordergrund philosophischer Aufmerksamkeit.

Die geschichtliche Ausdifferenzierung der Anwendungsfelder von Wissen und Glauben muss Thema einer speziellen Untersuchung bleiben. Sie stellt insbesondere für den Ursprungsbereich der großen Religionen im Vorderen Orient

eine nicht geringe sprachliche und kulturhistorische Herausforderung dar. Uns muss es genügen, den auf Erkenntnis beruhenden, epistemischen Zusammenhang zwischen Glauben und Wissen zu exponieren, ohne dessen praktische Bedeutung aus dem Auge zu verlieren. Diese Bedeutung wiederum ist sowohl gesellschaftlich wie auch individuell, wobei der Glauben seine besondere Stellung dadurch erhält, dass er den Menschen existenziell verpflichtet. Hinzu kommt, dass der Glauben nicht erst dort benötigt wird, wo das Wissen an sein Ende kommt; er wird schon in Anspruch genommen, wenn der Mensch glaubt, sich auf sein – ja stets unabgeschlossenes und selten vollkommen gesichertes – Wissen verlassen zu können. Unter den Bedingungen des praktischen Lebensvollzugs fordern sich Wissen und Glauben wechselseitig heraus.

Die Angewiesenheit des Wissens auf den Glauben hat einen geschichtsphilosophischen Rang, der seinerseits von politischer Bedeutung ist. Beide haben damit zu tun, dass Wissen nicht allein als die geistige Macht gelten kann, die über Gegenwart und Zukunft des Menschen bestimmt. Selbst in der größten Begeisterung für das Wissen kann man nicht übersehen, dass es eine Reihe vorgelagerter Faktoren und Motive gibt, ohne die kein Wissen auskommt. Man muss etwas vom Wissen erwarten oder erhoffen, wenn man sich seiner Leitung anvertraut. Und man benötigt sowohl Disziplin wie auch Energie, wenn man Wissen erwerben, erst recht wenn man selbstbewusst mit ihm umgehen können möchte. Nicht erst die Vernunft, sondern bereits das Wissen hat ein Interesse nötig, um erworben zu werden und um es tätig anzuwenden. Doch selbst wenn es nur das Wissen gäbe, könnte niemand behaupten, der Gang der Welt sei dann allein mit einsichtigen und zwanglosen Mitteln zu bewältigen. Ja, man könnte noch nicht einmal sagen, was eine Einsicht bedeutsam macht und was wir eigentlich am friedlichen Umgang miteinander schätzen.

Selbst wenn man, wie es die Logik des verständigen menschlichen Handelns ohnehin gebietet, die Hoffnung auf Vernunft nicht preisgibt, wird man weder die Hoffnung noch die Vernunft auf bloßes Wissen gründen können. Das Vertrauen in ihre Kräfte geht augenblicklich in einen Glauben an die mögliche Verbindung von menschlichem Willen und natürlicher oder gesellschaftlicher Umwelt über, in der er etwas erreichen können soll.

Dem bereits hier wirksamen *epistemischen* Glauben kommt nur dann eine auch anderen Menschen zumutbare Bedeutung zu, wenn er vom zunächst *kulturellen* und schließlich *humanitären* Glauben an positive Auswirkungen auf andere getragen wird. Beide können individuell nur in Form eines *moralischen* Glaubens verbindlich werden. Und nimmt sich auch nur eine dieser Formen so ernst, dass sie sich mit der Erwartung universeller und existentieller Folgen verbindet, geht sie in einen *religiösen* Glauben über.

Wissen und Glauben gehören somit notwendig zusammen. Sie bedingen sich gegenseitig und haben beide, auch wenn das vielen Vertretern des Glaubens so wenig gefällt wie manchen Anwälten der Wissenschaft, ihren unverzichtbaren Anteil an der Vernunft. Diese nicht erst in der Vernunft, sondern bereits in der Selbstgewissheit des Wissens hervortretende Einheit von Glauben und Wissen ist Gegenstand der vorliegenden Untersuchung.

Die Überlegungen setzen mit einer exemplarischen Veranschaulichung des bis in die Gegenwart reichenden Konfliktpotenzials zwischen Wissen und Glauben ein. Sie demonstrieren dann im historischen Rückblick auf die Sprache der biblischen Überlieferung, wie wenig Anlass es gibt, hier von einem Gegensatz zu sprechen. Darauf folgt in drei wechselseitig aufeinander bezogenen Überlegungen die den Hauptteil ausmachende systematische Erwägung. Sie bietet kein leichtes Brot, ist

aber um Verständlichkeit bemüht. Vorab bedarf nur die vermutlich befremdlich wirkende Rede von der »epistemischen Einheit« von Glauben und Wissen der Erläuterung:

Das Adjektiv »epistemisch« nimmt den griechischen Ausdruck für »Wissen« (*epistēmē*) auf und vertraut darauf, dass die pragmatische Dimension des Wissens gegenwärtig bleibt. Darin sind für die Griechen verlässliches Erkennen, treffender Gebrauch und angemessenes Urteil verbunden. Im epistemischen Wissen ist zwar der Begriff das Bestimmende, aber nur in der korrigierenden Präsenz von Empfindung, Anschauung und Gefühl. Die epistemische Einheit ist somit darauf angelegt, nicht bloß allgemein Verständliches so aufzunehmen, dass es öffentlich wirksam werden kann. Sie beruht keineswegs allein auf Begriffen, die sich in wechselseitiger Kommunikation überprüfen und in der Rekonstruktion durch die äußeren Sinne versichern lassen. Vielmehr geht in sie auch das mit ein, was sich im affektiven Selbstverständnis der Wissenden mitteilen und vergegenwärtigen lässt. Die epistemische Einheit von Wissen und Glauben ist also auch auf Leidenschaften und Gefühle gegründet, ohne die wir nicht selbstbewusst mit dem Wissen umgehen, es nicht im Vertrauen auf seine Richtigkeit mitteilen und nicht in Erwartung einer gewünschten Wirkung anwenden könnten.

Das Wissen ist somit schon in seinem alltäglichen Gebrauch auf mehr angewiesen, als sein intellektueller Gehalt von sich aus erwarten lässt. Und der Glauben, wie immer wir ihn verstehen, hat keinen Bezug zur Welt, wenn er nicht auf etwas beruht, das sich nach Art eines Wissens aufnehmen und ergänzen sowie korrigieren und kommunizieren lässt. Das heißt nicht, dass man schon durch den Glauben zu Begriffen von sich, von der Welt oder von Gott gelangt, wohl aber, dass man sich in bereits vorgegebenen, mehr oder weniger prägnanten Begriffen von Selbst und Welt bewegt, ehe man sich im Glau-

ben an ein Göttliches umso klarer und entschiedener selbst bestimmen kann.

In dieser Selbstbestimmung kann schließlich das Göttliche auch als Gott begriffen werden. Und in Bezug auf ihn kann alles, was immer einen Menschen angeht, eine Bedeutung erlangen, die allgemein aufs Ganze gerichtet und von einem Gefühl wie der Hoffnung, dem Vertrauen oder der Liebe getragen ist. Doch ohne Wissen von der Welt, ohne Bewusstsein von der personalen Gegenwart des Selbst bliebe das alles ohne Belang.

Mit der Anerkennung des Wissens kann also auch dem Glauben zu einem Bewusstsein verholfen werden, das zumindest in einem vollkommen sicher macht: in der Einsicht, dass wir in aller Wertschätzung des Wissens nichts dringlicher brauchen als einen Glauben, der im Wissen von der Welt und von der eigenen Gegenwart alles, was immer war, ist und sein kann, umfasst. Dies ist dann ein Glauben, der selbst in größter Verzweiflung nicht davon loskommt, an ein Wissen von der Welt, von der Zeit und der eigenen Existenz geknüpft zu sein.

Das Wissen bleibt somit die letzte verlässliche Brücke zur Welt, aus der ein Selbst nur im Glauben erlöst werden kann. Die Verbindung zwischen dem Ich und seinem Glauben steht unter den Bedingungen des Bewusstseins, dessen letzter Rest, soviel wir wissen, auf etwas beruht, das selbst noch ein sich entgleitendes Ich mit etwas verbindet, das es selbst nicht ist.

Diese Verbindung ist, solange sie besteht, eine des Wissens. Sie wird erst im Verlöschen des Bewusstseins unterbrochen und endet mit dem Tod. Der Tod lässt sich durch kein Wissen überbrücken. Wohl aber kann der Glauben mit seiner sinnlichen Vorstellungskraft über ihn hinwegzugehen suchen und dabei von der Zuversicht getragen sein, dass es eine über den Tod hinausgehende »Erlösung« gibt.

Wer das Leben erfahren hat, dem fällt es nicht schwer, den Tod selbst als »Erlösung« zu sehen. Wer aber bedenkt, wie sehr

alles bewusste Leben, insonderheit das einer Person, über das eigene Dasein hinauszugehen sucht, der wird die Vorstellung der Unsterblichkeit nicht unverständlich finden. Sie kann zu einem Verhalten motivieren, das sich als wahrhaft universell versteht; sie kann Leistungen stimulieren, mit denen jemand über sich hinauswirken möchte, und vermag schließlich auch für die Hinterbliebenen tröstlich zu sein.

2 Konflikte zwischen Glauben und Wissen

Die Kritik an der Religion und den Kirchen füllt Bibliotheken und gibt den Medien bis heute tagtäglich hinreichend Anlass zu neuen Beschwerden. Deshalb genügt eine Erinnerung an die Verwerfungen, die es immer wieder zwischen Glauben und Wissen gegeben hat. Damit soll kenntlich werden, dass es keine Naivität ist, wenn im Folgenden die These vertreten wird, Glauben und Wissen seien nicht nur miteinander vereinbar, sondern aufeinander angewiesen.

Die mit den Namen von Kopernikus, Giordano Bruno, Galileo Galilei, Spinoza, Christian Wolff, Rousseau, Kant, Fichte, Charles Darwin und vielen anderen verbundenen Konfliktfälle der neuzeitlichen Wissenschaft, in denen sich die Vertreter des Glaubens so oder so ins Unrecht gesetzt haben, sind hinreichend bekannt. Die Liste der von Angehörigen aller Konfessionen verfolgten Denker, Forscher und Schriftsteller kann man getrost als endlos bezeichnen. Sie weist vom 19. Jahrhundert an in Westeuropa zwar zunehmend weniger Namen auf, ist aber, wie wir wissen, im Weltmaßstab noch lange nicht abgeschlossen.

Ein ins Zentrum von Wissen und Glauben zielender Fall, der hier an *erster* Stelle stehen soll, ist erst im 20. Jahrhundert bei der Aufarbeitung der Akten des Prozesses gegen Meister Eckhart ans Licht gekommen. Das 1326 mit einem Schuldspruch endende Inquisitionsverfahren in Köln und die durch den Tod des Philosophen 1328 nicht mehr entschiedene Berufung in Avignon standen offenbar auch unter dem Eindruck des Verdachts, es gebe eine Verbindung zur spirituellen Bewegung der *Freien Geister*, den *spiriti libertati*. Vermutlich wurden die geschichtlichen Spuren dieser Bewegung von kirchlichen Behörden so gründlich beseitigt, dass im öffentlichen Bewusstsein der nachfolgenden Jahrhunderte so gut wie keine Erinnerung an sie zurückgeblieben ist. Als sich vierhundert

Jahre später die Aufklärer unter gleichem Namen als *esprits libres*, *free spirits* oder *Freigeister* von den Fesseln der Tradition zu befreien suchten, ahnte keiner, dass es schon im später Mittelalter vornehmlich unter dominikanischen Nonnen und Mönchen »freie Geister« gegeben hatte, die von Theologie und Kirche als Bedrohung empfunden worden sind. Nietzsche, der in seinen Werken den »freien Geist« beschwört, wäre begeistert gewesen, hätte allerdings die christliche Inbrunst seiner mittelalterlichen Vorläufer verwerfen müssen.

Die so gelehrten wie frommen Christen verbanden sich unter Berufung auf ein großes Wort des Apostels Paulus, in dem es heißt: »Der Herr ist der Geist; wo aber der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit« (2. Kor 3,17). Ihr Interesse war es, in ihrer eigenen Freiheit dem »Geist des Herrn« so nahe wie möglich zu sein. Soweit wir wissen, lag ihnen weder an der Bildung einer Opposition noch an der Gründung einer neuen Kirche. Sie wollten die Praxis des Glaubens vertiefen und die Wahrheit des Evangeliums durch mehr mitmenschliche Hilfe bezeugen. Dabei war ihr Selbstverständnis auch theologisch nicht unerheblich, erkannten sie doch, dass aller »Anfang«, der nach dem ersten Satz des Johannes-Evangeliums in *Geist* oder *Wort* (*logos*) besteht, in der Freiheit eines Gläubigen gegenwärtig zu sein hat.

Von dieser Wahrheit war die zum Beginen-Orden gehörende Margareta Porete erfüllt. In ihrer intellektuell und literarisch anspruchsvollen Schrift über den *Spiegel der einfachen Seelen*¹ gründete sie die Nachfolge Christi ganz auf die menschlichen Fähigkeiten der Liebe (*amour*) und der Vernunft (*raison*). Dass

1 *Le Mirrouer des simples âmes*, vermutlich seit etwa 1295 handschriftlich in Nordfrankreich verbreitet. Zur Geschichte der Autorin und ihrer Schrift siehe: Louise Gnädinger (Hrsg.), *Margareta Porete: Der Spiegel der einfachen Seelen. Wege der Frauenmystik*, Zürich/München 1987.

sie dies in einer unbedingten, nur auf den Glauben an Gott gestützten Weise verstand, wurde ihr als Missachtung der vermittelnden Stellung der Kirche ausgelegt. Da sie nicht bereit war, die beanstandeten Aussagen ihrer Schrift zu widerrufen, wurde sie 1310 in Paris öffentlich verbrannt.

In den gut zehn Jahre lang geführten Auseinandersetzungen um das Buch wird älteres scholastisches Wissen gegen eine besser begründete neue Einsicht ins Feld geführt, ohne Rücksicht darauf, dass hinter dem Neuen nicht nur ein treffendes Urteil über die exemplarisch gelebte Botschaft Jesu, sondern auch ein tieferes Verständnis des individuellen Anspruchs in der Nachfolge Christi steht. Wie das begriffen werden kann, kommt nirgendwo besser zum Ausdruck als in den Predigten Meister Eckharts. Sein durch individuelle Spiritualität vertiefter Glauben findet vor der zur rechtsförmigen Doktrin verhärteten Lehre keine Gnade. Gelebter Glaube steht gegen den zum behaupteten Wissen denaturierten Glauben.

Das *zweite* Beispiel ist anderer Art und reformatorischer Provenienz. Es bringt das beispiellose Unrecht in Erinnerung, das man dem hochbegabten Schweizer Humanisten Sebastian Castellio angetan hat. Unter dem Eindruck, den eine der letzten katholischen Ketzerverbrennungen 1540 in Lyon auf den jungen Gelehrten macht, schließt er sich Calvins Gefolge an. Der Reformator fördert ihn durch die Übertragung herausgehobener Ämter im neuen Schulsystem. Doch Castellio fällt in Ungnade, nachdem er das Verhalten reformierter Pfarrer kritisierte, die ihre Gemeinden in einer von der Pest befallenen Stadt verlassen und sich mit ihren Familien in Sicherheit gebracht hatten. Er wird seiner Ämter enthoben, flieht nach Basel, wo er von Gelegenheitsarbeiten im florierenden Druckereigewerbe lebt und Jahre braucht, um mit seinen Bibelübersetzungen zu neuem Ansehen zu gelangen. 1553 wird er ein zweites Mal Zeuge einer Hinrichtung, nun aber in Genf, wo

ein protestantischer Abweichler unter dem Beifall Calvins öffentlich verbrannt wird.²

Castellio missbilligt die Todesstrafe, weil er meint, der Mensch dürfe dem Gottesgericht nicht vorgreifen. Vor allem aber sieht er in der Verfolgung der Häretiker eine Verletzung des schon von Paulus gelehrtens Gebots der Toleranz. Mit seiner Verteidigung der Toleranz wird er zum führenden Anwalt dieses Grundprinzips im Miteinander der Menschen, vornehmlich in der zu allen Zeiten gebotenen, aber nur selten gewährten Koexistenz der Religionen.

Für die geistesgeschichtliche Großtat seines Traktats über Freiheit und Toleranz wird Castellio von der heutigen Forschung gewürdigt. Doch für Calvin, dessen Prädestinationslehre er im Namen der Freiheit des Einzelnen ebenfalls kritisiert, ist der ehemalige Schützling zum »Werkzeug des Satans« geworden. Der so zur Verfolgung freigegebene Humanist ist erneut genötigt, sich zu verstecken, wird in Basel entdeckt und unter Anklage gestellt. Gegen sie kann er sich Anfang 1563 noch mit einem bewegenden Aufruf für Toleranz und Freiheit verteidigen. Noch ehe das Urteil gesprochen ist, stirbt er in der Haft.

An Calvins Reaktion auf die Einwände Castellios zeigt sich die verhängnisvolle Dogmatisierung eines Glaubens, der erst kurz zuvor aus dem Widerstand gegen den Dogmatismus einer älteren Kirche entstanden ist: Innerhalb weniger Jahre wird aus dem sich befreienden Glauben ein System starrer Behauptungen, das keine ihm gegenüberstehende Instanz eigenständigen Wissens anerkennt. Anders als die römische Kurie zur Zeit der *spiriti libertati* hatte die reformatorische Theologie

2 Zu Leben und Werk von Castellio siehe die Texte und Materialien in: *Das Manifest der Toleranz. Über Ketzler und ob man sie verfolgen soll (De haereticis an sint persequendi, 1554)*, hrsg. von W. F. Stämmler, Essen 2013.

im Renaissance-Humanismus eine korrigierende öffentliche Autorität an ihrer Seite. Und sie konnte noch wissen, dass sie ohne den Humanismus gar nicht hätte entstehen können. Der Glaube benötigt die Anregung und die Herausforderung durch das Wissen seiner Zeit; er ist auf die Förderung durch das aus eigenen Quellen schöpfende Wissen angewiesen, wenn er seine humane Kraft entfalten können soll. Doch diese in der Reformation liegende Chance wurde, wie wir nicht nur durch das Schicksal Castellios wissen, rasch vertan. Man schöpfte neue Kraft aus dem Glauben und suchte seine Verbindung zum Wissen produktiv zu nutzen; doch anstatt auf seine individuelle Offenheit zu vertrauen, gab man ihn als Wissen aus, das sich mit Macht behaupten ließ.

Ein *drittes* Beispiel ist demgegenüber von rührender Harmlosigkeit, illustriert aber eine Gefahr ganz eigener Art, die aus der Dogmatisierung – nicht des Glaubens, wohl aber des Wissens – folgt. Ihre programmatische Fassung erhält sie bereits im Positivismus Auguste Comtes, der die Phasen der menschheitlichen Entwicklung – nach Religion und Metaphysik – in die Positivität des bloßen *Wissens* einmünden lässt.³ Wenig mehr als hundert Jahre später versucht der *Wiener Kreis* dem positivistischen Programm ein wissenschaftstheoretisches Fundament zu geben.

Noch bevor die (letztlich vergebliche) Arbeit an der positivistischen Selbstbegründung in Gang kommt, scheint Ludwig Wittgenstein bereits eine von allen geschichtsphilosophischen Hypothesen freie, rein szientifische Abkehr vom Glauben zu vollziehen. Er fasst sie in die Behauptung, man habe über alles zu schweigen, worüber man nicht sprechen kann. Zu diesem nur auf den ersten Blick trivialen Schluss gelangt Wittgen-

3 A. Comte, *Plan de travaux scientifiques nécessaires pour réorganiser la société*, Paris 1822.

stein, nachdem er das Kriterium für aussagekräftige Sätze so eng gefasst hat, dass man sinnvoll nur noch über das sprechen kann, was dem zuvor entwickelten Anspruch auf Sachhaltigkeit und Widerspruchsfreiheit genügt. Damit fallen alle bloß subjektiven Äußerungen, alle Annahmen und Mutmaßungen, alle Glaubens- und Unglaubensbekenntnisse aus dem Kanon strikter wissenschaftlicher Rede heraus – somit auch alles, was Wittgenstein als moralisch, ästhetisch oder religiös versteht.

Mit dieser für alle an Mitteilung und gemeinsamem Nachdenken, an Rat, Trost und Zuspruch interessierten Menschen verhängnisvollen Konsequenz endet der 1916 abgeschlossene und 1921 erstmals veröffentlichte *Tractatus logico-philosophicus*. Der mit der Ordnungsnummer 7 versehene letzte Satz: »Worüber man nicht sprechen kann, darüber muss man schweigen«⁴ liest sich wie eine ultimative Auskunft. Angesichts der Aufmerksamkeit und Bewunderung, die das Buch in den nachfolgenden Jahrzehnten findet, hätte man erwarten können, dass es zumindest bei den Bewunderern Wittgensteins zu einem beredten Schweigen über die logisch tabuierten Themen kommt. Tatsächlich aber ist das Gegenteil der Fall: Das Schweigegebot löst einen nicht abreißenden Redeschwall aus und zieht eine Belebung der Beschäftigung mit moralischen und ästhetischen Fragen nach sich. Mit Blick auf die religiösen Probleme ergeht es dem Schlusssatz des *Tractatus* ähnlich wie Nietzsches Wort vom »Tod Gottes«: Man schweigt so wenig, wie man den angeblich toten Gott in Ruhe lässt.

Wittgenstein aber möchte über Gott nicht deshalb schweigen, weil er ihm – tot oder lebendig – gleichgültig geworden ist. Während uns Nietzsche glauben machen will, er müsse Gott schon aus persönlichen Gründen loswerden, um sich als

4 L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus* (1920) (*Schriften I*), Frankfurt a. M. 1960, S. 83.

»freier Geist« endlich ganz aus eigener Kraft der großen Aufgabe der »Selbstüberwindung« hinzugeben, möchte Wittgenstein von Gott, vom Guten und vom wahrhaft Schönen schweigen, um sie nicht zu Objekten gedankenloser Rede werden zu lassen! Gott ist für ihn ein derart erhabenes Wesen, dass er es unter keinen Umständen in die Niederungen des menschlichen Meinungsstreits hineingezogen sehen möchte. Und um zu verhindern, dass man über Gott schwafelt (auf Wienerisch: »schwefelt«), solle er gar nicht erst zum Thema werden.

Nicht weil Wittgenstein Gott für nicht existent und das Nachdenken über ihn für belanglos hält, betreibt er dessen Ausschluss aus dem wissenschaftlichen Diskurs. Es ist vielmehr so, dass Wittgenstein Gott, nach bester metaphysischer Tradition, als absolut ansieht. Das Absolute aber lässt sich angemessen weder durch einen Begriff noch durch eine sachhaltige Aussage erfassen. Also ist man es Gott schuldig, ihn gar nicht erst zum Gegenstand einer allgemeinen Rede werden zu lassen. Einzig durch die gute Tat, durch ein dem Geist Gottes folgendes Tun, ist es dem Einzelnen möglich, Gott nahe zu sein.

Wir wissen heute, was zur Zeit der Abfassung des *Tractatus* nur wenige Vertraute wussten: Wittgenstein hatte sich mit den Schriften älterer und neuerer Mystiker befasst und glaubte, sich an Tolstois innigem Verständnis des Evangeliums ein Beispiel nehmen zu können.⁵ Ihm kam es nicht darauf an, den Glauben durch Reden unter Beweis zu stellen; für ihn stand das so selbstverständlich wie selbstlos erfolgende mitmenschliche Tun im Vordergrund. Also schätzte er problembeladene Aussagen über die Bedeutung Gottes für die Welt ebenso we-

5 Vgl. dazu Tolstois *Kurze Darlegung des Evangeliums* sowie die volkstümliche Erzählung *Die beiden Alten*. Siehe dazu die erhellende und materialreiche Studie von Matthias Iven, »Wenn etwas Gut ist so ist es auch Göttlich.« *Die Ethik im Leben Ludwig Wittgensteins*, Milow/Berlin 2002.

nig wie metaphysische Erörterungen über die Modalitäten des göttlichen Seins.

Nun ist es aber so, dass Wittgenstein im Umgang mit Vertrauten im Familien- und Freundeskreis sehr wohl zur Sprache bringen konnte, wovon öffentlich keine Rede sein sollte. Auch in seinem Tagebuch schweigt er über seinen Hang zur meditativen Versenkung ins Göttliche keineswegs.

In der Zurückhaltung gegenüber der Öffentlichkeit liegt ein gutes Recht eines jeden. Wenn jemand persönliche Gründe hat, über seine künstlerischen oder religiösen Präferenzen nicht zu sprechen, wäre es eine nicht zu billigende Zudringlichkeit, ihn öffentlich dazu herauszufordern. Es muss einen Schutz der Privatsphäre geben, der auch für Philosophen gilt, obgleich es ihr Metier sein sollte, über alles im Zusammenhang mit allem nachzudenken – und darüber klärend zu sprechen. Also kann man grundsätzlich durchaus erwarten, dass ein Philosoph sich zu Fragen und Themen äußert, die sich anderen Wissenschaften nur schwer erschließen. Nur *nötigen* kann man ihn zu solchen Auskünften nicht, selbst wenn es dazu gute sachliche Gründe geben sollte.

Etwas anderes ist es hingegen, wenn jemand die prinzipielle Unsagbarkeit bestimmter Themen zu dekretieren sucht, die Gründe dafür mögen noch so geistvoll sein. Tatsächlich kann man Wittgenstein zugute halten, dass sein Diktum unter höchsten ethischen Ansprüchen steht. Das Unaussprechliche des Absoluten möchte er nicht nur jedem Geschwätz, sondern auch jeder nach allemal unzutreffenden Kriterien getroffenen Entscheidung entziehen.⁶

6 So bemüht sich Holm Tetens in seinem Kommentar zum *Tractatus* (Stuttgart 2009, 2015) höchst eindrucksvoll darum, die ethischen und religiösen Motive in Wittgensteins Selbstbeschränkung zu exponieren, geht aber in seinem eigenen Versuch, der rationalen Theologie erneut zur Anerkennung zu verhelfen (*Gott denken*,

Leider ist Wittgenstein damit in seinen wissenschaftlichen Aussagen von einem Positivisten kaum zu unterscheiden. Wer meint, sinnvolles Sprechen sei allein unter Bezug auf empirische Tatsachen sowie unter Verzicht auf alles möglich, was nicht zur reinen Faktizität gehört, fordert eine Beschränkung aller gehaltvollen Aussagen auf das, was der Fall ist. Und so verbleibt Wittgenstein, trotz seiner hohen Selbstansprüche, im *juste milieu* des verbreiteten Positivismus stecken. Er kann es sich noch nicht einmal erlauben, über die Lebendigkeit der Natur, geschweige denn über etwas zu sprechen, was mit der Freiheit des Menschen, mit seinen ethischen Erwartungen oder mit seinen ästhetischen Vorlieben zusammenhängt.

Solange es um methodologische Empfehlungen zur Abgrenzung einzelner Wissenschaften geht, kann man natürlich Festlegungen über die Zugehörigkeit bestimmter Themen und Probleme treffen. Aber sobald daraus eine Direktive für das öffentliche Sprechen überhaupt wird, schlägt das methodische Gebot des Schweigens ins Unsägliche um: Dann sind auch die allgemein interessierenden, unvermeidlich strittigen Fragen, um die es in Ethik, Kunst und Religion nun einmal geht, unter den Generalverdacht der Sinnlosigkeit gestellt. Und sind sie erst als bedeutungslos definiert, liegt nichts näher als ihre Vertreibung aus dem öffentlichen Raum der Wissenschaft.

So wird aus dem Anspruch auf Wissen und Wissenschaftlichkeit ein dogmatisch vertretenes Sprechverbot. Gegen sie ist daran festzuhalten, dass, selbst wenn es Sachverhalte gibt, über die man mit guten Gründen keine eindeutigen Aussagen machen kann, das Sprechen über sie nicht untersagt werden darf. Denn mit einem solchen Tabu wären sie aus dem Horizont menschlicher Verständigung ausgeschlossen, zu dem die

Stuttgart 2015), über die von ihm selbst so trefflich auseinandergesetzten Prämissen Wittgensteins hinaus.