

Eine kurze Replik auf Thomas Schärfl

Stephan Winter

Als ich vor einigen Jahren eine intensive Phase der theologisch-philosophischen Reflexion auf die „eucharistische Wandlung“ mit dem Einreichen der Dissertation abgeschlossen habe, war mir in mindestens zwei Hinsichten nicht recht wohl: *Ers-**tens* hatte ich den Eindruck, dass die in unterschiedlichen Stadien meiner Überlegungen entstandenen Teile der Arbeit nicht mehr so ineinander greifen, wie ich mir das einmal erhofft hatte. Die Kraftanstrengung, die erforderlich gewesen wäre, um durch eine grundlegende Durchsicht und „Harmonisierung“ einen höheren Grad an Präzision zu erreichen, war mir allerdings damals aus verschiedenen Gründen nicht möglich. *Zweitens* war ich stark im Zweifel, ob sich überhaupt jemand – außer meinen akademischen Lehrern – die Mühe machen würde, meine umfänglichen und letztlich doch arg verzweigten Gedankengänge nachzuvollziehen und kritisch zu würdigen. Der zuletzt genannte Zweifel war zumindest insofern unbegründet, als sich Thomas Schärfl auf eine intensive Auseinandersetzung mit meinen Thesen eingelassen hat, wofür ich ihm ausdrücklich danken möchte. Nun sollte mir das ein Anstoß sein, die Defizite der Dissertation endlich erneut anzugehen. Ob ich dazu jemals im wünschenswerten Umfang kommen werde, kann ich jetzt nicht absehen. Ich möchte aber wenigstens – unter Verzicht auf detaillierte Begründungen – zwei kurze Bemerkungen machen, in welche Richtung ich derzeit Schärfls Anfragen aufnehmen würde. Die beiden Bemerkungen beziehen sich auf die zwei Hauptstoßrichtungen des kritischen Anteils von Schärfls Beitrag: zum einen die Einordnung meines Ansatzes im Kontext der Debatte um Realismus und Antirealismus, zum anderen meine sprachkritische Rekonstruktion der „eucharistischen Wandlung“.

(1) Hinsichtlich der Einordnung meiner damaligen Überlegungen im Kontext der Realismus-Antirealismus Diskussion sehe ich mich gar nicht soweit von dem entfernt, was Schärfl als Wesensmerkmale seiner antirealistischen Konzeption herausstellt. Tatsächlich gehe auch ich von den Grundlagen einer pragmatisch orientierten Bedeutungstheorie ausdrücklich davon aus, dass sich Fragen nach sprachlicher Bedeutung und Wahrheit nicht angemessen formulieren geschweige denn beant-

worten lassen, ohne eine Pluralität von Begriffssystemen¹ anzunehmen, mittels derer sich Sprachgebrauchsgemeinschaften bzw. die in ihnen zusammengeschlossenen Subjekte die Wirklichkeit erschließen; und natürlich haben diese Begriffssysteme ein je eigenes universe of discourse. Speziell für die Sprache der christlichen Glaubensgemeinschaft ist entscheidend – auch darin stimme ich damals wie heute Schärtl zu –, dass sie nur dann sinnvoll rekonstruierbar, wenn sie als *Glaubenssprache* verstanden wird.²

Ich meine aber nach wie vor, dass diese Annahmen mit einem realistischen Standpunkt vertretbar sind. Ich denke dabei in eine Richtung, in der sich eine Kohärenztheorie der Wahrheit mit der Grundintuition einer Korrespondenztheorie verbinden lässt. Donald Davidson umschreibt dies so:

„Erstens, Wahrheit ist Übereinstimmung mit dem Sosein der Dinge. (Dieser Gedanke lässt sich nicht in direkter Form artikulieren, ohne in die Irre zu führen. Um es richtig zu machen, muss man einen Umweg einschlagen über den Begriff der Erfüllung, mit dessen Hilfe der Wahrheitsbegriff charakterisiert wird.) Sofern eine Kohärenztheorie akzeptabel ist, muss sie also mit einer Übereinstimmungstheorie verträglich sein. Zweitens, eine Erkenntnistheorie, von der zugelassen wird, dass wir die Wahrheit erkennen können, muss eine nichtrelativierte, nichtinterne Form von Realismus sein. Daher muss eine Kohärenztheorie der Erkenntnis, sofern sie akzeptabel ist, mit einer solchen Form von Realismus verträglich sein. Die von mir vertretene Form von Realismus ist, um Putnams Terminologie zu gebrauchen, offenbar weder ein interner noch ein metaphysischer Realismus. Um einen internen Realismus handelt es sich nicht, denn der interne Realismus relativiert die Wahrheit auf ein Schema, was wiederum eine Vorstellung ist, die ich nicht für verständlich halte. Ja, ein Hauptgrund für die Bejahung einer Kohärenztheorie ist die Unverständlichkeit des Dualismus zwischen einem Begriffsschema und einer ‚Welt‘, die darauf wartet, dass man mit ihr zu Rande kommt. Allerdings ist mein Realismus bestimmt kein metaphysischer Realismus im Sinne Putnams, denn diese Auffassung wird als ‚durch und durch nichtepistemisch‘ gekennzeichnet, was implizit besagt, es sei möglich, dass all unserer [sic!] gründlichst erforschten und bestätigten Gedanken und Theorien falsch sind. Nach meinem Dafürhalten setzt die Unabhängigkeit der Überzeugungen und der Wahrheit nur voraus, dass jede unserer Überzeugungen falsch sein kann. Was eine Kohärenztheorie aber natürlich nicht zulassen kann, ist die Möglichkeit der Falschheit aller Überzeugungen.“³

¹ In der Dissertation habe ich von Sprachen in einem genau definierten Sinne gesprochen; vgl. dazu und zu dieser ersten Bemerkung insgesamt Winter, *Eucharistische Gegenwart*, Paragraph 3, besonders 148–159.

² Vgl. besonders Winter, *Eucharistische Gegenwart*, 88–100;34 f.

³ DAVIDSON, Donald, *Eine Kohärenztheorie der Wahrheit und Erkenntnis*, in: DERS., *Subjektiv, intersubjektiv, objektiv*, übersetzt von Joachim Schulte, Frankfurt am Main 2004, 233–269, 237f.

Innerhalb einer solchen Konzeption spielt in der Tat, wie Schärfl betont, das menschliche Subjekt mit seinen Fähigkeiten zur Welterschließung die zentrale Rolle. Deshalb kommt keine sachgemäße Theorie der Wahrheit und sprachlichen Bedeutung darum herum, drei Bezugsgrößen in ein Verhältnis zueinander zu setzen: Subjekt, Sprachgebrauchsgemeinschaft und Welt/Wirklichkeit. Dieses Verhältnis würde ich jedoch nicht von dem Akt her bestimmen, in dem das Subjekt sich selbst und damit die Welt bzw. anders formuliert: sich selbst als so und so existierendes Subjekt „setzt“. Ich schlage vor, als Ausgangspunkt die Sprachgebrauchsgemeinschaft zu wählen und verweise auch diesbezüglich nochmals auf Davidson, der seine entsprechenden Überlegungen wie folgt resümiert:

„Eine Gemeinschaft der Geister ist die Grundlage der Erkenntnis; sie liefert das Maß aller Dinge. Es ist sinnlos, die Angemessenheit dieses Maßes in Frage zu stellen oder einen noch tiefer gründenden Maßstab zu suchen ... Die Objektivität selbst haben wir in den Schnittpunkten verschiedener Standpunkte aufgespürt; sie liegt für jede Person in der Beziehung zwischen ihren eigenen Reaktionen auf die Welt und denen der anderen. Diese Unterschiede sind real. Unsere Gedanken sind etwas ‚Inneres‘ und ‚Subjektives‘, denn wir kennen sie in einer Weise, in der sie kein anderer kennen kann. Doch obwohl das Haben eines Gedankens notwendig etwas Individuelles ist, gilt dies für den Inhalt des Gedankens nicht. Die Gedanken, die wir uns machen und die uns vorschweben, sind begrifflich in der Welt angesiedelt, in der wir wohnen und von der wir wissen, dass wir sie zusammen mit anderen bewohnen. Selbst unsere Gedanken über unsere eigenen geistigen Zustände nehmen denselben begrifflichen Raum ein und haben ihren Ort auf derselben öffentlichen Landkarte. – Auf der philosophischen Auffassung der Subjektivität lasten eine Geschichte und eine Menge von Voraussetzungen hinsichtlich des Wesens des Geistes und der gemeinten Bedeutung. Diese Umstände sind es, welche die Bedeutung einer Äußerung oder den Inhalt eines Gedankens abtrennen von Fragen bezüglich der äußeren Realität und so eine logische Kluft schaffen zwischen ‚meiner‘ Welt und der Welt, wie sie den anderen erscheint. Nach dieser verbreiteten Auffassung gilt, dass das Subjektive vor dem Objektiven kommt, dass es eine subjektive Welt gibt, die der Erkenntnis der äußeren Realität vorgeordnet ist. Es leuchtet ein, dass das hier von mir skizzierte Bild des Denkens und der gemeinten Bedeutung für eine solche Vorrangstellung keinen Platz hat, denn dieses Bild gründet die Selbsterkenntnis auf die Erkenntnis des Fremdpsychischen und der Welt. Das Objektive und das Intersubjektive sind demnach wesentlich für alles, was wir Subjektivität nennen können, und es ist konstitutiv für den Kontext, in dem die Subjektivität Gestalt annimmt.“⁴

Ich will damit nicht sagen, dass ich Davidsons Ansichten eins zu eins teile und bin mir auch im Klaren darüber, dass elaborierte subjekttheoretische Ansätze, zu denen ich Schärfls Überlegungen rechne, nicht so leicht auszuhebeln sind. Ich wollte nur

⁴ DAVIDSON, Donald, Drei Spielarten des Wissens, in: DERS. 2004, 339–363, 360–362. Der zitierte Aufsatzband trägt die verschiedenen Bausteine von Davidsons’ Konzept zusammen.

pointiert die unterschiedliche Gewichtung deutlich machen, die ich bei der Analyse des komplexen Verhältnisses von Subjektivität, Intersubjektivität und Objektivität gegenüber Schärfl verteidigen würde. Schärfl selber spricht an anderer Stelle davon, dass er – in der von ihm profilierten Terminologie – eine Kombination aus epistemologischem Realismus und semantischem Anti-Realismus für den Rahmen der Glaubenssprache für möglich hält: „Weidemanns geharnischte Kritik am Konzept eines theologischen Antirealismus zwingt mich zu der Einsicht, dass man semantischer Anti-Realist und epistemologischer Realist sein kann: Auch wenn die Bezugnahme und die Bedeutung von Ausdrücken in religiöser Sprache nicht vom Menschen zu trennen sind, so ist doch am kognitiven Gehalt religiöser Rede festzuhalten, der nur durch den ‚Wirklichkeitsbezug‘ religiöser Rede gewährleistet ist.“⁵ Vielleicht zeichnet sich hier eine gemeinsame Basis ab, auf der wir uns beide gut bewegen können.⁶

(2) Wesentlich grundsätzlicher sind natürlich Schärfls Anfragen an meine Deutung der „eucharistischen Wandlung“ im Sinne der entsprechenden Redehandlungen bzw. meine Lesart der Transsubstantiationslehre. Ich habe, wie ich hoffe, durch die Präzisierungen meiner älteren Überlegungen zum Metaphernbegriff und seiner Anwendung auf Prädikationen mit „... ist der Leib Christi“/„... ist das Blut Christi“ im vorliegenden Sammelband schon einige der gemachten Einwände relativiert. Mir ist durch die Gespräche mit Thomas Schärfl schließlich deutlicher geworden, dass die Differenzen sehr stark in meinem Bedürfnis wurzeln, zwischen unterschiedlichen Begriffssystemen Übergänge zu schaffen: Ich bin vollkommen damit einverstanden, wenn man das spezifische Profil des christlichen Begriffs-

⁵ SCHÄRTL, Thomas, Auf der Suche nach einer trinitarischen Denkform, in: MÜLLER, Klaus/STRIET, Magnus (Hgg.), Dogma und Denkform. Strittiges in der Grundlegung von Offenbarungsbegriff und Gottesgedanke – FS Thomas Pröpper (ratio fidei Bd.25), 163–178, 167f – Fn. 8. Vgl. dazu: WEIDEMANN, Christian, Theologischer Antirealismus – und warum er so uninteressant ist, in: HALBIG, Christoph/SUHM, Christian (Hgg.), Was ist wirklich? Neuere Beiträge zu Realismusedebatten in der Philosophie, Lancaster/Frankfurt 2004, 379–427.

⁶ Ich ordne auch die meisten Beiträge im vorliegenden Sammelband so ein, dass sie sich der von mir angedeuteten Grundoption verpflichtet wissen. Ich verweise nur beispielhaft auf zwei Formulierungen: Martin Rohner spricht von einem „philosophischen Mittelweg zwischen ‚Konstruktivismus‘ und ‚Realismus‘“ bzw. von der „irreduziblen Interdependenz von Erfahrung und Deutung“: „Jeder menschliche Wirklichkeitszugang ist deutungsabhängig und entsprechend *perspektivisch* – aber diese Deutungen lassen sich als ‚konstruktive Reaktion‘ verstehen, d.h. als ‚Antworten darauf, wie wir Wirklichkeit erleben‘“ (vgl. S. 237). Andreas Hansberger betont, dass Erfahrung nur als Auseinandersetzung mit der Wirklichkeit zu verstehen ist: Man hat davon auszugehen, „dass eine begegnende Wirklichkeit existiert, die sich dem interpretierenden Subjekt als *Impression* darbietet“ (vgl. S. 261).

systems gegenüber rein immanent orientierten Schemata betont. Aber ich bin nach wie vor skeptisch, dass es der menschlichen Situation *vor* dem Ende der Zeiten gerecht wird, wenn man von Gräben zwischen den Systemen ausgeht, die so ›gars-tig breit‹ sind, dass diese nur durch weite Sprünge überwunden werden können. Dazu wurde in der Einleitung dieses Sammelbandes schon Einiges gesagt.⁷ Wie ich am Ende meiner obigen Ausführungen auch angedeutet habe, lässt sich über die Angemessenheit der Bezeichnung der zentralen christlichen Prädikationen im Anschluss an die Gabeworte Jesu beim letzten Mahl als Metaphern im üblichen Sinne des Wortes durchaus streiten. Die unique Besonderheit des jesuanischen Handelns, auf der die liturgischen Akte basieren, zwingt dazu, hier äußerst sorgfältig zu formulieren. Alles das in Rechnung gestellt, bleibt für mich aber dennoch die Frage, wie das Begriffssystem (oder, mit Schärfl gesprochen, die Welt) beschaffen sein müsste, in dem (bzw. in der) eine menschliche Sprecherin von einem Einzelgegenstand, den sie ›für gewöhnlich‹ als Brot bzw. Wein einordnet, „... ist der Leib Christi“/„... ist das Blut Christi“ *begrifflich gehaltvoll* aussagen kann, ohne dass sie auf sprachliche Ressourcen zurückgreift, die sie normalerweise im Zusammenhang metaphorischer Redeweise (jetzt im engeren Sinne des Wortes) gebraucht.

Die wertvollen Überlegungen, die Schärfl im Anschluss an Habermas und Scheffler zum Mit-setzen von behauptenden Sprechakten bzw. der Typologie liturgischer Redehandlungen anstellt, betrachte ich im Übrigen als mögliche Vertiefungen meines Ausgangspunktes, gemäß dem der propositionale Gehalt einer deprekativen Redehandlung (in der Dissertation spreche ich von einem Direktiv) wie „Wir bitten dich, Gott, dass die Gaben von Brot und Wein geheiligt und uns zu Leib und Blut Jesu Christi werden.“ allererst herausgelöst werden muss, um ihn hinsichtlich seiner kognitiven Relevanz zu befragen. Hier betont Schärfl sicherlich zu Recht, dass es eines sensiblen Umgangs mit der Rede von Geltungsansprüchen bedarf: Nicht immer ist in zwischenmenschlicher Kommunikation Einverständnis, sondern oft wird auch „lediglich“ Verständigung angezielt. Meine Überlegungen greifen insofern erst dann, wenn hinreichend geklärt ist, an welcher Stelle sich Geltungsfragen ergeben, doch, wie Schärfl ja ausdrücklich zugesteht: „Auch wenn Geltungsfragen sich *erst* aus einem *Überschritt* von der Verständigungsebene auf die Einverständnisebene ergeben ..., weil liturgische Akte des Typs Σ_c , Σ_p , Σ_n , Σ_a *nicht eo ipso* auf einem Terrain epistemischer Evaluation anzusiedeln sind (sie sind dort erst nach einem Transport, der die Ausgangssituation verändert, heimisch; wir unterscheiden ja nicht umsonst zwischen Liturgie und Theologie, zwischen Kanzel und Katheder, zwischen Altar und Akademie) – **sie ergeben sich immerhin.**“⁸

⁷ Vgl. oben S. 13.

⁸ Vgl. Schärfl, S. 179 (Hervorhebung durch Fettdruck S.W.).