

**Hans-Joachim Höhn**

**Praxis des Evangeliums  
Partituren des Glaubens**

**Wege theologischer Erkenntnis**



Hans-Joachim Höhn

Praxis des Evangeliums  
Partituren des Glaubens

Wege theologischer Erkenntnis

echter

## Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

1. Auflage 2015

© 2015 Echter Verlag GmbH, Würzburg  
[www.echter-verlag.de](http://www.echter-verlag.de)

Gestaltung: Hain-Team ([www.hain-team.de](http://www.hain-team.de))

(Umschlagbild: Gerhard Mevissen: Zeit Schonungen 4 a-e)

Druck und Bindung: CPI – Clausen & Bosse, Leck

ISBN

978-3-429-03824-3 (Print)

978-3-429-04805-1 (PDF)

978-3-429-06222-4 (ePub)

# Vorwort

Wer zur theologischen Zunft gehört, muss hart im Nehmen sein. Ihre Reputation steht nicht immer und überall zum Besten. Häufig wird Kritik ausgeteilt, manchmal auch Spott: „Theologie ist jene Wissenschaft, die sich mit Problemen beschäftigt, die wir ohne sie nicht hätten!“ Hinter dieser ironischen Feststellung verbirgt sich aber auch ein Kompliment. Denn es wird der Theologie attestiert, dass sie leistet, was von jeder Wissenschaft erwartet wird. Sie ist wie die anderen Disziplinen dazu da, Probleme zu lösen, die zwar präsent, aber oft nicht bewusst sind. Wird auf sie frühzeitig aufmerksam gemacht, ersparen sie bei rechtzeitiger Lösung die mühsame Beschäftigung mit Folgeproblemen.

Problemlösung und Problemerkennung sind auch Erwartungen an theologische Forschung und Lehre. Auf Problemerkennungen reagiert man hingegen irritiert. Viele Studierende möchten in dem, was sie glauben, professionell und professoral bestätigt werden. Anfechtungen gibt es genug. Im Studium erwarten sie eine Bestärkung des Glaubens – und keine Provokation durch Zweifel und Kritik. Die willfährige Erfüllung dieser Erwartung bedeutet aber das Ende jeder Theologie als Wissenschaft. Sie darf es ihren Adressaten nicht ersparen wollen, sich jenen Problemen zu stellen, welche Zweifel und Kritik am Glauben provozieren. Andernfalls betreibt sie das Geschäft der frommen Ignoranz. Eine solche intellektuelle Bequemlichkeit kommt dem Glauben nicht zugute, sondern vermehrt seine Pro-

bleme. Gerade verdrängte Probleme machen auf Dauer die größten Schwierigkeiten.

Zu den häufig verdrängten Herausforderungen gehören jene Fragen, die im Rahmen einer theologischen „Epistemologie“ zu erörtern sind. Was mit diesem Fremdwort bezeichnet wird, ist zunächst nicht ein Thema weltabgehobener Gelehrter, die sich mit wissenschaftstheoretischen Problemen beschäftigen. Um was es hier geht, begegnet bereits in der Alltagskommunikation. Werden wir von jemandem mit Behauptungen konfrontiert, die nicht unmittelbar plausibel sind, reagieren wir mit Fragen, die sämtlich von erkenntnistheoretischer Tragweite sind: „Wie kommst du denn darauf?“ – „Wie kommst du überhaupt dazu?“ – „Woher weißt du das eigentlich?“ – „Bist du dir dessen so sicher?“ – „Kannst du mir das auch beweisen?“ In diesen Fragen geht es um

- den konkreten Anlass, bestimmte Behauptungen vorzutragen;
- die Berechtigung, jemanden mit bestimmten Behauptungen zu konfrontieren;
- die Verlässlichkeit der Quellen und die Stringenz der Herleitung von behaupteten Einsichten;
- die Zweifel an der Schlüssigkeit von Begründungen;
- die Kriterien und Methoden zur Etablierung und Überprüfung von Begründungsverfahren.

Es müssen keineswegs akademische Zusammenhänge sein, in denen solche Fragen auch im Blick auf Themen des christlichen Glaubens aufkommen. Um die eingespielte Routine in der Glaubenspraxis zu irritieren, genügen oft kleine Anlässe. Bisweilen führen auch übergangene, von frommen Christen für unbotmäßig gehaltene Einsprüche zu Zweifeln an bisher grundlegenden Ansichten:

- Die Bibel mag eine erste Quelle für das Reden von Gott sein, aber was macht sie eigentlich zur „Heiligen Schrift“?
- Auf welchen Wegen lässt sich sicherstellen, dass man tatsächlich der authentischen Botschaft des Evangeliums begegnet und nicht Übermalungen, Entstellungen und Verzerrungen, die im Lauf der Zeit entstanden sind?
- Kann es wirklich Glaubensaussagen geben, die für alle Zeiten gültig sind, oder braucht nicht jede Zeit das ihr gemäße Glaubenszeugnis – in Theorie und Praxis?
- Mit welchem Recht beanspruchen bestimmte Amtsträger in der Kirche ein letztes, unfehlbares Wort über strittige Themen und überlassen es nicht dem Diskurs der Fachleute, die vielleicht zu dem Konsens kommen, dass es bei bestimmten Themen gar keine letzten Worte geben kann?

Werden diese Fragen mit den traditionellen Antworten versehen, wie sie etwa der „Katechismus der Katholischen Kirche“ (1997/2003) oder etablierte theologische Lehrbücher bieten, stellen sie die Fragesteller oft nicht zufrieden. Denn sie sind nicht nur am Wortlaut der traditionellen Antworten interessiert, sondern erwarten auch Aufklärung darüber, wie man zu den traditionellen Antworten gekommen ist und inwiefern diese immer noch Geltung beanspruchen können. Es kann aber sein, dass auch die darauf erteilten – meist theologiegeschichtlich angelegten – Auskünfte nicht überzeugen. In diesem Fall müssen neue Formen und Formate der Herleitung von Glaubensaussagen aus den Quellen des Glaubens entwickelt – und vielleicht auch neue Brunnen gebohrt werden.

Von einer sach- und zeitgemäßen Theologie darf man erwarten, dass sie bewährte Wege absichert, auf denen man dazu kommt, die Inhalte des christlichen Glaubens für rational vertretbar, existenziell verlässlich und sozio-kulturell vermittelbar zu halten. Sie muss aber immer auch neue Routen erkunden,

um ans Ziel zu gelangen – vor allem dann, wenn die alten Pfade nicht mehr gangbar sind. Im Folgenden werden einige Wege zu den Quellen des Glaubens, zu den Orten seiner Praxis und zu den Kontexten seiner Verantwortung vorgestellt. Dabei handelt es sich um die Beschreibung von Routen, auf denen ich seit etlichen Jahren in der Theologie unterwegs bin und von denen ich überzeugt bin, dass es sich lohnt, sie weiter auszubauen. Diese Erkenntniswege sind gewiss nicht alternativlos. Für einzelne Streckenabschnitte kann man sich auch auf andere Routenplaner verlassen. Auf einigen Etappen habe ich Schnellstraßen und Abkürzungen genutzt, die andere angelegt haben, um zügig voranzukommen. Gelegentlich führt mein Kurs auch über Kreuzungen und Abzweigungen und ermöglicht Richtungsänderungen. Natürlich würde es mich freuen, wenn möglichst viele Leser/innen davon nicht Gebrauch machen. Denn dabei ist nur wenig zu gewinnen. Wer auf halber Strecke umkehrt, ist genauso lange unterwegs wie jene, die den Weg bis zum Ziel fortsetzen. Vielleicht sind die letzten Etappen besonders herausfordernd und beschwerlich. Bisweilen fehlen die Leitplanken oder die Markierung von Fahrstreifen. Und mit riskanten Manövern des Gegenverkehrs ist ebenfalls zu rechnen. Allerdings haben diese Abschnitte auch einen Vorteil. Hier gibt es für das eigene theologische Vorankommen keine Schilder mit Geschwindigkeitsbegrenzung.

Solchermaßen vorgewarnt und ermutigt soll ein letztes Mal die Weg-Metaphorik strapaziert werden: Auf geht's!

Köln, im Januar 2015

*Hans-Joachim Höhn*

# Inhalt

I. Einstieg: Die Intelligenz des Glaubens.....	13
§ 1 Vermutungen:	
Glaube als Defizitwissen? .....	17
§ 2 Distanzierungen:	
Sich Gott zuwenden – abseits des Menschen? ..	22
1. <i>Religiöse Vertikalorientierungen:</i>	
<i>Nach Höherem streben – Gott finden?.....</i>	24
2. <i>Das Unterste zuoberst:</i>	
<i>Die wohlthuende Anarchie des Evangeliums. . .</i>	31
II. Koordinaten: Theologie – Theorie welcher Praxis?...	39
§ 3 First things first!	
Praxis und Reflexion des Glaubens .....	42
§ 4 Form follows function!	
Maß und Ziel theologischer Reflexion .....	48
1. <i>Gottes Selbst- und Weltverhältnis:</i>	
<i>Übersetzung als Grundprinzip</i>	
<i>christlicher Theologie .....</i>	51
2. <i>Wort Gottes – maßgeblicher Maßstab:</i>	
<i>Schöpfung und Offenbarung</i>	
<i>als Sprachereignis .....</i>	59
3. <i>Partituren des Glaubens:</i>	
<i>Evangelium – Tradition – Bekenntnis .....</i>	68
3.1. Heilige Schrift:	
Den Glauben bezeugen .....	79
3.2. Tradition:	
Das Zeugnis des Glaubens übersetzen ..	89
3.3. Dogma und Lehramt:	
In der Übersetzung des Glaubens	
übereinstimmen .....	92

3.4. Regula fidei – consensus fidelium: Sich der Übereinstimmung im Glauben vergewissern . . . . .	97
§ 5 Keine Alleingänge! Orientierung <i>im</i> Glauben <i>an</i> der Vernunft . . . . .	109
III. Konstellationen: Vernunft und Glaube . . . . .	119
§ 6 Glauben – Hoffen – Lieben: Wozu Theologie? . . . . .	126
§ 7 Theologie im Dienst des Glaubens: Wissenschaft oder hölzernes Eisen? . . . . .	131
1. <i>Theologie und Wissenschaft:</i> <i>Kritische Selbstreflexion</i> . . . . .	132
2. <i>Theologie und Kirche:</i> <i>Nähe und Distanz</i> . . . . .	138
3. <i>Theologie und „Gott“:</i> <i>Begriffe vom Unbegreifbaren?</i> . . . . .	143
§ 8 Theologie im Diskurs mit der Philosophie: Glaube – das vernunftgemäße Andere der Vernunft? . . . . .	151
1. <i>Umstrittene Instanz:</i> <i>Die Vernunft der Kritik und</i> <i>die Kritik der Vernunft</i> . . . . .	154
2. <i>Kritische Distanz:</i> <i>Wider eine Vermischung von Vernunft</i> <i>und Glaube</i> . . . . .	160
2.1. Unter dem Anspruch der Vernunft: Kriterien und Formate rationalen Handelns . . . . .	161
2.2. Unter dem Zuspruch des Evangeliums: Basis und Eigenart des christlichen Glaubens . . . . .	169

3. <i>Kritische Nähe:</i>	
<i>Wider eine Trennung</i>	
<i>von Glaube und Vernunft. . . . .</i>	176
3.1. Entdeckungen:	
Sinn – Wert – Sein. . . . .	178
3.2. Einstellungen:	
Sollen – Wollen – Können . . . . .	182
3.3. Erwartungen:	
Moral – Zeit – Transzendenz . . . . .	185
4. <i>Auf Bewährung:</i>	
<i>Postulat der Vernunft –</i>	
<i>Praxis des Glaubens . . . . .</i>	205
IV. Kontraste: Theologie und intellektuelle Redlichkeit . .	213
§ 9 Diskursive Theologie:	
Vom Bezeugen zum Überzeugen . . . . .	215
1. <i>Auf dem Prüfstand der Vernunft:</i>	
<i>Glaube im Diskurs. . . . .</i>	218
2. <i>Verantwortung des Glaubens:</i>	
<i>Ausschluss von Fideismus</i>	
<i>und Rationalismus . . . . .</i>	223
§ 10 Defensiv Theologie:	
Im Zweifel gegen den Zweifel? . . . . .	226
1. <i>Apologie des Glaubens:</i>	
<i>Beweislastverteilung zu Lasten</i>	
<i>der Glaubenskritik? . . . . .</i>	227
2. <i>Mangelhafte Apologetik:</i>	
<i>Reformbedarf der „Reformed Epistemology“ . .</i>	231

V. Transformationen: Theologie – mit allen Sinnen . . . . .	237
§ 11 Vom <i>cultural turn</i> zum <i>sensual turn</i> :	
Wendepunkte der Theologie . . . . .	242
1. Vom Sagen zum Zeigen:	
<i>Kultur verstehen</i> . . . . .	244
2. Vom Hören und Sehen:	
<i>Theologische Entdeckungen</i> . . . . .	250
§ 12 Die Sinne und der Sinn:	
Theologische Spurenlese . . . . .	264
1. Sinnübertragung:	
<i>Hermeneutik und Metaphorik der Sinne</i> . . . . .	270
2. Resonanzen:	
<i>Einstellung – Stimmung – Atmosphäre</i> . . . . .	275
3. Inszenierungen:	
<i>Sinnenhafter Sinn – sinnlicher Glaube?</i> . . . . .	278
§ 13 Zeichen setzen – Zeichen lesen:	
Existenziale Semiotik des Glaubens . . . . .	283
1. Lebenszeichen – Glaubenszeichen:	
Theologie im <i>semiotic turn</i> . . . . .	287
1.1. Entsprechungen:	
Sein – Sinn – Sprache . . . . .	289
1.2. Beziehungen:	
Existenz – Symbol – Glaube . . . . .	292
2. Zeichen, die zu denken geben:	
<i>Theologisch-semiotische Diskurse</i> . . . . .	298
2.1. Reflexionsbedarf:	
Geltungsansprüche ansprechen! . . . . .	300
2.2. Theoriekritik: Problemerzeugende Problemlösungen? . . . . .	304
Epilog: Gute Theologie – eine Stilfrage? . . . . .	307
Personenregister . . . . .	317

## **Einstieg: Die Intelligenz des Glaubens**

Die Fundamentaltheologie interessiert sich um der Sache des Glaubens willen für die Sache der Vernunft. Darum ist sie der Ort einer doppelten Interessenvertretung – der Interessen der Vernunft und des Glaubens. Als Interessenvertretung der Vernunft versteht sich jedoch auch die Religionskritik. Sie konfrontiert und provoziert Theologie und Glaube mit dem Vorwurf, Defizitgestalten einer vernunftgemäßen Einstellung zur Wirklichkeit zu sein. Religiösen Menschen wird attestiert, dass sie an einer Unterfunktion ihres Vernunftvermögens leiden und dass sie darum außer Stande sind, ihr Leben im Zeichen von Aufklärung und Mündigkeit zu führen. Wo Religionskritiker nicht den erwünschten Erfolg haben, halten sie für ihren Misserfolg eine wiederum religionskritische Antwort parat: Die Aufklärung über Religionsdefizite bleibt erfolglos, weil religiöse Menschen an ihrem Glauben umso bornierter und fanatischer festhalten, je größer ihre Vernunftdefizite sind. Sie bemerken diesen Mangel noch nicht einmal.

Weniger rigoros und unversöhnlich ist die Haltung, die Vertreter einer kritischen Religionsphilosophie einnehmen, wenn

sie ebenso aufgeschlossen wie skeptisch religiöse Daseinsdeutungen auf ihre Modernitätskompatibilität befragen. Aber auch ihr Urteil fällt letztlich negativ aus, wenn es darum geht, dem Glauben eine eigene Intelligibilität zuzuerkennen. So vermag für J. Habermas die Vernunft sich nur unvollständig des Glaubens anzunehmen, weil er wegen seines „opaken“ Charakters seinerseits nur unvollständig Vernunft anzunehmen vermag. „Das nachmetaphysische Denken verhält sich zur Religion lernbereit und agnostisch zugleich. ... Aber eine Apologie des Glaubens mit philosophischen Mitteln ist nicht Sache der agnostisch bleibenden Philosophie. Bestenfalls *umkreist* sie den opaken Kern der religiösen Erfahrung, wenn sie auf die Eigenart der religiösen Rede und den Eigensinn des Glaubens reflektiert. Dieser Kern bleibt dem diskursiven Denken so abgründig fremd wie der von der philosophischen Reflexion auch nur eingekreiste, aber undurchdringliche Kern der ästhetischen Anschauung.“<sup>1</sup>

Sehen sich religiöse Menschen von den Wortführern einer aggressiven Religionskritik<sup>2</sup> auf groteske Weise verunglimpft, kontern sie den Vorwurf der Vernunftpathologie meist mit der Diagnose, dass die Religionskritik selbst pathologische Züge trage.<sup>3</sup> Damit ist vorerst ein Patt hergestellt, das zwar keinen Gleichstand in der Sache bedeutet, aber immerhin deutlich macht, dass ein solcher Stil kaum sachdienlich ist. Gegen weniger verächtliche Kritiker des Glaubens bringt jedoch nicht die Schärfe der Sprache, sondern nur eine geschärfte Argumentation etwas ein. So ist etwa gegen Hinweise auf die Opazität des Glaubens deut-

1 J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, 150 f.

2 Vgl. exemplarisch R. DAWKINS, *Der Gotteswahn*, Berlin 11 2008.

3 Siehe K. PEETZ, *Der Dawkins-Diskurs in Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Göttingen 2013. Vgl. ferner R. LANGTHALER/K. APPEL (Hg.), *Dawkins' Gotteswahn. 15 kritische Antworten auf seine atheistische Mission*, Wien/Köln/Weimar 2010.

lich zu machen, dass sie sowohl dem Glauben als auch der Vernunft zu wenig zutrauen: Wo die Wissenschaft auf Opakes trifft, sind höchst unterschiedliche Stufen des Durchdringens möglich. Die Kategorie der Opazität steht in der Physik für eine graduelle optische Transparenz bzw. bezeichnet den Grad der Lichtabsorption. Opak sind in diesem Sinne auch Gegenstände und Medien, die zwar nicht durchsichtig, aber doch *lichtdurchlässig* sind. Wenn die Philosophie auf solche Phänomene stößt, muss sie damit rechnen, dass diese das Licht der Vernunft nicht abblocken, sondern es durch sich hindurchgehen (und auf anderes fallen) lassen. Das gilt auch für die Religion. Wenn sie der Aufklärung auf dem ersten Blick im Wege steht, so kann diese ihren eigenen Weg gleichwohl *durch* sie nehmen.

Um die Besonderheit des Verhältnisses von Philosophie und Religion, Theologie und Glaube genauer zu erfassen, ist die Lichtmetaphorik vor allem dann hilfreich, wenn man sie anhand eines Beispiels aus der Ästhetik variiert: In der Theologie wird der Glaube so betrachtet, als wäre er ein Fenster, das aus vielen bunten Scheiben zusammengesetzt ist, die ein Bildmotiv erkennen lassen. Der Zweck eines solchen Fensters besteht nicht darin, einen Blick von innen nach außen gehen zu lassen, um etwas zu erkennen, das sich außerhalb des Raumes befindet – oder umgekehrt nach Art eines Schaufensters den Blick von außen auf Objekte innerhalb eines Raumes zu ermöglichen. Ein Buntglasfenster hat zwar auch die Funktion, Licht in einen Raum zu lassen. Aber es will diesen Raum nicht primär hell und licht machen. Und es ist auch nicht dazu da, dass man durch es ins Freie sehen kann. Vielmehr will es durch den Lichteinfall sichtbar machen, was es selbst zeigen kann bzw. was „in ihm steckt“. <sup>4</sup> Das einfallende Licht soll gebro-

4 Vgl. hierzu auch L. SCHWARTE, *Pikturale Evidenz. Zur Wahrheitsfähigkeit der Bilder*, München 2015. Zum ästhetischen und epistemischen Unterschied

chen werden, damit betrachtet werden kann, was es in und mit dem Fenster zu sehen gibt.

Würden Philosophie und Religionskritik ihr Interesse an Aufklärung so verstehen, dass sie nur Fenster akzeptieren, die einen klaren Durchblick ermöglichen und ungetrübt den Blick freigeben auf Dinge, die sich dahinter befinden, müssten sie ein Buntglasfenster so bearbeiten, dass sie alles an ihm tilgen, was den klaren Blick mindert oder verhindert. Alles Farbige an ihm müsste entfernt werden. Jede farbige Scheibe müsste ersetzt werden durch Klarglas. Nur so kann gesichert werden, dass das Fenster seine vermeintlich eigentliche Funktion optimal erfüllt: wahrnehmbar zu machen, was jenseits des Fensters ist. Um solche klaren Aus- und Einblicke zu ermöglichen, müssen Buntglasfenster letztlich beseitigt und durch funktionale Äquivalente ersetzt werden. Dann aber wird genau das zerstört, was das bunte Fenster eigentlich zeigen wollte. Das Einzige, das in einem solchen Fenster bei entsprechendem Lichteinfall konturenscharf zu sehen ist, steckt nämlich im Fensterbild und nicht dahinter.

Trifft dieser Vergleich zu, dann muss die Theologie daran interessiert sein, dass möglichst viel Licht möglichst intensiv auf den Glauben fällt, damit erkennbar wird, was er aufzeigen will. Philosophie und Religionskritik kommen auf diesem Weg mit ihrer aufklärerischen Absicht ebenfalls an ihr Ziel. Entweder wird im Licht der Vernunft klar, dass der Glaube nichts Ansehnliches vorzuweisen hat. Oder der Vernunft geht auf, dass der Glaube etwas sichtbar macht, das es wert ist, genauer in Augenschein genommen zu werden.

Einer theologischen Epistemologie wird vor diesem Hintergrund klarer werden, was um der Sache des Glaubens und der

von „sehen“ und „zeigen“ siehe L. WIESING, *Sehen lassen. Die Praxis des Zeigens*, Berlin 2013.

Vernunft willen zunächst von ihr erwartet wird: Sie muss verdeutlichen, dass hinter dem Glauben eine eigene Praxis, eine eigene Technik des Zeigens und Sehenlassens steht, für die sich auch die Vernunft interessieren kann. Es handelt sich dabei um eine Praxis, die dem Menschen etwas für ihn Bedeutsames aufgehen lässt.

Bevor es dabei um bestimmte Inhalte des Glaubens (*fides quae*) geht, muss der Vollzug des Glaubens (*fides qua*), d. h. die mit einer bestimmten Einstellung zur Wirklichkeit verbundene Praxis, als vor der Vernunft verantwortbar aufgezeigt werden. Zu klären ist, ob es ein für die Vernunft einsichtiges existenzielles und epistemisches Problem gibt, auf das der Glaube Bezug nimmt. Im Zentrum steht dabei die Überlegung: Für welche Sinn-Frage will er eine Antwort anbieten? Welches Bild vom Leben, von Grund, Richtung und Ziel menschlichen Daseins will der Glaube zeigen? Welches Licht muss auf das Sinn-Bild des Glaubens fallen, damit sichtbar wird, was man mit ihm und in ihm sehen kann? Wie muss man auf dieses Bild und mit diesem Bild auf das Leben des Menschen im Ganzen blicken, um dabei jene Perspektive zu entdecken, aus der die Antworten des Glaubens auf Lebensfragen einleuchten?

## **§ 1 Vermutungen: Glaube als Defizitwissen?**

Um das existenzielle Bezugsproblem des Glaubens zu erörtern, bietet sich als Einstieg eine etymologische Rückfrage an. Im Wurzelwerk der Sprache finden sich oft grundlegende Einsichten und bis heute unabgeholte Sichtweisen. Geht man nun dem Wort „glauben“ in den biblischen Sprachen nach, so zeigt der hebräische Wortstamm אָמַן, dass der

(religiöse) Glaube durchaus ein Projekt verfolgt, das auch die Vernunft antreibt: Es geht um ein Verhältnis zur Wirklichkeit, das ihr auf den Grund geht.<sup>5</sup> Anders als bei den in der Neuzeit dominierenden Formaten einer instrumentellen und zweckrationalen Vernunft handelt es sich beim (religiösen) Glauben jedoch nicht um ein „Verfügungswissen“, das angestrebt wird. Er will die Welt nicht begreifen, um das, was in der Welt geschieht, in den Griff zu kriegen und aus bisher unverfügbaren Umständen menschlichen Daseins nun Folgen und Ergebnisse seines Handelns zu machen. Vielmehr ist er an einem spezifischen „Verständigungswissen“ interessiert, d. h., er will herausfinden, was es letztlich mit der Wirklichkeit im Ganzen auf sich hat und ob ihr eine Bedeutsamkeit zukommt, die über die reine Faktizität hinausgeht.<sup>6</sup> Im Zentrum steht die Frage, ob in einer Welt, in der alles im

5 Die Wortwurzel אָמַן bedeutet: sich in dem gründen, was Halt bietet; eine Bleibe im Bleibenden finden; in etwas Stand gewinnen, das dem eigenen Leben Bestand gibt. Im Glauben ist der Mensch auf „Stellensuche“, d. h. er sucht jenen Ort oder Blickpunkt in einer vergänglichen Welt, von dem her alles Vergängliche auszuhalten ist. Er ist dann am Ziel, wenn er auf etwas trifft, das „wirklich wahr“ ist (hebr. אָמַן), d. h. eine Realität mit der Eigenschaft des Bleibenden und Beständigen ist, auf das man sich im Guten wie im Schlechten verlassen kann. Vgl. ausführlich Th. HIEKE, „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“ (Jes 7,9). Die Rede vom Glauben im Alten Testament, in: ThGl 99 (2009) 27–41.

6 Diese Frage entspringt durchaus auch einem Erkenntnisinteresse der Vernunft und ist als solche noch kein Alleinstellungsmerkmal des Glaubens. Allerdings hat die Vernunft in der Moderne zahlreiche negative Antworten zusammengetragen, so dass es müßig erscheint, diese Fragestellung weiterhin aufrechtzuerhalten. Ungleich erfolgreicher ist hingegen das Bemühen, den Radius der Weltbemächtigung immer weiter auszudehnen und die Stiftung eines Lebenssinnes ebenfalls zum Gegenstand menschlichen Tuns und Könnens zu erheben. Zu den ideengeschichtlichen Zäsuren und sozialgeschichtlichen Etappen der neuzeitlichen Dissoziierung von Verfügungs- und Verständigungswissen siehe u. a. H. SCHELKSHORN, Entgrenzungen. Ein europäischer Beitrag zum philosophischen Diskurs über die Moderne, Weilerswist 2009.

Fluss ist, etwas erkennbar wird, worin der Mensch einen festen Halt findet. Woran kann man sich halten in einer Zeit, in der nichts auf Dauer Bestand hat? Gibt es für den Menschen etwas Bleibendes angesichts einer Welt, die selbst nicht bleibt?

Konstitutiv für eine religiöse Einstellung zur Wirklichkeit ist demnach das „Aus-sein“ auf einen Sinngrund des Daseins, von dem her man „Selbststand“ gewinnen kann im Unbeständigen: Zeigt sich angesichts einer vergänglichen Welt etwas, auf das man sich verlassen kann im Leben (und im Sterben)? Gibt es etwas Beständiges, von dem her man zu sich selbst stehen und anderen Menschen beistehen kann? Falls nicht, was befähigt den Menschen, mit den Ungewissheiten, Unsicherheiten und Aporien des Lebens umzugehen? Wie hält man es aus, wenn letztlich auf nichts in der Welt Verlass ist?

Bereits die Etymologie des Wortes „glauben“ relativiert die häufig antreffbare Aussage, der (religiöse) Glaube sei eine Defizitform von Wissen.<sup>7</sup> Eine solche Aussage offenbart ein Halbwissen und ein Wissensdefizit. Der Glaube verfügt in der Tat nicht über ein technisch-instrumentelles Wissen, mit dem die Wirklichkeit beherrscht werden kann. Er konkurriert nicht mit der Vernunft bei der Suche nach einem Wissen darüber, was *in* der Welt geschieht, und was man mit diesem Wissen machen kann. Vielmehr will er verstehen, was es *mit* der Welt auf sich hat und wie man damit umgeht, wenn die Vernunft bei dieser Erkundigung nur Fehlanzeigen erstattet. Der Glaube repräsentiert insofern seinerseits ein „Defizitwissen“. Denn er weiß zum einen um das, was dem Menschen fehlt: Beständigkeit im

7 Vgl. den Leitgedanken von G. CZERMAK, Problemfall Religion. Ein Kompendium der Religions- und Kirchenkritik, Marburg 2014, 5: „Glauben‘ heißt, eine Idee auch ohne gute Gründe anzunehmen und für wahr zu halten. Wer glaubt, verzichtet auf empirische Belege sowie Gedanken, die mit Vernunft und Logik vereinbar und somit konkret nachprüfbar sind.“

Unbeständigen, Halt angesichts des Haltlosen. Zum anderen weiß er um die Defizite einer technisch-instrumentellen und zweckrationalen Vernunft hinsichtlich dieser existenziellen Herausforderung.<sup>8</sup> In der Folge eines solchermaßen aufgeklärten Nichtwissens sucht er nach einem anderen Zugang zu dem, was dem Menschen fehlt, um zu sich stehen zu können. Diese Suche wird geleitet von der Hoffnung, dabei auch an ein Ziel zu gelangen (vgl. Hebr 11,1: „Glauben heißt: sich festmachen in dem, was man erhofft“). Dabei geht es nicht um vage Vermutungen über ein gutes Ende des Daseins, sondern um eine Ermutigung, mit den Härten und Nöten des Lebens so umgehen zu können, dass man angesichts des Inakzeptablen an und im Leben dieses Leben dennoch annehmen und bejahen kann. Sich auf eine solche Lebenspraxis zu verstehen erfüllt sich im „Standgewinnen“, in der Bezugnahme auf etwas Beständiges,

8 Hinter diesem Defizit stehen Verengungen, Einseitigkeiten und Verabsolutierungen im Vernunftgebrauch, welche die philosophische Vernunftkritik des 20. Jahrhunderts als Ausdruck einer die Innen- und Umwelt des Menschen unterwerfenden und zerstörenden Selbstentfaltung der technisch-instrumentellen und strategischen Vernunft diagnostiziert hat. Ihre Rationalität definiert sie anhand der Kriterien des Kontrollier- und Planbaren; sie drückt sich aus in der Realisierung optimaler Zweck/Mittel-Relationen. Vernünftig sein heißt, sich Rechenschaft geben zu können über die Ziele und Abläufe des Entscheidens und effizienten Handelns unter den Bedingungen knapper Zeit und begrenzter Ressourcen. Dabei handelt es sich um eine Rechenschaft, die „berechnend“ ist. Sie lässt nur gelten, was zähl- und steuerbar ist, was im Umgang mit der inneren und äußeren Natur des Menschen begreifbar und beherrschbar ist. Rationalität ist darum als Schlüsselqualifikation des modernen Subjekts auch das Resultat einer Selbstdisziplin, die das niederhält oder verdrängt, was jenseits des kognitiv Fassbaren liegt und was sich die (instrumentelle) Vernunft nicht unterwerfen oder zu eigen machen kann: Intuitionen, Gefühle, Phantasie, Ästhetik, Religion, Mystik. Sie schließt aus, dass der Mensch noch mit einer anderen Intelligenz begabt ist, als sie die instrumentelle und strategische Vernunft verkörpert. – Siehe hierzu W. WELSCH, Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft, Frankfurt 2000.

wodurch man existenzielles „Stehvermögen“ erwirbt (vgl. Jes 7,9: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht“).

Glaube und Vernunft ist gemeinsam, dass sie sich der Wirklichkeit stellen. Dabei praktiziert der Glaube zwar eine andere Einstellung als die technisch-instrumentelle Vernunft. Aber ihm ist kein prinzipielles Intelligenzdefizit anzukreiden. Er präsentiert kein ungesichertes Wissen, sondern will wissen, wie man mit Unsicherheiten umgeht. Er überredet nicht dazu, Beliebigen für wahr zu halten, sondern prüft, woran man sich in Wahrheit halten kann. Er zielt nicht auf das Unbezweifelbare, sondern auf das, womit man alles Zweifeln erträgt.<sup>9</sup> Wer mit solchen Absichten nach einer angemessenen Einstellung gegenüber den Wechselfällen des Lebens sucht, kann es mit jedem philosophischen Ideal von Weisheit und Lebenskunst aufnehmen.<sup>10</sup> Hier fällt der Vorwurf mangelnder Intelligenz zurück auf den, der ihn erhebt.

Glauben heißt nicht: nicht(s) wissen. Vielmehr zeichnet ihn die Nähe zu einer Größe aus, der man ebenfalls oft unterstellt, sie sei ein Widerpart des Wissens: die Skepsis. Aber ebenso wie

- 9 Allerdings wird religiösen Menschen in der autobiographischen Bekenntnisliteratur von Atheisten und Agnostikern immer wieder angelastet, dass sie Halt bei Unhaltbarem und Gewissheit bei höchst Zweifelhaftem suchen. Prekär erscheint dabei weniger der Glaubensvollzug (*fides qua*) als der Inhalt und Gegenstand des Glaubens (*fides quae*), der angeblich rationaler Überprüfung nicht standhält. Vgl. etwa K. FLASCH, *Warum ich kein Christ bin. Bericht und Argumentation*, München 2013. – Dass von fragwürdigen Glaubensinhalten bzw. Überzeugungen her auch der Glaubensvollzug seine Berechtigung verliert, demonstriert A. BECKERMANN, *Glaube*, Berlin/Boston 2013. Die folgenden Überlegungen wollen dagegen zunächst die Berechtigung des Glaubensvollzuges erweisen, um auf diesem Weg Kriterien zu finden, um vertretbare Glaubensinhalte von nicht rechtfertigungsfähigen Überzeugungen zu unterscheiden.
- 10 Dass es nicht sehr intelligent ist, ein szientistisches Kriterium zum Maßstab von Lebensklugheit zu machen, zeigt bereits B. WELTE, *Wissenschaftliche Intelligenz, Lebensintelligenz und Glaube*, in: Ders., *Zeit und Geheimnis*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 79–92.

der Glaube kein Doppelgänger des Unwissens ist, so ist die Skepsis keine Verwandte des Unglaubens. Beide sind auf Wissbares aus: die Skepsis im Modus des „spähenden Umherblickens“ und der Glaube im Modus der prüfenden Hoffnung. Beide kommen gut miteinander aus. Die Skepsis bewahrt den Glauben davor, leichtsinnig zu werden, und die Hoffnung bewahrt die Skepsis davor, im Argwohn zu enden.<sup>11</sup>

Anliegen und Ziel einer Theologischen Epistemologie sind

- die Herausarbeitung der dem Glaubensvollzug als Suche nach den Sinnbedingungen menschlichen Daseins eigentümlichen *Intelligenz*,
- die Ermittlung der den Glaubensinhalten zukommenden existenziellen *Relevanz*,
- die Rekonstruktion der *Plausibilität* von Vollzug und Gehalt des christlichen Glaubens,
- die Begründung der *Validität* von Quellen und Methoden, die für den Intelligenz-, Relevanz- und Plausibilitätsnachweis des Glaubens zu beachten bzw. einzusetzen sind.

## § 2 Distanzierungen:

### Sich Gott zuwenden – abseits des Menschen?

Für eine genuin theologische Erkenntnistheorie ist mit dem Hinweis auf das existenzielle Bezugsproblem des Glaubens zwar eine grundsätzliche Möglichkeit gegeben, ihn vom Verdacht einer dem Menschen unzumutbaren Einstellung zur Wirklichkeit zu entlasten. Denn ihm kommt insofern eine unabweisbare Berechtigung zu, wie er sich für eine unabweisbare existen-

11 Zum Verwandtschaftsverhältnis von Glaube und Skepsis siehe auch F. STEFFENSKY, Warum glauben?, in: K. Hofmeister/L. Bauerochse (Hg.), Wie kann ich glauben, München 2009, 11–21; I. U. DALFERTH/M. Ch. RODGERS (Hg.), Skeptical Faith, Tübingen 2012. Zu einer philosophiegeschichtlichen Durchsicht skeptizistischer Positionen im Abgleich mit theologischen Reaktionen vgl. W. DIETZ, Wahrheit – Gewißheit – Zweifel. Theologie und Skepsis, Frankfurt 2013.

zielle Herausforderung interessiert. Damit ist aber noch nicht erwiesen, dass jene Bezugsgröße, von der er sich Stehvermögen, Halt angesichts des Haltlosen und Beständigkeit im Unbeständigen erhofft, auch tatsächlich von ihm erreicht werden kann – erst recht, wenn damit jene Wirklichkeit gemeint ist, für die in religiöser Sprache das Wort „Gott“ steht: Auf welche Weise ist es möglich, eine Beziehung zu dieser Wirklichkeit aufzubauen, auf die man sich unbedingt verlassen kann? Welche Richtung soll man einschlagen, wenn man sich dieser Wirklichkeit nähern will?

Häufig antreffbar und auch in existenziellen Angelegenheiten offenkundig gut erprobt sind Arrangements, die auf einer vertikalen Achse Verbindliches und Beliebiges, Vordringliches und Vernachlässigbares sortieren. Hier werden von unten nach oben aufsteigend Rang und Namen aufgelistet, Kompetenzen verteilt, Macht und Ansehen zugesprochen. „Oben“ ist, was Anspruch auf Anerkennung erheben darf. „Unten“ ist das Vernachlässigbare und Bedeutungslose. Auf den ersten Blick scheint ein solches Vorgehen anthropologisch berechtigt und theologisch aussichtsreich zu sein. Schließlich gilt der Mensch als das „Wesen der Transzendenz“ bzw. als resonanzfähig für eine „transzendente Wirklichkeit“<sup>12</sup> und dass sich die Wirklichkeit des Göttlichen auf einem Aufstiegsweg finden lässt, spiegelt sich als Grundüberzeugung in vielen religiösen Zeugnissen nicht nur der monotheistischen Religionen.<sup>13</sup>

12 Vgl. A. STEINER, *Transzendente Wirklichkeit*, Freiburg/München 2010.

13 Vgl. exemplarisch B. UHDE, *West-östliche Spiritualität – Die inneren Wege der Weltreligionen*, Freiburg 2011.

## 1. Religiöse Vertikalorientierungen:

### Nach Höherem streben – Gott finden?

Gibt man etwas auf die Selbstdeutungen des Menschen, so sieht er sich auf einem Aufstiegsweg – und als Emporkömmling. „Griechischer Etymologie zufolge ist der Mensch der Aufrechte. Sein Name *anthropos* stammt vom Verb *anatrepein*: etwas in die Höhe bringen, emporheben“<sup>14</sup>, etwas aus der Waagrechten in die Senkrechte versetzen. Das Selbstverständnis des Menschen scheint sich ebenfalls an der Vertikalachse auszurichten: Menschen sind *Aufsteiger* – Wesen, die hoch hinauswollen und obenauf sein wollen. Erst wenn sie eine Höchst- oder Bestform erreichen, sind sie zufrieden. Um nach oben zu kommen, muss man sich auf die Hinterbeine stellen. Erst wer auf eigenen Füßen steht, hat sich selbständig gemacht (und ist ein *Autostatiker*). Um diese Stellung zu behalten, muss man sich *behaupten*. Dazu muss man den eigenen Kopf durchsetzen. Der Kopf ist jene Region, die den Menschen im Ganzen repräsentiert. Worauf es ankommt, muss man daher im Kopf haben. Von hier aus gewinnt man Übersicht und Eigenstand. Darum ergeht der kategorische Imperativ „Kopf hoch!“. Wer ihn hängen lässt, setzt aufs Spiel, worin die Griechen die Besonderheit des Menschen sehen: die *Autokephalie* (Selbstbehauptung). Und der aufrechte Gang, der für den Menschen nicht nur ein anatomisches Faktum, sondern ein Zeichen seiner privilegierten Stellung im Kosmos ist, verlangt ebenfalls, dass er erhobenen Hauptes auftritt.<sup>15</sup>

14 H. TIMM, Von Angesicht zu Angesicht. Sprachmorphische Anthropologie, Gütersloh 1992, 13. Zum Folgenden vgl. ebd., 13–20. Gemäß anderen etymologischen Erklärungsversuchen ist der Mensch das Wesen, das „aufschaut“, d. h. den Blick nach oben richtet.

15 Vgl. hierzu K. BAYERTZ, Der aufrechte Gang. Eine Geschichte des anthropologischen Denkens, München 2012.

Der Mensch muss die Vertikalbewegung seiner Existenz nicht bei sich enden lassen. Menschen können den Kopf in den Nacken werfen und den Blick zu dem weitergehen lassen, was sich über sie erhebt. Was oben ist, muss aber noch nicht das Höchste sein. Das Endziel einer Aufwärtsbewegung ist erst erreicht, wenn man ankommt beim höchsten Gut, über das hinaus Höheres nicht gedacht werden kann, d. h. beim schlechthin Erhabenen, beim Allerhöchsten, beim Göttlichen. Das Projekt der Religion besteht somit darin, die Welt als das zu Transzendierende und den Menschen als Transzendierenden zu verstehen. Die religiöse Semantik und Logik folgt dann ebenfalls der Struktur der Vertikalen: Man muss sich nach dem Höchsten ausstrecken, aber wird es nicht in Griffkriegen, wenn man nicht von ihm ergriffen wird. Wenn es etwas Höchstes gibt, kann es nicht in dem gefunden werden, was mit uns ist oder unter uns ergreifbar und begreifbar ist. All dies bleibt überbietbar. Das unüberbietbar Höchste muss über allem sein. Als Unbedingtes muß es jenseits des Bedingten gesucht werden. Wenn es einen Gott gibt, kann er nur jenseits des Endlichen gefunden werden. Der religiöse Lebensweg muss sich daher als Überstieg des Endlichen und Bedingten und als Aufstieg zum Unendlichen und Unbedingten realisieren.

Für diesen Auf- oder Überstieg stehen in modernen Gesellschaften unterschiedliche Routen zur Verfügung. Aber es ist keineswegs ausgemacht, dass alle auf denselben Gipfel führen. Moderne Gesellschaften sind davon geprägt, dass es in ihnen Religion nur noch im Plural gibt. Vielleicht bilden sie gemeinsam ein Gebirge. Aber nicht jeder Gipfel bietet den gleichen Ausblick. Dies gilt auch für das religiöse Grundwort, das sich eigentlich gegen eine Vervielfältigung wehrt: Gott. Seit geraumer Zeit werden in religionssoziologischen Erhebungen zur Gottesfrage höchst unterschiedliche Füllungen

dieses Begriffs erhoben.<sup>16</sup> Konsens scheint allenfalls darüber zu bestehen, dass damit eine vom Menschen unverfügbare und unüberbietbare Wirklichkeit benannt werden soll, die ihn unbedingt angeht und der gegenüber der Mensch sich nichts auszubedingen vermag. Dabei gilt etwa als „Gott/ göttlich“ ein ewig gültiges Gesetz (nach Art des Karma oder Yin/ Yang), nach dem sich alles kosmische Geschehen richtet und dem gegenüber der Mensch auch nur ein „Fall“ ist, in dem eine Verfügung oder Regel dieses Gesetzes zur Anwendung kommt. „Gott/ göttlich“ ist für andere Menschen eine (Ur)Energie (nach Art des Chi), die alles durchströmt und für die man sich öffnen kann, wenn man alle inneren Blockaden löst. Bisweilen wird die Bezeichnung „Gott/ göttlich“ auch an die Natur, an die Evolution oder an die Selbstorganisationsdynamik des Kosmos als das unüberbietbar Größte und alles Bestimmende vergeben.

Sämtliche Beziehungen des Menschen zu diesen Größen sind durch Asymmetrien gekennzeichnet. Die Momente der Unbedingtheit und Unüberbietbarkeit kommen jeweils nur dem Gegenüber des Menschen zu – nicht dem Menschen selbst und auch nicht seiner Beziehung zu diesem Gegenüber. Wenn nun der Vollzug des Glaubens das Aus-sein auf eine Wirklichkeit ist, die dem Menschen einen existenziell verlässlichen Halt gibt, um es mit dem Leben und dem Sterben aufnehmen zu können, kommt er dann bei den genannten Größen ans Ziel? Entdeckt der Mensch hier wirklich eine Beziehung, die es ihm ermöglicht, zu sich selbst stehen und anderen beistehen zu können? Oder wird ihm hierbei das Wissen um seine Hinfalligkeit und Minderwertigkeit nur noch einmal gespiegelt oder verdoppelt?

16 Siehe etwa BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.), Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2007, bes. 277–282; BERTELSMANN STIFTUNG (Hg.), Woran glaubt die Welt? Analysen und Kommentare zum Religionsmonitor 2008, Gütersloh 2009.

Die skizzierten Spielarten menschlichen Gegenüberseins zu einer absoluten Wirklichkeit (qua numinosem Gesetz, kosmischer Energie oder „natura semper maior“) relativieren das Dasein des Menschen bzw. machen ihm und seinem Dasein erneut seine bleibende Relativität bewusst. Alle Erfahrungen, die man im Gegenübersein zu diesen unbedingten und unüberbietbaren Größen macht, sind stets auch Erfahrungen der bleibenden eigenen Vergänglichkeit, Geringfügigkeit und Unterlegenheit. Gegenüber einer höheren Macht kann dem Menschen letztlich nur seine eigene Ohnmacht oder Machtlosigkeit aufgehen. Gegenüber der Natur ist er bestenfalls Teil eines größeren Ganzen; gegenüber einem höchsten Wert kann ihm nur seine eigene Minderwertigkeit bewusst werden.

Anders verhielte es sich, wenn der Mensch von sich aus bereits in der Sphäre der Unbedingtheit existieren würde – und wenn ihm diese Sphäre im Bedingten erschlossen werden könnte. Dabei müsste dem Menschen aufgehen, dass es eine unbedingte und unüberbietbare Wirklichkeit gibt, als deren Gegenüber er sich selbst unbedingt bejahen, frei selbst bestimmen und unverzweckt wertschätzen kann. Damit dies denkbar und erfahrbar sein kann, müsste auch für die Beziehung zu diesem Gegenüber gelten, dass sie die Merkmale der Freiheit und Unbedingtheit, der Wertschätzung und Unverzweckbarkeit aufweist.

Wenn dieser Gedanke sich nicht im Wunschdenken erschöpfen soll, müsste es Unbedingtheitserfahrungen geben, die dem Menschen eine Beziehung (zu Gott) offenbaren, die ihn in seiner Freiheit und Würde unbedingt anerkennt. Nur diese Beziehung wäre ihrerseits unüberbietbar. Und nur in ihr könnte sich der Mensch unbedingt geborgen wissen. Aber wie kann man sich auf einen Weg machen, der solche Erfahrungen ermöglicht? Wie muss ein Mensch vorgehen, damit ihm eine solche Gewissheit aufgeht?

Von den zahlreichen Beschreibungen eines solchen religiösen Erkenntnisweges erzielt seit etlichen Jahren die „via mystica“ besondere Aufmerksamkeit.<sup>17</sup> Dieser Weg kann in zwei Richtungen beschritten werden und entweder in die „Mystik der Versenkung“ oder in die „Mystik des Überstiegs“ führen.<sup>18</sup> Gemeinsam ist ihnen die Überzeugung, dass nur die Abwendung von allem Endlichen, Bedingten und Zeitlichen den Blick öffnen kann auf das Unendliche, Unbedingte und Ewige. Wer die Richtung der Entsicherung, der Preisgabe und des Loslassens einschlägt, wer alles aus der Hand gibt und selbst haltlos wird, dem wird in Aussicht gestellt, die Erfahrung des Gehaltenseins vom Unfassbaren machen zu können: Nur wo man nichts mehr ergreift und erfasst, kann man sich ergreifen lassen vom Unbegreifbaren. Auf dem Weg der Abgeschiedenheit von allem Äußerlichen, in der Selbstversenkung, im Abstieg in sein leer geräumtes Inneres soll der Suchende zu jenem „Nullpunkt“ gelangen, in dem die Fluchtlinien seines Daseins zusammenlaufen und wo Ende und Neubeginn ineinanderliegen. Wer dagegen die Richtung des Auf- und Überstiegs wählt, muss alles Endliche und Bedingte hinter sich lassen und überwinden, um dahin zu gelangen, was höher ist als alles, was im Bedingten erklommen werden kann. Das Unbedingte ist nur im Modus des Überbietens alles Bedingten erreichbar; zum Erhabenen gelangt nur, wer sich über das Unerhebliche hinwegsetzt und sich der Anziehungskraft einer höheren Macht überlässt.

17 Zur Erstinformation siehe S. WENDEL, *Christliche Mystik*, Kevelaer 2004; J. SUDBRACK, *Mystik. Sinnsuche und Erfahrung des Absoluten*, Darmstadt 2002; DERS., *Mystik. Selbsterfahrung – Kosmische Erfahrung – Gotteserfahrung*, Mainz/Stuttgart 1988.

18 Zu diesen Idealtypen siehe A. M. HAAS, *Mystik als Aussage. Erfahrungs-, Denk- und Redeformen christlicher Mystik*, Frankfurt 1996, 62–83.

In zahlreichen Misch- und Zwischenformen werden solche Exerzitien auch im christlichen Kontext angeboten. Die Elemente der Askese, der Meditation und Kontemplation haben zweifellos im Christentum ihre Berechtigung,<sup>19</sup> wenngleich das Evangelium Jesu ihnen nur für gewisse Abschnitte des religiösen Weges Bedeutung zumisst. Auch von Jesus wird berichtet, dass er in diese Wüste gegangen ist, dass er immer wieder die Zurückgezogenheit und Abgeschiedenheit suchte. Auch von ihm werden Bergbesteigungen und Gipfelerfahrungen erzählt. Aber sie blieben Durchgangsstationen, bildeten provokative Unterbrechungen und markierten instruktive Auszeiten. Jesus von Nazareth taugt nicht als spiritueller Meister, der die Mystik der Selbstversenkung oder des Überstiegs in weltferne Sphären lehrt.<sup>20</sup> Er setzt andere Prioritäten, die auf die Hinwendung zum Entgegenkommen Gottes zielen.<sup>21</sup> Ohnehin sind die mystischen Auf- und Abstiegswege für sich genommen sehr riskant: Man kann sich auf den Wegen in die Tiefe der eigenen Psyche auch in der eigenen inneren Leere verloren gehen. Und der Selbstüberstieg ins Erhabene kann im metaphysischen Niemandsland enden.

Den Mystik-Boom der letzten Jahre kennzeichnet eine zweifellos berechnete institutionenkritische und subjektzentrierte Wendung religiöser Praxis, die zahlreiche institutionelle Ver-

19 Vgl. hierzu mit zahlreichen historischen Belegen und Bezugnahmen Th. PRÖPPER u. a. (Hg.), *Mystik – Herausforderung und Inspiration*, Ostfildern 2008; D. LANGNER u. a. (Hg.), *Gottesfreundschaft. Christliche Mystik im Zeitgespräch*, Fribourg/Stuttgart 2008.

20 Der Versuchung, jenseits des historisch-kritischen Befundes eine derartige Stilisierung vorzunehmen, erliegt z. B. J. MELLONI, *Christus in mir. Der mystische Weg der Evangelien*, Freiburg/Basel/Wien 2014. Eine tiefenpsychologische Übermalung dieses Befundes begegnet bei M. RENZ, *Der Mystiker aus Nazareth. Jesus neu begegnen*, Freiburg 2013.

21 Vgl. R. HOPPE, *Jesus von Nazareth. Zwischen Macht und Ohnmacht*, Stuttgart 2012, 77–137.

knöcherungen und dogmatische Verkrustungen des Christentums aufgebrochen hat. Gleichwohl entspricht er auch einem durchaus zeitgeistigen Trend, eine individualistische Lebenskunst der „Selbstsorge“ in den Bereich der individuellen Heilsorge zu verlängern. Solche „Mystiker“ sind in der Lage, sich die Not der Welt und die Hilflosigkeit ihrer Mitmenschen mit spirituellen Mitteln vom Halse zu halten. Sie haben dabei kein schlechtes Gewissen.

Gegen diesen Trend zum Heilsindividualismus stehen die Bemühungen, Kraft aus dem Inneren zu schöpfen, um sich im Sinn des Evangeliums in den äußeren Angelegenheiten sozialen und politischen Engagements bewähren zu können.<sup>22</sup> Sie geben der Versuchung zur Reduktion des Evangeliums auf einen mystischen oder einen politischen Kern nicht nach. Derartige Verkürzungen aber tauchen immer wieder auf. Und nicht selten suchen sie sich Flankenschutz bei prominenten Theologen. Am häufigsten bedient man sich dabei eines Diktums von Karl Rahner: „Der Fromme, der Christ der Zukunft wird ein ‚Mystiker‘ sein, einer, der etwas ‚erfahren‘ hat, oder er wird nicht mehr sein.“<sup>23</sup> Dass Rahner diesen Satz mit einer spezifischen Begründung versah, wird oft übergangen.<sup>24</sup> Dies macht es leichter, die Betonung darauf zu legen, dass es für christliche Mystiker darauf ankomme, „etwas“ erfahren zu haben. Dieses „etwas“ bleibt (absichtlich?) unbestimmt. Es sollte ausreichen,

22 Zu dieser Scheidung der Geister siehe ausführlich C. SEDMAK, Innerlichkeit und Kraft. Studie über epistemische Resilienz, Freiburg / Basel / Wien 2013.

23 K. RAHNER, Frömmigkeit früher und heute, in: Ders., Schriften zur Theologie VIII, Einsiedeln 1971, 22.

24 „... , weil die Frömmigkeit von morgen nicht mehr durch die im voraus zu einer personalen Erfahrung und Entscheidung einstimmige, selbstverständliche öffentliche Überzeugung und religiöse Sitte aller mitgetragen wird, die bisher übliche religiöse Erziehung also nur eine sehr sekundäre Dressur für das religiös Institutionelle sein kann“ (ebd., 23).

dass es irgend„etwas“ mit höheren Mächten zu tun habe!? Für K. Rahner war der Gegenstand einer „mystischen“ Erfahrung jedoch weder beliebig noch austauschbar. Für ihn war es entscheidend, dass es dabei um eine personale Erfahrung Gottes gehen müsse bzw. um eine Erfahrung der Wirklichkeit Gottes in der Sphäre des Interpersonalen.<sup>25</sup> Wer am entscheidend Christlichen interessiert ist, muss diese Sphäre aufsuchen.

## 2. Das Unterste zuoberst:

### Die wohlthuende AnArchie des Evangeliums

So plausibel und attraktiv spirituelle Aufstiegs- und Versenkungsofferten auch sein mögen, gegen eine theologische Kennzeichnung als originär oder entscheidend christlicher Weg der Gotteserkenntnis spricht das Zeugnis des Evangeliums. Es bestreitet, dass in einer vertikalen Verlängerung oder Überbietung des innerweltlich Erhabenen und Eindrucksvollen die Wirklichkeit Gottes erreichbar ist. Es erhebt Einspruch dagegen, dass Macht, Pracht und Herrlichkeit, die in der Welt den Menschen beeindrucken und anziehen, auch gleichnisfähig sind für Größe, Glanz und Hoheit Gottes. Es schlägt die Vorstellung aus, dass das Welt- und Menschenverhältnis Gottes sich nach jenen Kriterien richtet, nach denen üblicherweise in der Welt Respekt und Anerkennung, Wert und Würde verteilt werden. Die dort praktizierte Überbietungslogik, die vom Kleinen zum Großen und von unten nach oben verläuft, macht es sich nicht zu eigen.

- Bereits die „Kontaktaufnahme“ zwischen Gott und Mensch wird im „Magnificat“ (Lk 1,46–55) als Aufhebung dieses Weges beschrieben. In gänzlich anderen Umständen, als es

25 Vgl. hierzu u. a. E. KLINGER, Das absolute Geheimnis im Alltag entdecken. Zur spirituellen Theologie Karl Rahners, Würzburg 1994, 47–54.

zu erwarten war, realisiert sich dieses Verhältnis zwischen Gott und Mensch und es ist höchst folgenreich für die etablierten Ordnungs- und Herrschaftsverhältnisse, in denen sich der Mensch eingerichtet hat: „Auf die Niedrigkeit seiner Magd hat er geschaut“ (V. 48). – „Er stürzt die Mächtigen vom Thron und erhöht die Niedrigen. Die Hungernden beschenkt er mit seinen Gaben und läßt die Reichen leer ausgehen“ (V. 52f.).<sup>26</sup> Durchkreuzt wird die Erwartungs- und Entsprechungslogik, dass auch vor Gott kein Ansehen findet, wer vor der Welt mit leeren Händen dasteht.

- Der Auftakt von Jesu öffentlichem Wirken besteht in der Proklamation seiner Sendung, „damit ich den Armen eine gute Botschaft bringe, damit ich den Gefangenen die Entlassung verkünde und den Blinden das Augenlicht: damit ich die Zerschlagenen in Freiheit setze und ein Gnadenjahr des Herrn ausrufe“ (Lk 4,18–19). Dass es hierbei um die in jeder Hinsicht Verarmten und Erblindeten, Gedeemühten und Vergewaltigten handelt, kehrt wieder in den Seligpreisungen der Bergpredigt (Lk 6,20–26; Mt 5,3–12). Dieses Leitmotiv der Verkündigung Jesu steht gegen jeden Versuch, seine Botschaft zu spiritualisieren und ihr damit jede soziale Sprengkraft zu nehmen.<sup>27</sup> Wer im sozialen Abseits steht und wer den dorthin Abgedrängten beisteht, steht in der Fluchtlinie der Zuwendung Gottes.
- Das Gottesbild Jesu von Nazareth widerstreitet allen Momenten des Macht- und Herrschaftsförmigen. Die Erzählung von

26 Vgl. hierzu auch die Interpretationen von G. LOHFINK, *Wider die Verharmlosung Jesu. Reden über Jesus und die Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2013, 415–422; P. STUHLMACHER, *Die Geburt des Immanuel*, Göttingen 2006, 25–35; U. RICHERT-MITTMANN, *Magnifikat und Benediktus. Die frühesten Zeugen für die judenchristliche Tradition von der Geburt des Messias*, Tübingen 1996.

27 Vgl. M. THEOBALD, *Wie die Bergpredigt gelesen werden will*, in: ThQ 92 (2012) 256–279.

der Versuchung Jesu durch den Teufel (Mt 4,1–11) gipfelt in einem Dementi der Vorstellung, dass das Gottsein Gottes in der Verlängerung einer Demonstration menschlicher Größe und Stärke bzw. des Vermögens zur Beherrschung von Mensch und Natur(gesetzen) gedacht werden kann. Der Versucher operiert mit einer Überbietungslogik, die von Jesus nicht überboten, sondern aufgehoben wird. Wer meint, in einer aufsteigenden Linie auf einen mit unüberbietbarer Machtfülle ausgestatteten Potentaten zu treffen, wird ganz oben nichts entdecken, was in Wahrheit verdient „Gott“ genannt zu werden. Von Gottes Gottsein muss vielmehr abseits solcher Macht- und Herrschaftslogik gesprochen werden.<sup>28</sup>

Das Evangelium greift die Theo-Logik der Vertikale auf und kehrt sie um. Es redet von einer „Transzendenz nach unten“, nicht von einer „Transzendenz nach innen“. Jesus von Nazareth interessiert sich nicht für etwas Unzerstörbares, das im Innersten des Menschen entdeckt werden kann. Die Verkürzung des Abstandes zwischen dem faktischen Ich und dem wahren Selbst eines Individuums steht nicht auf seinem Programm. Er verlangt auch nicht die Überwindung des Zeitlichen als Bedingung für den Kontakt mit dem Ewigen. Es geht ihm um eine andere Praxis und um eine andere Sphäre, in der man sich buchstäblich „einhandeln“ kann, worauf im Leben und Sterben Verlass ist. Diese Praxis demonstriert er selbst. Es ist die Praxis unbedingter Zuwendung zum Menschen und ihr Ort ist die Sphäre der Interpersonalität. Hier lässt sich Gottes Weltverhältnis in die Lebensverhältnisse des Mitmenschen übersetzen. Jesu Praxis steht quer zu religiösen Suchbewegungen, die

28 Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege. Fundamentaltheologie*, Würzburg 2011, 211–215.

das Göttliche, Unbedingte und Unüberbietbare nicht in der Sphäre der Interpersonalität, sondern über deren Relativierung durch ein metaphysisch Transzendentes oder mystisch All-Eines finden wollen.<sup>29</sup> Christliche Glaubenspraxis steht daher unter der Prämisse, dass keine größere Offenheit des Menschen für Gott außerhalb seiner Offenheit für seine Mitmenschen entdeckt werden kann.

Das Evangelium Jesu überführt die Logik der Über- und Unterordnung in eine wohlthuende „Anarchie“. Es setzt das Unterste zuoberst. Kein Aufstieg zum Göttlichen ist der Heilsweg des Evangeliums. Für eine Legitimation menschlicher Ordnung, die nach dem Muster der Unterordnung und Fremdbestimmung funktioniert, ist es nicht zu gebrauchen. In seinem Zentrum steht die Rede von einem „heruntergekommenen Gott“ (vgl. Phil 2,6–8).<sup>30</sup> Das Gottesverhältnis des Menschen muss fortan Maß nehmen am Menschenverhältnis Gottes, d. h. an seiner Zuwendung zu denen, die „ganz unten“ sind. In Jesus von Nazareth ist diese Bewegung Gestalt geworden. In ihm begegnen Gott und Mensch einander als ihresgleichen. Es gibt fortan kein wahres Gottesverhältnis neben oder außerhalb oder getrennt von einem Menschenverhältnis im Modus der Zuwendung zu den „Geringsten“. Als genuin und originär christlicher Heilsweg kommt nur die Nachfolge Jesu im Format dieser Praxis in Betracht. In dieser Nachfolge haben Christen Anteil am Menschen- und Gottesverhältnis Jesu.

Eben davon handelt die „Endgerichtsrede“ Jesu im Matthäusevangelium (Mt 25,31–46): „Ich war hungrig, und ihr gabt mir zu

29 Auf dieser Linie begegnet man z. B. W. JÄGER, *Wiederkehr der Mystik. Das Ewige im Jetzt erfahren*, Freiburg/Basel/Wien 2013; DERS. u. a., *Kontemplation – ein spiritueller Weg*, Freiburg <sup>2</sup>2010.

30 Dass damit ein Kernmotiv des christlichen Glaubens erfasst ist, wird überzeugend demonstriert von A. KREUTZER, *Kenopraxis. Eine handlungstheoretische Erschließung der Kenosis-Christologie*, Freiburg/Basel/Wien 2011.

essen; ich war fremd und obdachlos, und ihr nahmt mich auf; ich war krank und ihr habt mich besucht; ich war im Gefängnis und ihr seid zu mir gekommen.“ Allerdings ereignet sich in diesen Umständen ein Gottesverhältnis im Menschenverhältnis nur „inkognito“. Denn es ist unter diesen Umständen weder zu erkennen noch zu erwarten, mit wem man es zu tun bekommt, wenn man den Asylanten, Wohnsitzlosen und ihrer Freiheit beraubten Nächsten beisteht. Erst im Nachhinein geschieht eine Aufklärung: „Was ihr für einen meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan.“ Diese späte Offenbarung hat ihren guten Grund. Es soll verhindert werden, dass die Frommen ihren Nächsten nur um Gottes willen beistehen. Es ist aber Gottes Wille, ihnen um ihrer selbst willen beizustehen. Darum ist es gut, den Geringsten es nicht anzusehen, dass man es mit Gott zu tun bekommt, wenn man sich ihnen zuwendet. Und eben darum sind die Frommen zwischenzeitlich so ungläubig verwundert: „Wann haben wir dich hungrig gesehen und dir zu essen gegeben, oder durstig und dir zu trinken gegeben?“

In den Geringsten begegnen Christen dem Größten. Dies widerspricht einer Logik, die nur das Große als gleichnisfähig für den Größten erachtet, die Großen der Welt über alles achtet und das von ihnen für großartig Gehaltene ebenfalls über alles setzt. Die von Gott mit dem Evangelium praktizierte Bestreitung dieser Logik ist in den Augen der Großen dieser Welt eher eine Torheit und ein Ärgernis (vgl. 1 Kor 1,23). „Das Schwache in der Welt hat Gott erwählt, um das Starke zuschanden zu machen“ (1 Kor 1,27). Eine solche „göttliche Torheit“ praktiziert eine andere Weisheit als „menschliche Klugheit“ (1 Kor 1,25). Gott ist nicht dort zu finden, wo er vermeintlich als Gott hingehört – nämlich „ganz oben“. Mit Gott lassen sich nicht mehr gängige religiöse und soziale Unterscheidungen von „oben“ und „unten“ rechtfertigen. Und wer vom Gott Jesu her ein Verständnis dessen gewinnen will, was des Menschen höchstes Gut sein kann, muss umlernen: Hier

wird das Oberste zuunterst gekehrt. Die Armseligkeit der Erniedrigten und gering Geschätzten ist es nun, die zur Gleichnisgestalt für die Logik der größtmöglichen und unüberbietbaren Zuwendung Gottes zum Menschen wird. Wer in der eigenen Stärke, im eigenen Reichtum, in der eigenen Klugheit dasjenige wähnt, das dem Leben Wert, Bestand und Sinn gibt, übersieht bei solchen Größen, dass auf sie nur sehr begrenzt Verlass ist. Der Sinn, den sie stiften, überlebt den Besitzer von Macht, Reichtum und Klugheit nicht. Auf ihn kann man sich nicht im Leben und Sterben verlassen. Dagegen steht, dass gerade am macht- und mittellosen Menschen als Adressaten einer unbedingten Bejahung Gottes jene Wirklichkeit offenbar wird, gegen die auch der Tod letztlich nicht ankommt.

Sucht man vor diesem Hintergrund nach einem Ansatz für die Rede von einer spezifischen „via christiana“, die ein Mensch einschlagen kann, um in seinen Lebensverhältnissen ein Gottesverhältnis zu entdecken, so muss die erste Einsicht lauten: Wer Gott sucht, muss dies auf dem Wege versuchen, auf dem Gott den Menschen aufsucht. Der vermeintliche Aufstieg des Menschen zu Gott verläuft zunächst seitwärts und abwärts. In den geringsten seiner Brüder und Schwestern, in den Erniedrigten begegnet er dem „Allerhöchsten“. Mit dieser Einsicht ist erneut die wohltuende Anarchie des Evangeliums verbunden: Es gibt keine Unterschiede zwischen Menschen, die vor Gott nicht durch eine je größere Gleichheit und Gemeinsamkeit übertroffen werden. Jeder Mensch ist ausnahmslos Adressat einer unüberbietbaren und ungeteilten Zuwendung Gottes. Und eben dies gilt es in allen Formen christlicher Glaubenspraxis zu bezeugen.<sup>31</sup>

31 Vgl. hierzu auch die Skizze von H. STINGLHAMMER, Die Wahrheit leben. Reflexionen im Horizont einer theopragmatischen Plausibilität des Christlichen, in: G. Bausenhardt u. a. (Hg.), Zukunft aus der Geschichte Gottes. Theologie im Dienst an einer Kirche für morgen, Freiburg/Basel/Wien 2014, 437–448.

An diese Praxis bleibt auch jede Glaubensreflexion rückgebunden. Es ist eine Praxis, die auch deswegen das Denken herausfordert, weil sie angesichts anderer religiöser Erkenntniswege mit dem Anspruch der Klarstellung auftritt und für klare Verhältnisse sorgen will. Sie vollzieht bereits selbst eine Aktion religiöser Aufklärung. Sie macht klar, wo und wie man mit Gott zu tun bekommt. Von diesem spezifischen Theorie/Praxis-Verhältnis wird die christliche Theologie grundlegend bestimmt. Sie hat sich derart für den Glauben einzusetzen, dass nicht bloß die Reflexion aufklärend wirkt. Was der Glaube klarstellt, muss als etwas gedacht werden, das praktiziert werden will. Allein dies entspricht der Verfassung des Glaubens: Glaube ist Praxis dessen, das wirklich wahr ist, und nicht das Für-wahr-Halten von Dingen, über deren Wirklichkeit man wenig weiß. Die Wahrheit, um die es im Christentum geht, ist die Wirklichkeit der Zuwendung Gottes, die den Menschen zum Adressaten einer unbedingten Anerkennung und Wertschätzung macht.

Das Evangelium von Gottes Verhältnis zum Menschen als Verhältnis unbedingter Zuwendung gibt zu tun und nicht bloß zu denken. Denn die Wahrnehmbarkeit dieses Verhältnisses bedarf der Übersetzung in Entsprechungsverhältnisse zwischenmenschlicher Zuwendung. Und glaubwürdig ist nur das Zeugnis der Entsprechung einer Zuwendung zu Gott und zum Menschen: die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe.<sup>32</sup>

Diese Prämissen sind heute keineswegs unstrittig. Denn sie lösen immer wieder Relativierungsversuche aus. Diese orientieren sich an vermeintlich christlichen Mystikkonzepten, welche die weltabgewandte Kontemplation, die „stille Anbetung“

32 In der zeitgenössischen Theologie besteht über die These einer implikativen Logik und Struktur einer Beziehung des Menschen zu Gott und einer Beziehung zum Mitmenschen als Proprium des Christentums weitgehend Konsens. Vgl. A. TAFFERNER, Gottes- und Nächstenliebe in der deutschsprachigen Theologie des 20. Jahrhunderts, Innsbruck/Wien 1992.

und das Schweigen nicht als kritisches Regulativ, sondern als Hochform des Christseins proklamieren. Wenn allerdings die Grundbegriffe des Christentums allesamt „praktische“ Begriffe, d. h. nicht Substantive, sondern Tätigkeitsworte („*Tut* dies zu meinem Gedächtnis ...!“) sind, dann wird ihr eine Mystik der privaten Selbstversenkung oder des individuellen Selbstüberstiegs (als Ausstieg aus der Alltagswelt) nicht gerecht. *Zu* Gott kommt man nach christlicher Überzeugung, wenn man sich *mit* Gott den Geschöpfen Gottes zuwendet. Diese Praxis verwirklicht eine „Mystik der offenen Augen“ (J. B. Metz), die sich nicht abwendet von den Nöten der Zeit, nicht die spirituelle Selbstbefriedigung sucht, sondern sich den Notleidenden solidarisch zuwendet.<sup>33</sup> Aber es wäre keine genuin religiöse Praxis, wenn sie nicht auch kritische Nachfragen auslösen würde.

33 Vgl. J. B. METZ, *Mystik der offenen Augen*, Freiburg/Basel/Wien 2011. Einen couragierten Brückenschlag zwischen Mystischer und Politischer Theologie unternimmt auch E. FRÖHLING, *Der Gerechte werden. Meister Eckhart im Spiegel der Neuen Politischen Theologie*, Ostfildern 2010.

## **Koordinaten: Theologie – Theorie welcher Praxis?**

„Was machst du da eigentlich?“ – Wem diese Frage gestellt wird, muss davon ausgehen, dass man sich auf sein Verhalten keinen rechten Reim machen kann. Diese Ungereimtheit kann so weit gehen, dass die Ausgangsfrage noch einmal verschärft wird: „Bist du eigentlich noch bei Sinn und Verstand?“ Religiöse Akteure gehören zu den häufigsten Adressaten dieser Doppelfrage. Zu dem Verdacht eines unsinnigen und unverständlichen religiösen Tuns wird es allerdings gar nicht erst kommen, wenn man religiöser Praxis anmerkt, dass sie von Menschen mit einem wachen Verstand ausgeht. Um aber sicherzugehen, dass der christliche Glaube nicht gedanken- oder bedenkenlos praktiziert wird, müssen seine Vertreter sich beizeiten der Frage stellen: „Habt ihr auch an alles gedacht?“ Rechtzeitig zu bedenken sind mögliche Gründe, den Glauben für einen Ausdruck von Unverstand und Unvernunft zu halten. Dass solche Gründe haltlos sind, sollte bereits die Glaubenspraxis nahelegen. Dann sorgt bereits sie selbst – und nicht erst eine nachfolgende Reflexion – für Klarstellungen. Zu Ungereimtheiten führt dagegen

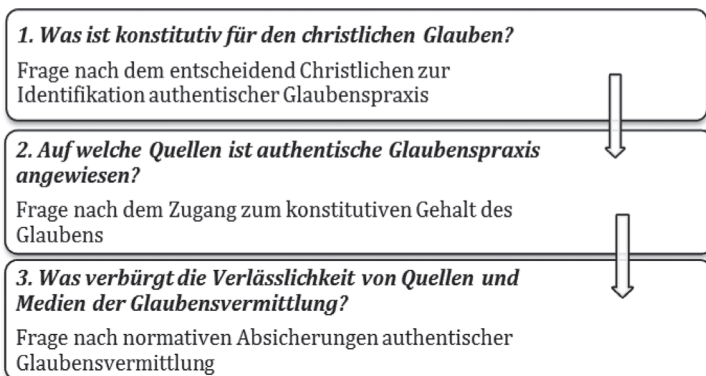
eine Praxis, deren Subjekte sich wenig (oder nichts) dabei denken oder sich damit begnügen, es doch gut zu meinen.

Wenn aber gerade die Praxis des Glaubens klarstellen soll, womit das Christentum steht und fällt, ist gegen einen mystischen Eskapismus ebenso Front zu machen wie gegen einen frömmelnden Anti-Intellektualismus. Wer für den Glauben eintreten will, muss auch eine Antwort geben können auf die Fragen: Kann man unter den Bedingungen der Moderne noch *denken*, was Christen *glauben* – und wie lebt man, wenn man das *tut*, was Christen glauben? Welche Konsequenzen hat christliches Handeln, wenn es auf evangeliumsgemäße Weise sach- und zeitgemäß ist? Sind diese Folgen verantwortbar – nicht zuletzt gegenüber den in dieser Zeit Missachteten, Geschundenen, Notleidenden?<sup>34</sup>

Um plausible Antworten zu erhalten, wird man im Glauben um erhebliche Anstrengungen in Theorie und Praxis nicht vorbeikommen. Ihre Reflexion wird zu einem guten Teil von der Theologie zu leisten sein. Aber hier ist ebenfalls sehr bald mit der Frage zu rechnen: „Was macht ihr da eigentlich?“ Auch theologischen Bemühungen sollte man anmerken, dass sie nicht (allein) von mystischen Erweckungen, sondern (vor allem) von einem aufgeweckten Verstand ausgehen. Um sicherzugehen, dass man in der Theologie die „Unbedenklichkeit“ des Glaubens nicht mit Gedankenlosigkeit gleichsetzt, müssen auch ihre Vertreter sich beizeiten der Frage stellen: „Habt ihr auch an alles gedacht?“

34 Vor allem das Konzept einer „Neuen Politischen Theologie“ hat erfolgreich versucht, in Stil und Form, Ansatz und Methode diesen Fragen zu entsprechen. Vgl. J. B. METZ, *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1992, bes. 60–90, sowie kongenial J. REIKERSTORFER, *Weltfähiger Glaube. Theologisch-politische Schriften*, Wien / Berlin 2008.

Diese Frage ist mit dem Plädoyer für einen Glauben, der die Einheit von Gottes- und Nächstenliebe praktiziert, noch nicht ausreichend beantwortet. Vielmehr sind zahlreiche weitere – auch epistemologisch belangvolle – Klärungen notwendig, die mit diesem Plädoyer verbunden sind. Zunächst ist der Verdacht auszuräumen, hier werde eine fatale Einseitigkeit mystischer Vertikalorientierung durch die horizontale Pragmatik eines religiösen Humanismus ersetzt. Daher ist als Erstes darauf einzugehen, anhand welcher Kriterien feststellbar wird, was authentische christliche Glaubenspraxis auszeichnet und dass dafür tatsächlich eine „Mystik der offenen Augen“ repräsentativ ist. Dabei steht natürlich auch die Verlässlichkeit jener Quellen auf dem Prüfstand, von denen her diese Kriterien bezogen werden: Inwiefern ist die Anleitung authentischer christlicher Glaubenspraxis im Neuen Testament zu finden? Gibt es noch andere Bezugsgrößen (Tradition – Bekenntnis/Dogma/Liturgie – Lehramt), an denen sich die Sicherung der Authentizität dieser Praxis zu orientieren hat?



Es gilt aber nicht bloß die Authentizität christlicher Glaubenspraxis, sondern auch deren Plausibilität und Intelligibilität zu sichern. Dies ist jedoch nicht im theologischen Alleingang und lediglich „glaubensintern“ zu entscheiden, sondern muss im Blick auf „glaubensexterne“ Referenzen (Vernunft) und Bezugs-

wissenschaften der Theologie erörtert werden. Beide Vergewisserungen folgen der Überzeugung, dass es in Glaubensangelegenheiten nicht bloß auf eine Betonung der Praxis oder ihres gut gemeinten Primates ankommt, sondern auf die Betonung einer recht verstandenen Theorie/Praxis-Dialektik. Nicht nur auf ein Optimum des Glaubensengagements, sondern auch auf ein Maximum an Nachdenklichkeit muss die Theologie hinarbeiten. Sie muss dazu anleiten, dass beim Bedenken des Glaubens an alles gedacht wird: an den Glauben und an das Denken, an die Denkbarkeit seiner Praxis und an die Praxis der Reflexion. Sonst sind ihre Vertreter schlechte Theoretiker und schlechte Praktiker in einem.

Um an alles zu denken, muss eine theologische Epistemologie bei ihrer Durchführung zu einer Methode greifen, die nicht nur im wissenschaftlichen Kontext meist verpönt ist: Sie muss mit zweierlei Maß messen. Sie muss zum einen „ad intra“ ermitteln, was für den christlichen Glauben maßgeblich ist, d. h., sie muss nach Maßstäben fragen, an denen man ermessen kann, was diesen Glauben ausmacht (§§ 3–5). Sie muss „ad extra“ beachten, was für rechtfertigungsfähige Überzeugungen maßgeblich ist, d. h., sie muss sich an jenen Maßstäben orientieren, nach denen sich bemisst, was wahrheitsfähige Erkenntnis, Einsicht und Überzeugung ausmacht (§§ 6–10).

### **§ 3 First things first!**

#### **Praxis und Reflexion des Glaubens**

In der Theologie ist es am wichtigsten, sich frühzeitig die richtigen Fragen stellen zu lassen. Es sollten Fragen nach Basis und Kern des christlichen Glaubens sein. Wer am Anfang einer Beschäftigung mit dem Christentum seinen Vertretern die Frage stellt „Was glaubst du denn?“, wird wissen wollen, ob ihre

Glaubenspraxis tatsächlich repräsentativ für das Christentum ist. Wird in dieser Praxis das, was für das Evangelium konstitutiv ist, authentisch bezeugt und gelebt? Wer darauf antworten will, wird zugleich jene Quellen und Erkenntniswege angeben müssen, von denen her man eine bestimmte Praxis mit Fug und Recht als genuin christlich oder als für den christlichen Glauben konstitutiv behaupten kann. Damit sind aber noch nicht alle Zweifel ausgeräumt: „Wie kommst du eigentlich darauf?“ Auf eine solche Nachfrage ist auch anzugeben, warum diese Quellen und Erkenntniswege für zuverlässig gehalten werden: „Was macht dich dabei so sicher?“ Und schließlich werden auch Kriterien und Verfahren zu nennen sein, anhand deren Skeptiker die Stringenz der Herleitung von Einsichten über Gott und die Welt auf den Prüfstand stellen können: „Wie begegnest du den Zweifeln an der Schlüssigkeit deiner Argumentation?“

Wendet man die Regel „first things first“ auf die Methodik der Theologie an, so ist mit einer Auskunft über das Elementare und Essentielle des Christseins zu beginnen. Auf die Frage „Was glaubst du denn?“ wird dann zu antworten sein: Die Grundbotschaft des Evangeliums besagt, „daß es die wesentliche Bedeutung der Geschichte Jesu ausmacht, der Erweis der unbedingt für den Menschen entschiedenen Liebe Gottes und als solcher Gottes Selbstoffenbarung zu sein“<sup>35</sup>. Dieses Grunddatum des christlichen Glaubens gilt auch als Grundprinzip und Grundwahrheit der christlichen Theologie. Wie alle übrigen Glaubensaussagen diese Basis *voraussetzen*, muss diese Grundbotschaft aber auch je neu in andere Kontexte *übersetzt* werden. Nur so kann sie jeweils in ihrer Bedeutung verstanden und in ihrer ganzen Tragweite erfasst werden.

35 Th. PRÖPPER, Theologische Anthropologie I, Freiburg/Basel/Wien 2011, 68.

Allerdings ist bereits an diesem Punkt mit der Frage zu rechnen, was Theologie und Glaubende so sicher macht, ausgerechnet mit dieser Aussage den Kern der christlichen Botschaft zu erfassen. Kann es nicht sein, dass auch sie zu jenen Übermalungen gehört, die man am Gottesbild Jesu vorgenommen hat? Ist nicht auch diese Aussage ein später dogmatischer Reflex einer Jesus von Nazareth zugeschriebenen Gottergriffenheit? Woher nimmt man die Sicherheit, mit dieser Aussage etwas zu benennen, das für den christlichen Glauben zentral und nicht marginal ist? Würden tatsächlich alle Christen dieser Aussagen zustimmen? Müsste man nicht auch alternative Bestimmungen des genuin Christlichen in Erwägung ziehen und auch mit ihnen den Test machen, ob sie in allen christlichen Konfessionen zum Glaubenskonsens gehören?

So berechtigt diese Fragen sind, so abwegig fallen sehr rasch alle Antwortversuche aus, die einen quantitativen Abgleich von Glaubenssätzen verschiedener Konfessionen vornehmen wollen, auf diesem Weg ein Maximum vom Minimum gemeinsamer Überzeugungen ermitteln und dies als Basis weiterer Auslegungsversuche des Evangeliums betrachten. Ein solches Vorgehen garantiert nicht, dass man dabei erfasst, was wirklich essentiell und konstitutiv für das Christentum ist. Ein minimales Maximum kann auch für eher marginale Überzeugungen festgestellt werden. Ein bloß statistischer Ansatz führt auch dann nicht weiter, wenn man demoskopisch ermitteln wollte, was die meisten Christen als für ihren Glauben unaufgebar und wesentlich erachten.<sup>36</sup> Solche Auflistungen sind nur dann

36 Die Auswertung solcher Umfragen ergab im Jahr 2013, dass nur 32 % der Befragten ein trinitarisches Gottesbild glaubhaft finden, aber 54 % an die Existenz von Schutzengeln glauben und lediglich 54 % von der Existenz Gottes überzeugt sind. Vgl. DER SPIEGEL, Wissen: Die vielen Welten des Glaubens, Hamburg 2013, 23–25. – Mittels Demoskopie lässt sich ermitteln, wie es de facto um eine Sache steht. Sie vermittelt aber keine Kennt-

belangvoll, wenn sie zu erkennen geben, anhand welcher Kriterien jeweils ein entsprechendes „Ranking“ vorgenommen wurde. Wenn es auf das Setzen von Prioritäten ankommt, ist aber vorab zu klären, was jeweils als Maßstab der Prioritätensetzung in Betracht kommt. Woran soll man sich orientieren, wenn man sich orientieren will? Welche Prioritäten muss man setzen, wenn man auf der Suche nach Prioritäten ist?<sup>37</sup>

Eine erste Möglichkeit besteht darin, sich an bereits vorliegenden Prioritätensetzungen zu orientieren. Allerdings scheint diese Möglichkeit nicht zu bestehen, wenn es um die Klärung dessen geht, was es in Wahrheit und in Wirklichkeit verdient

nis von dem, was eine Sache konstituiert. Man kann z. B. ein „Politbarometer“ einrichten, um die Wertschätzung von Politikern, die Zustimmung zu Parteien oder die Bewertung der Regierungsarbeit durch das Wahlvolk zu ermitteln. Dabei verbleibt man aber bei der Fassade des politischen Systems; das Tragwerk einer Demokratie kommt nicht in den Blick.

- 37 Gerade im Blick auf eine mehr als 2000 Jahre umfassende Geschichte bedarf es einer Krieriologie, anhand deren die Legitimität unterschiedlicher Ausdrucksformen des Evangeliums ebenso identifiziert werden kann, wie dadurch ein möglicher „Wildwuchs“ in Theorie und Praxis des Glaubens, ein Überwuchern des Ursprünglichen durch zeitbedingte Zutaten kritisierbar wird. Im Dekret des II. Vatikanischen Konzils über den Ökumenismus „Unitatis redintegratio“ wird für die Durchführung dieser Unterscheidungen folgender Hinweis gegeben: „Beim Vergleich der Lehren miteinander soll man nicht vergessen, dass es eine Rangordnung oder ‚Hierarchie‘ der Wahrheiten innerhalb der katholischen Lehre gibt, je nach der verschiedenen Art ihres Zusammenhangs mit dem Fundament des christlichen Glaubens“ (UR nr. 11,3). Vgl. hierzu u. a. M. ENDERS, Hierarchie der Wahrheiten, in: M. Delgado/M. Sievernich (Hg.), Die großen Metaphern des Zweiten Vatikanischen Konzils, Freiburg/Basel/Wien 2013, 120–137; O. H. PESCH, „Hierarchie der Wahrheiten“ und die ökumenische Praxis, in: Conc (2001) 298–311 (Lit.); W. THÖNISSEN, Hierarchia veritatum. Eine systematische Erläuterung, in: Cath 54 (2000) 179–199; A. KREINER, „Hierarchia veritatum“, in: Cath 46 (1992) 1–30 (Lit.). Zwar mag man bezweifeln, ob eine hierarchisch-vertikale Anordnung von Glaubenswahrheiten dem Anliegen des Evangeliums entspricht. Auf eine Unterscheidung zwischen konstitutiven und kontingenten Merkmalen des Glaubens wird jedoch kaum zu verzichten sein.

geglaubt zu werden. Denn Aufteilungen von Glaubenswahrheiten in Ranglisten lassen sich mit den klassischen Konzepten von Wahrheit nicht anstellen:<sup>38</sup> Der „griechische“ Wahrheitsbegriff ist primär an der Erkenntnis orientiert und bezeichnet mit „wahr“ die Eigenschaft von Aussagen, die einen gegebenen Sachverhalt adäquat wiedergeben. Der biblische Wahrheitsbegriff bezeichnet mit „wahr“ eine besondere Verfassung eines Dings oder Menschen bzw. einen Wesenszug Gottes. Als „wahr“ gilt, worauf man sich verlassen kann, worin man Stand gewinnt, weil es selbst das Beständige, über die Zeiten hinweg Verlässliche ist. In beiden Versionen regieren die Kriterien der Universalität. Was wahr ist, gilt für alle – ohne Ansehen der Person, immer und ausnahmslos. Hier gibt es keine Abstufungen. „Halbe“ Wahrheiten kommen streng genommen nicht in Frage. Wer die Wahrheit halbiert, verschweigt die ganze Wahrheit oder ersetzt das Verschwiegene durch Unwahres. Das Adjektiv „wahr“ benötigt keine Steigerungsform und wer „beinahe“ die Wahrheit sagt, sagt eben noch nichts Wahres. Die Grammatik lässt solche Satzbildungen zwar zu, aber die Semantik dementiert sie. Für die Wahrheit gilt die Logik des „entweder / oder“. Sie kennt keine Mittelwerte, keine Kompromisse, kein „sowohl / als auch“. Wer von einer Abstufung oder Rangfolge von Wahrheiten spricht, setzt offensichtlich in einen Plural, das es nur im Singular gibt.

Unter dieser Rücksicht verlangt die Regel „first things first“ die Anwendung der Unterscheidung „wahr / verlässlich / tragfähig versus unwahr / unzuverlässig / untragbar“ auf religiöse Sinnofferten. Dies ist kein Maßstab, der religiösen Traditionen wesensfremd ist. Zugleich aber ist er zureichend neutral, um auch in philosophischen Diskursen anwendbar zu sein. Nur solche Sinnofferten verdienen Beachtung, die eine verlässliche

38 Vgl. O. F. BOLLNOW, *Das Doppelgesicht der Wahrheit*, Stuttgart 1979, 9 f.

Orientierung in existenziellen Grund- und Grenzsituationen in Aussicht stellen. Will man anhand dieses Kriteriums das für das Christentum Essentielle benennen, lässt sich in Anknüpfung an das biblische Wahrheitsverständnis als Fundament des Glaubens nur jenes Beständige und Verlässliche ausmachen, dem sich der Mensch im Leben und Sterben anvertrauen kann. Damit kommt wieder in den Blick, wovon eingangs bereits die Rede war: die Anteilhabe am Gottes- und Menschenverhältnis Jesu, das auch der Tod nicht aufheben kann – die Übersetzung von Gottes Welt- und Menschenverhältnis in zwischenmenschliche Entsprechungsverhältnisse – der Vollzug unbedingter Zuwendung in und mit der Koinzidenz von Gottes- und Nächstenliebe.<sup>39</sup>

Eine Theologie, welche diesen Erkennungszeichen des Christseins Priorität gibt, kann zwar im Blick auf die Praxis und Reflexion des Glaubens unterscheiden, was den Glauben konstituiert und was ihn expliziert. Aber mit der Identifizierung einer für das Christentum repräsentativen Überzeugung, die zugleich das für den Glauben konstitutive Charakteristikum erfasst, ist noch nicht geklärt, ob es für diese Überzeugung wiederum überzeugende Gründe gibt und wie man sich dieser Gründe vergewissern kann. Wie gewinnt man heute einen Zugang zur Praxis Jesu, mit der die Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in die Sphäre der Intersubjektivität verbunden sein soll? Welche Übersetzungen dieser Praxis stehen heute zur Verfügung, um sich ihres Geltungsanspruchs vergewissern zu können? Wie ist sicherzustellen, dass es sich dabei um authentische Übersetzungen eines Originals handelt?

39 Vgl. hierzu auch H.-J. HÖHN, Unten ist oben. Thesen zu einer „Hierarchie der Wahrheiten“, in: Wort und Antwort 50 (2009) 17–21.

## § 4 Form follows function!

### Maß und Ziel theologischer Reflexion

Was die Theologie inhaltlich zu leisten hat, bestimmt auch Format und Status, Maß und Ziel ihrer Reflexionen: Ihr Gegenstand ist die Rede von der in Jesus Christus Gestalt und Ereignis gewordenen Übersetzung von Gottes Selbstverhältnis unbedingter Zuwendung in zwischenmenschliche Entsprechungsverhältnisse. Als „Übersetzungswissenschaft“ sieht sich die Theologie somit vor die Aufgabe gestellt, Kriterien und Verfahren zu entwickeln, wie das zu Übersetzende prägnant erfasst und authentisch vergegenwärtigt werden kann. Ihre Kernfrage lautet: Was ist maßgeblich für eine angemessene Vergegenwärtigung von Inhalt und Geltungsanspruch des christlichen Glaubens?

Traditionell erfolgt die Bewältigung dieser Aufgabe mit dem Rückgriff auf eine „Topologie des Glaubens“, die es übernimmt, Orte der Antreffbarkeit<sup>40</sup> des christlichen Kerygmas auszumachen und Kriterien authentischer Aussagen über den geschichtlichen Grund, den Geltungsanspruch und die existenzielle Verlässlichkeit dieses Kerygmas zu identifizieren. Dabei verweist sie auf die drei Größen „Schrift – Tradition – Lehramt“ als den primären Bezeugungsinstanzen der christlichen Verkündigung.<sup>41</sup>

40 Vgl. B. KÖRNER, Welche Rolle spielen die loci theologici in der Fundamentaltheologie?, in: J. Meyer zu Schlochtern/R. A. Siebenrock (Hg.), Wozu Fundamentaltheologie?, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, 15–37; DERS., Orte des Glaubens – loci theologici. Studien zur theologischen Erkenntnislehre, Würzburg 2014, bes. 129–218.

41 Vgl. etwa H. FILSER, Theologisch-dogmatische Erkenntnislehre, in: Th. Marschler/Th. Schärtl (Hg.), Dogmatik heute, Regensburg 2014, 19–58; K. RUHSTORFER, Einführung in die Theologische Erkenntnislehre, in: Ders. (Hg.), Systematische Theologie, Paderborn 2012, 15–87; Ch. BÖTTIGHEIMER, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, 115–164; M. KNAPP, Die Vernunft des Glaubens. Einführung in die Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2009, 327–404; W. BEINERT, Kann man dem Glauben

Bemerkenswert an diesem Vorgehen ist der Umstand, dass hierbei die spezifischen Umstände und Formate der Glaubenspraxis, vor allem das diakonische Handeln der Christen und ihre liturgische Praxis,<sup>42</sup> völlig übergangen werden. Offenkundig steht dahinter die Vorstellung, dass die Glaubenspraxis dem Glaubenswissen untergeordnet ist und lediglich dessen Anwendung oder Umsetzung darstellt. Den Größen „Schrift – Tradition – Lehramt“ wird eine theologische Dignität zugesprochen, die weitgehend unabhängig von der Praxis des Glaubens besteht. Dass für diese Dignität die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt des christlichen Kerygmas mitkonstitutiv ist, kommt nicht in den Blick. Ebenso wenig wird bedacht, dass die Gehalte des christlichen Glaubens nur dort unverkürzt antreffbar sind, wo sie zugleich praktiziert werden.

Aber auch abgesehen von diesem Manko stellen sich bei der traditionellen Betonung der Trias „Schrift – Tradition – Lehramt“ umgehend Folgeprobleme von erheblicher Tragweite ein. Zum einen droht ein logisch-formaler Kurzschluss, wenn aus der Eigenschaft, de facto Ort der Antreffbarkeit des Kerygmas zu sein, bereits eine besondere Autorität und Normativität dieser Orte abgeleitet wird. Zum anderen wirkt es sich problemverstärkend aus, wenn diese drei Größen nicht bloß formal als Übersetzer des christlichen Kerygmas fungieren, sondern selbst

trauen? Grundlagen theologischer Erkenntnis, Regensburg 2004; DERS., Theologische Erkenntnislehre, in: Ders. (Hg.), Glaubenszugänge. Lehrbuch der Katholischen Dogmatik. Bd. I, Paderborn 1995, 47–197; O. H. PESCH, Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung. Bd. I/1, Ostfildern 2008, 3–369; P. HÜNERMANN, Dogmatische Prinzipienlehre. Glaube – Überlieferung – Theologie als Sprach- und Wahrheitsgeschehen, Münster 2003; W. KERN u. a. (Hg.), Handbuch der Fundamentaltheologie. Bd. IV, Tübingen/Basel 2000; W. KNOCH, Gott sucht den Menschen: Offenbarung, Schrift, Tradition, Paderborn 1997.

42 Für die Berücksichtigung der Liturgie als „locus theologicus“ plädiert überzeugend J. KNOB, *Ecclesia orans. Liturgie als Herausforderung der Dogmatik*, Freiburg/Basel/Wien 2012.

material Übersetzungen vornehmen bzw. darstellen, die im Laufe der Zeit ihrerseits übersetzungsbedürftig werden. Woran lassen sich Authentizität, Normativität und Autorität dieser Übersetzungsleistungen messen? Und schließlich ist ein positivistisches Missverständnis kaum zu vermeiden, wenn den Größen Schrift, Tradition und Lehramt eine Autorität in Glaubensfragen zugeschrieben wird, ohne dass zureichend klar ist, in welchem Bedingungsverhältnis sie zueinander stehen.

Traditionell hat man diesen Verlegenheiten dadurch entkommen wollen, dass man auf Beweismittel verwies, die unabhängig von den Inhalten des Glaubens die Autorität der Quellen des Glaubens und der Instanzen seiner Vermittlung belegen sollten: Was als Offenbarungsereignis in Frage kam, sollte durch äußere, wundersame Begleitumstände (z. B. Durchbrechung von Naturgesetzen und Erfüllung von Prophezeiungen) ausgewiesen werden. Und ebenso sollte die Autorität bestimmter Größen bei der Bezeugung und Weitergabe authentischer Offenbarungsinhalte durch gleichfalls „übernatürliche“ Einflüsse und Umstände legitimiert werden (z. B. Verbalinspiration der Hl. Schrift oder die Ausstattung der Inhaber des kirchlichen Lehramtes mit einem spezifischen Beistand des Hl. Geistes, der sie vor Fehlentscheidungen bewahrt).<sup>43</sup>

Eine historisch-kritisch arbeitende Exegese und Dogmengeschichte hat dieses Vorgehen weitgehend als obsolet erwiesen. Die Versuche seiner Wiederbelebung sind müßig. Aber dies legitimiert nicht den Abbruch der Suche nach möglichen Alternati-

43 Zu Ansatz und Kritik eines solchen „extrinsezistischen“ Arrangements siehe kurz und prägnant Ch. BÖTTIGHEIMER, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, 80–83. Zum Konzept einer extrinsezistischen Apologetik vgl. auch M. SECKLER, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Norm, in: HFTh<sup>2</sup> IV, 398–400. – Das Grundproblem einer äußeren Beglaubigung der Glaubwürdigkeit des Evangeliums besteht in einem „regressus ad infinitum“, da für jede Beglaubigung eine ihrerseits glaubwürdige Beglaubigung eingefordert werden kann.

ven. Im Folgenden geht es um die Erörterung des Verhältnisses von Schrift, Tradition und Lehramt, das ohne prekäre „supranaturalistische“ Hilfskonstruktionen auskommt. Auf welcher Basis den Größen „Schrift – Tradition – Lehramt“ Autorität zukommt und unter welchen Voraussetzungen ihr Zusammenspiel für eine zeit- und sachgemäße Übersetzung des Zeugnisses von Jesu Gottes- und Menschenverhältnis in jeweils neue Entsprechungsverhältnisse relevant ist, soll stattdessen auf einem anderen Weg gezeigt werden. Dabei kommt es entscheidend darauf an, die Korrelation zwischen den Inhalten des christlichen Glaubens und den Strukturen seiner Vermittlung zu beachten.

Bei der Besinnung auf die normative Bedeutung von Schrift, Tradition und Lehramt ist in diesem Kontext zu beachten: Formalen Strukturen der Bezeugung des Glaubens kann nicht unabhängig von den materialen Inhalten des Glaubens eine normative Funktion zugesprochen werden.<sup>44</sup> Die Strukturen der Erschließung und die Normen der Weitergabe des christlichen Glaubens müssen in Korrespondenz stehen zu den Inhalten des Glaubens. Erst dann kann – wiederum in Entsprechung zu dieser Relation – gezeigt werden, inwiefern es dem Inhalt des christlichen Glaubens entspricht, dass die Begegnung mit ihm durch Schrift, Tradition und Dogma (bzw. Lehramt) normiert werden kann. Vor allem aber ist zunächst die Basis zu rekonstruieren, auf der überhaupt erst eine solche Reflexion stattfinden kann.

## 1. Gottes Selbst- und Weltverhältnis:

### Übersetzung als Grundprinzip christlicher Theologie

Die Frage nach der Basis des christlichen Glaubens wird meist mit dem Hinweis auf ein geschichtliches Ereignis der Selbstoffen-

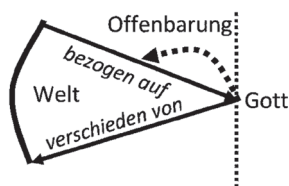
44 Siehe hierzu auch P. KNAUER, Die Korrelation von Glaubensgegenstand und Glaubensakt, in: *Catholica* 44 (1990) 49–63.

barung Gottes oder mit dem Verweis auf das Zeugnis dieses Geschehens im Neuen Testament beantwortet. Allerdings greift diese Auskunft zu kurz. Denn die Rede von einer Selbstoffenbarung Gottes versteht sich keineswegs von selbst. Sie löst sofort eine Problemanzeige aus, wenn man von der christlichen Theologie darüber belehrt wird, wer es in Wahrheit und in Wirklichkeit verdient „Gott“ genannt zu werden. Dafür in Betracht kommt nur eine Größe, die „wirklich und wesenhaft von der Welt verschieden“ (Vaticanum I/DH 3001) ist. Diese Verschiedenheit impliziert Alterität und Transzendenz – und zwar ontologisch wie sprachlogisch. Von Gott kann und muss demnach auch gesagt werden: Er ist „über alles unaussprechlich erhaben, was außer ihm ist und gedacht werden kann“ (ebd.). Als solcher ist er zwar „Schöpfer des Himmels und der Erde“, aber weltimmanent nicht antreffbar, d. h. weder ein Teil welthafter Wirklichkeit noch die Summe aller ihrer Teile. Wenn er nichts davon ist, dann ist er transzendent gegenüber allem, was ist. Für das Verhältnis der Welt zu Gott, der von ihr unüberbietbar verschieden ist, steht die Kategorie „Geschöpflichkeit der Welt“. Demnach ist die Welt in ihrem Dasein unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie zugleich radikal verschieden ist. Von Gott als Schöpfer der Welt kann wiederum ausgesagt werden: Gott ist der, ohne den nichts (d. h. kein „jemand“ und kein „etwas“) wäre. Er selbst ist (als Schöpfer) aber weder „jemand“ noch „etwas“ oder „nichts“. Vielmehr konstituiert er den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden – sei dies ein „etwas“ oder ein „jemand“.<sup>45</sup>

Diese Bestimmungen des Gottesbegriffs und des Welt / Gott-Verhältnisses bilden sogleich den Haupteinwand gegen ein Offenbarungsverständnis, das eine Selbstvergegenwärtigung

45 Vgl. hierzu ausführlich H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 55–149, sowie in diesem Band den Abschnitt „Theologie und ‚Gott‘: Begriffe vom Unbegreifbaren?“ (§ 7.3).

Gottes in der Erfahrungswelt des Menschen behauptet: Wenn Gott weder „jemand“ noch „etwas“ oder „nichts“ ist, wie soll er sich in einem Kontext offenbaren, der nichts vorkommen lässt, das nicht ein „jemand“ oder ein „etwas“ ist? Wie lässt sich die Weltimmanenz eines Offenbarungsgeschehens mit der Welttranszendenz des sich darin offenbarenden Gottes vereinbaren, wenn doch seine Göttlichkeit unablässig ist von seiner Alterität gegenüber der Welt?



Es macht die Stärke des Christentums aus, diese Problematik mit einer Neujustierung des Gottesbegriffs lösen zu können, ohne dabei Abstriche an der Betonung von Gottes Welttranszendenz machen zu müssen. Eine Selbstoffenbarung Gottes in der Welt lässt sich dabei angemessen im Ausgang von einem relationalen Verständnis der Wirklichkeit Gottes denken: Gott ist eine Beziehungswirklichkeit und nicht eine substanzhaft zu beschreibende Größe.<sup>46</sup> Würde die Wirklichkeit Gottes substanzhaft gedacht, seine Unbedingtheit und Unendlichkeit an eine unbedingte und unendliche Substanz geheftet, bliebe undenkbar, wie Gott sich als Gott, d. h. in seiner Unbedingtheit und Unendlichkeit, im Bedingten und Endlichen offenbaren kann. Wenn dagegen die Wirklichkeit Gottes relational und nicht substanzhaft zu verstehen ist, dann kann eine Offenba-

46 Zum Paradigmenwechsel von einer substanzontologischen Fassung des Gottesbegriffs zu einer Neuformatierung der Gottesrede in einer relationalen Ontologie und ihren Konsequenzen für die Rede von der Selbstoffenbarung Gottes siehe H.-J. HÖHN, Gott – Offenbarung – Heilswege, 151–192.

rung dieser Relationalität als Übersetzung in Entsprechungsverhältnisse gedacht werden. In diesen Entsprechungsverhältnissen geht auf: Gott verhält sich so zur Welt, wie er sich zu sich selbst verhält. Gott geht aber weder im Endlichen und Bedingten auf, wenn er sich innerweltlich vergegenwärtigt, noch ändert sich etwas am ontologischen Status des Endlichen und Bedingten, wenn es Ort der Selbstvergegenwärtigung Gottes wird.

Möglich ist eine solche Aussage nur innerhalb eines Gottesverständnisses, das als relationaler Monotheismus bestimmt werden kann.<sup>47</sup> Angelegt ist dieses Konzept in der neutestamentlichen Grundaussage „Gott ist Liebe“ (1 Joh 4,8), d. h., er ist „in sich“ und „für sich“ das Geschehen einer Beziehung im Modus unbedingter Zuwendung.<sup>48</sup> Was das Göttliche dieses Beziehungsgeschehens ausmacht, ist seine Unbedingtheit, Unüberbietbarkeit und Unteilbarkeit: Unbedingt ist die Beziehungsrealität des Zugewandtseins, wenn sie ursprungslos ist, d. h., wenn ihr nichts vorausgeht, das ihr vor- oder übergeordnet ist. Unüberbietbar ist sie, wenn sie an nichts Geschaffenen Maß nimmt, und unteilbar ist sie, wenn Vollzug und Gehalt im Medium der Zuwendung koinzidieren. Darum kann ein relationaler Monotheismus auch als trinitarischer Monotheismus ausgelegt werden. Der eine Gott „ist“ ineins das ursprungslose „Woher“, das ungeschaffene „Woraufhin“, das unüberbietbare und ungeteilte „Worin“ (Medium) unbedingter Zuwendung.

47 Eine instruktive Darlegung der neutestamentlichen Wurzeln dieses Konzeptes und seiner theologiegeschichtlichen Entfaltung bieten V. H. DRECOLL (Hg.), *Trinität*, Tübingen 2011; F. DÜNZL, *Kleine Geschichte des trinitarischen Dogmas in der Alten Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2006.

48 Vgl. Th. SÖDING, „Gott ist Liebe“. 1 Joh 4,8.16 als Spitzensatz Biblischer Theologie, in: Ders. (Hg.), *Der lebendige Gott*, Münster 1996, 306–357.



Eine solche semantische Präzisierung des christlichen Gottesbegriffs ist erkenntnistheoretisch aber nur dann belangvoll, wenn sie zugleich die Ermöglichungsbedingungen eines Offenbarungsgeschehens und seiner Wahrnehmung zu identifizieren hilft. Soll vor diesem Hintergrund angegeben werden, unter welchen Bedingungen es möglich ist, eine Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Welt zu denken, lautet die Antwort: Gegenstand und Ereignis der Selbstoffenbarung Gottes kann nur die *Vergegenwärtigung* der Realität *einer Beziehung* (unbedingter Zuwendung) sein. Folglich kann auch die Verlaufsform dieser Offenbarung nur die *Übersetzung einer Relation* (unbedingter Zuwendung) *in Entsprechungsrelationen* sein. „Selbstoffenbarung“ Gottes meint *nicht*, dass ein „wer“, „jemand“ oder „etwas“ dem Menschen zugänglich, erschlossen oder mitgeteilt wird. Es handelt sich hier auch nicht um die Proklamation von göttlichen Willensbekundungen. Vielmehr geht es um die Vergegenwärtigung jener Relation, die Gottes Selbstsein ausmacht. Erst wenn im Verhältnis Gottes zur Welt sein Selbstverhältnis offenbar wird, kann dieses Geschehen auch „Selbstvergegenwärtigung Gottes“ genannt werden. In einem solchen Geschehen geht dem Menschen dann auf: Gott verhält sich so zum Menschen, wie Gott sich zu sich selbst verhält.

Wenn eine Selbsterschließung Gottes in der Welt als Übersetzung seines Selbstverhältnisses in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse gedacht werden soll, impliziert dies nicht, dass in dieser Übersetzung etwas Göttliches neu in die Welt kommt. Es wird vielmehr erschlossen, was seit Beginn der Welt schon gilt: Gott ist ihr von Anfang an unbedingt zugewandt. Als ihr Schöpfer konstituiert Gott den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Seienden. Dieser Unterschied ist existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutiv und für das Geschaffene die Ermöglichung eines wohltuenden Unterschiedenseins vom eigenen Nichtsein. Welt und Mensch sind hineingeschaffen in Gottes Verhältnis zum Verhältnis von Sein und Nichts. Durch die Offenbarung von Gottes Welt- und Menschenverhältnis als einem Verhältnis der Konstitution von Existenz, Freiheit und Identität kommt daher materialiter nichts in die Welt, was ihre Geschöpflichkeit überbietet. Vielmehr wird die Sinnqualität dieser Geschöpflichkeit aufgedeckt, die an ihr selbst nicht ablesbar ist: Die Welt ist von Anfang an das geschöpfliche Gegenüber Gottes, dem er unbedingt, d. h. „ohne Wenn und Aber“, Existenz, Identität und Freiheit zuspricht. Dieser Zuspruch ist Ausdruck eines Verhältnisses von Schöpfer und Geschöpf, dessen Kennzeichen ein unbedingtes Zugewandtsein ist.

Gleichwohl kann in diesem Kontext von einer *Selbstvergegenwärtigung* Gottes gesprochen werden. Wenn gilt, dass Gott Liebe ist und deren Relationalität darin besteht, ineins das ursprungslose „Woher“, das ungeschaffene „Woraufhin“ sowie das unüberbietbare, ungeteilte und wesensgleiche „Worin“ unbedingter Zuwendung zu sein, dann geht bei der Übersetzung dieser Realität in Entsprechungsverhältnisse materialiter nichts verloren (wie dies z. B. der Fall ist, wenn ein dreidimensionales Objekt auf eine zweidimensionale Fläche projiziert wird). Ist bereits das Weltverhältnis Gottes (→ Schöpfung als

existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutive Unterscheidung von Sein und Nichts, die das Geschaffene als Adressat der unbedingten Zuwendung Gottes konstituiert) Ausdruck seines Selbstverhältnisses, so gilt dies unvermindert für die Offenbarung dieses Weltverhältnisses. Wie sich das Selbstverhältnis Gottes in sein Weltverhältnis übersetzt, so findet dieses Verhältnis Gottes *zur* Welt seine Entsprechung *in* der Welt in seiner Übersetzung in die Lebensverhältnisse des Menschen (→ Offenbarung als Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in innerweltliche existenz-, identitäts- und freiheitskonstitutive Lebensverhältnisse). Diese Übersetzung ereignet sich in den Vollzügen (Relationen) unbedingter personaler Zuwendung und ist für das Christentum unablösbar verbunden mit dem Leben und Sterben Jesu von Nazareth. Gottes Weltzugewandtheit wird in und mit seiner Person offenbar in der Übersetzung dieser Weltzugewandtheit in Entsprechungsverhältnisse der Menschen zugewandtheit.<sup>49</sup>



49 An dieser Stelle kann nur eine sehr gedrängte und kompakte Skizze christlicher Offenbarungstheologie und Christologie präsentiert werden. Zu den notwendigen Differenzierungen und Begründungen siehe H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 192–278.

Mit diesen Überlegungen ist ein erstes Kriterium zur Unterscheidung von authentischen und vermeintlichen Glaubensaussagen verbunden:

*Wenn die Selbstvergegenwärtigung Gottes in einem Übersetzungsgeschehen gründet, dann kommt nichts als Gegenstand des Glaubens in Frage, was der Mensch sich selbst und anderen aus eigenem Vermögen vorsetzen kann. Vielmehr ist er darauf angewiesen, sich selbst etwas zusagen zu lassen, was für ihn unableitbar und unverfügbar ist und nur im Modus der Übersetzung bei ihm ankommen kann.<sup>50</sup>*

Gewonnen wurde dieses Kriterium nicht aus einer abstrakten Erörterung der Möglichkeitsbedingungen von Offenbarung im Voraus zur Behauptung des Ergangenseins einer solchen Offenbarung. Vielmehr bildet die Begegnung mit dem Anspruch des Christentums, aus einer geschichtlich ergangenen Offenbarung Gottes hervorzugehen, deren Auslöser. Die Begegnung mit diesem Anspruch und mit den Inhalten, für die dieser Anspruch reklamiert wird, ist erst der konkrete Anlass, nach den Bedin-

50 Vor diesem Hintergrund ergibt sich ein Verständnis theologischer Hermeneutik des Evangeliums, das dem Paradigma „Übersetzung“ folgt und Theologie als „Übersetzungswissenschaft“ definiert. Allerdings ist damit mehr gemeint als ein Dolmetschen zwischen unterschiedlichen Sprachen (vgl. dazu etwa H. J. STÖRIG (Hg.), *Das Problem des Übersetzens*, Darmstadt<sup>2</sup> 1973). Es geht auch um ein „nautisches“ Verständnis – als Vollzug einer Bewegung, die zu einem Ortswechsel führt. Dabei soll nicht quasi dasselbe mit anderen Worten gesagt werden (vgl. U. ECO, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Mailand 2003), sondern für das zu Sagen-de sind außersprachliche Entsprechungsverhältnisse zu entdecken und auszufüllen. Zu diesem erweiterten Verständnis siehe auch Ch. SCHWARZER / V. BORSÒ (Hg.), *Übersetzung als Paradigma der Geistes- und Sozialwissenschaften*, Oberhausen 2006. Vgl. ferner J. RENN, *Übersetzungsverhältnisse. Perspektiven einer pragmatistischen Gesellschaftstheorie*, Weilerswist 2006, bes. 498–508.

gungen der Möglichkeit von Geschehen und Gehalt einer Offenbarung Gottes zu fragen. Dieses Verfahren wird auch in den folgenden Abschnitten angewandt. Ausgehend von der Behauptung des Christentums, dass das für den Menschen unableitbare und unverfügbare Verhältnis Gottes zum Menschen als Verhältnis unbedingter Zuwendung im Leben (und Sterben) Jesu von Nazareth offenbar geworden ist, wird nach den Plausibilitätsbedingungen dieser Behauptung, nach den Ermöglichungsbedingungen des behaupteten Ereignisses und nach den Ermöglichungsweisen seiner Vergegenwärtigung gefragt.

## 2. Wort Gottes – maßgeblicher Maßstab:

### Schöpfung und Offenbarung als Sprachereignis

Wenn Gottes Wille zur Gemeinschaft mit dem Menschen tatsächlich voraussetzungslos und bedingungslos ist, wenn er am Menschen nicht Maß nimmt, sondern unbedingte Zuwendung ist, dann kann er am Endlichen, Bedingten und Weltimmanenten nicht einfach abgelesen werden, sondern muss im Endlichen, Bedingten und Weltimmanenten derart offenbar werden, dass er dem Menschen zugesagt wird. Im Endlichen und Bedingten spricht nichts für ein Moment an Unbedingtheit, das ihm zukommen könnte. Wofür Endliches und Bedingtes selbst nicht sprechen kann, was aber für es zutreffen soll, wird ihm nur zugänglich, wenn es ihm von einer unbedingten Wirklichkeit zugesprochen werden kann. Dabei muss es sich um eine Zusage handeln, die realisiert, was sie besagt, denn anders kommt das innerweltlich Unableitbare nicht „zur“ Welt. Was die Offenbarung von Gottes Verhältnis zum Menschen inhaltlich und formal ausmacht, wird nur im Modus der Offenlegung eines unbedingten Zugesandtseins wahrnehmbar. Diese Offenlegung geschieht in der Weise eines Zuspruchs, der für das Zugesprochene zugleich die Augen öffnet: Der Mensch darf sich verstehen als Adressat einer

Zuwendung Gottes, auf die er sich im Leben und Sterben verlassen kann.

Wenn Offenbarung als Geschehen der Übersetzung von Gottes Selbst- und Weltverhältnis in innerweltliche Entsprechungsverhältnisse gedacht werden kann, dann markiert die Kategorie „Übersetzung“ in methodischer Hinsicht die Schnittstelle zwischen einer relational-ontologischen Redeweise von der Wirklichkeit Gottes und der Welt auf der einen Seite sowie einer Auslegung des Gott/Welt-Verhältnisses bzw. seiner geschichtlichen Vergegenwärtigung als „Sprachereignis“ auf der anderen Seite. Dass zwischen beiden Paradigmen wiederum ein Entsprechungsverhältnis besteht, macht die Korrelation der relational-ontologischen Kategorie „Zuwendung“ und der Metapher „Zusage“ deutlich.

Konkretisieren lässt sich diese Entsprechung in Rekurs und in Fortschreibung einer „Theologie des Wortes Gottes“, auf die auch in der Vergangenheit im Kontext einer theologischen Erkenntnis- und Prinzipienlehre immer wieder Bezug genommen wurde.<sup>51</sup> Eine theologische Beschreibung von Ereignissen, in denen ein „Wort Gottes“ ergeht, und eine theologische Ermittlung, inwieweit dieses Wort *als* Gotteswort ergeht, setzt jedoch viel zu spät ein, wenn sie nach Zeugnissen eines „Sprechens“ Gottes in der Geschichte oder nach seinem Wiederhall im Menschenwort sucht. Weder der Einsatz bei einem geoffenbarten „Gesetz“ Gottes noch beim Auftreten von Propheten als den Kündern seiner Weisungen an das Volk Gottes und auch nicht die Sammlung von Jesusworten über das „Reich Gottes“ bieten einen angemessenen Ausgangspunkt. Vielmehr ist dort zu beginnen, worauf alle diese Einstiege zurückverweisen:

51 Vgl. vor allem O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. Bd. I/1, Ostfildern 2008, 1–101.

Bereits die Erschaffung der Welt ist Ereignis von Gottes Wort bzw. ein von Gottes Geist inspiriertes Wortgeschehen.

Die priesterschriftliche Schöpfungserzählung Gen 1,1–2,4a erinnert mit Nachdruck daran, dass alles, was ist, als „*creatura verbi*“ anzusehen ist. Nach Gen 1,1–2,4a ist die einzige Wirkursache des Daseins das Wort Gottes, welche eine unförmige, nichtige und lebensfeindliche Wirrnis in einen Lebensraum überführt, der sich durch lebensermöglichende, wohltuende Unterschiede auszeichnet.<sup>52</sup> Gen 1,1–2,4a zeigt einen Gott, dessen Geist über den Wassern schwebt (Gen 1,2) und dessen Wort ein Chaos zu einem Kosmos, d. h. zu einem wohlgeordneten Ganzen macht, das daseins-, identitäts- und bedeutungsermöglichende Unterschiede aufweist. „In der Kraft des Lebensatems Gottes, in dem das schöpferische Wort Gottes über die Welt ertönt und den Gott seiner Welt einhaucht, entsteht aus dem Chaos der wohlgeordnete Kosmos der Schöpfung.“<sup>53</sup> Durch Gottes Geist und Wort wird ein Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert, der wiederum weitere wohltuende Unterscheidungen ermöglicht. Schöpfung ist Überwindung chaotischer, nichtiger Unbestimmtheit und Ungeschiedenheit. Das „Tohuwabohu“ vermag von sich aus diesem heillosen Durcheinander keine Umrisse zu geben, durch die es zu etwas wird, das *als* etwas da ist. Übersetzt man diesen

52 Vgl. P. GISEL, Schöpfung und Vollendung, in: P. Eicher (Hg.), Neue Summe Theologie. Bd. II, Freiburg/Basel/Wien 1989, 19–125.

53 M. KEHL, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg/Basel/Wien 2006, 120. Zur Bedeutung von Wort und Geist/Ruach Gottes für die Schöpfung vgl. auch Ps 104,30 („Sendest Du deinen Geist aus, so werden sie alle erschaffen, und Du erneuerst das Antlitz der Erde“) und Ps 33,6 („Durch das Wort des Herrn wurden die Himmel geschaffen, ihr ganzes Heer durch den Hauch seines Mundes“) sowie Hiob 34,14f. („Wenn Gott seinen Geist und Atem zu sich holt, muss alles Fleisch sterben und der Mensch zum Staub zurückkehren“) und Jdt 16,14 („Denn ein Wort nur hast Du gesprochen, schon trat die ganze Schöpfung ins Dasein; Deinen Odem hast Du gesandt, schon schuf er sie“).

Sachverhalt in die Sprache der Ontologie, so ergibt sich: Das diffuse Chaos enthält alles der Möglichkeit nach. Darin liegt seine ungeheure Mächtigkeit, seine Potenz – aber auch seine *bloße* Potentialität, d. h., in ihm ist alles bloß möglich, aber nichts wirklich. Etwas zum Dasein bringen heißt aber, es aus der Möglichkeit ins Wirkliche überführen. Dasein besteht darin, das Mögliche auf das Wirkliche hin zu überschreiten. Zu einer solchen Selbstüberschreitung ist aber im Chaos nichts von sich aus fähig. Und auch das Chaos selbst kann nicht von sich aus den Unterschied vom Möglichen zum Wirklichen überschreiten. Daher kommt ihm auch nicht die Funktion eines Seinsprinzips zu.<sup>54</sup>

Hingegen wird in Gen 1–2,4a Gott als derjenige bestimmt, der den Unterschied zwischen dem Bestimmten und dem Unbestimmten konstituiert. Allein Gott ist es, der von dem Unförmigen, Formlosen und Lebensfeindlichen dasjenige unterscheidet, das durch diese Unterscheidung Gestalt und Form annimmt und dergestalt am Leben ist. Ohne Gottes Wort gäbe es nicht den Unterschied von Sein und Nichts, von Bestimmtheit und Unbestimmtheit.

Wenn solchermaßen geschöpfliches Dasein nicht als Resultat eines Machens oder Herstellens, nicht als Resultat eines In-Form-Bringens einer göttlichen Urmaterie oder eines evolutiven Gestaltwerdens kraft einer Emanation des Seins verstanden wird, sondern als „Schöpfung durch das Wort“ bestimmt wird, dann ist die „Verfassung“ der Welt in der Dimension der Sprachlichkeit zu sehen.

Der Prolog des Johannesevangeliums verknüpft diese Sichtweise mit einer Logos-Theologie (Joh 1,1–18). Dabei dient die

54 Vgl. hierzu auch H.-J. HÖHN, *Zustimmen. Der zwiespältige Grund des Daseins*, Würzburg 2001, 52–69; E. ANGEHRN, *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt 1996.

Kategorie „Logos“ zunächst dazu, das Selbstverhältnis Gottes zu bestimmen („Im Anfang war das Wort und das Wort war bei Gott und das Wort war Gott“). Mit ihr lässt sich ebenso das Gottesverhältnis der Welt und das Weltverhältnis Gottes kennzeichnen.<sup>55</sup> Aus theologischer Sicht hat das Geschaffensein der Welt die Eigentümlichkeit eines „Sprachereignisses“: „Alles ist durch das Wort geworden und ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist“ (Joh 1,3). Wenn alles, was es gibt, durch das Wort Gottes hervorgerufen ist, dann existiert es „im Wort“. Aber auch Gott ist bei seiner Schöpfung „im Wort“. Sie ist durch das Wort geschaffen – Ergebnis seines Zuspruchs von Dasein, Identität und Freiheit. Hierbei handelt es sich um ein Wort, das, indem es ergeht, jene Wirklichkeit vergegenwärtigt, auf die sich das Wort bezieht. Unter dieser Rücksicht ist es kennzeichnend für das „Wort Gottes“, dass es *performativ* und nicht bloß *signifikativ* bedeutsam ist: Es bezeichnet nicht einen Sachverhalt, der unabhängig vom Akt der Bezeichnung besteht. Vielmehr wird dieser Sachverhalt hervorgebracht, indem das ihm geltende Wort ergeht.<sup>56</sup>

55 Zur Auslegung und theologischen Verortung siehe G. KRUCK (Hg.), *Der Johannesprolog*, Darmstadt 2009. Entsprechungen von Joh 1,1ff mit Gen 1,1–2,4a sondiert U. MARKSTÄHLER, *Der Prolog im Licht der jüdischen Tradition. Der Johannesprolog – ein Schöpfungsbericht*, Münster / Berlin 2010; D. SATTLER, „Ohne das Wort wurde nichts, was geworden ist“ (Joh 1,3), in: G. Augustin (Hg.), *Christus. Gottes schöpferisches Wort*, Freiburg / Basel / Wien 2010, 300–316. Zum exegetischen Befund im Ganzen siehe M. THEOBALD, *Das Evangelium nach Johannes (Kapitel 1–12)*, Regensburg 2009, 100–143; J. BEUTLER, *Das Johannesevangelium. Kommentar*, Freiburg / Basel / Wien 2013, 77–97.

56 Vgl. hierzu ausführlicher aus sprachtheoretischer Sicht U. WIRTH (Hg.), *Performanz. Zwischen Sprachphilosophie und Kulturwissenschaft*, Frankfurt 2002. Siehe auch K. W. HEMPFER / J. VOLBERS (Hg.), *Theorien des Performativen. Sprache – Wissen – Praxis*, Bielefeld 2011; J. VOLBERS, *Performative Kultur*, Heidelberg 2014.

Auf dieses schöpferische Wort Gottes sind alle Ereignisse in Welt und Geschichte zu beziehen, wenn von ihnen behauptet wird, dass darin Gott zur Sprache kommt. Diesen Anspruch können sie nur erheben und einlösen, wenn sie verstehbar sind als Übersetzung von Gottes Schöpferwort in die Lebensverhältnisse des Menschen. Dass der Mensch ein solches Wort aufnehmen und weitersagen kann, ist in seiner Geschöpflichkeit begründet. Das „Im-Wort(Gottes)-Sein“ macht die Verfassung seines Daseins aus und präzisiert, was unter der „Gottebenbildlichkeit“ des Menschen zu verstehen ist: In seiner Sprachlichkeit findet sich auf Seiten des Menschen eine Entsprechung zu jener Hinsicht, wodurch sich Gott *als* Gott erweist und was sein Weltverhältnis konstituiert. Das „Ebenbild“ Gottes ist der Mensch, wenn er in seinen Lebensverhältnissen Gottes unbedingtes Ja zum Menschen mit-spricht, umsetzt und übersetzt. Der Mensch ist das Wesen, das im Hören-Sagen des Wortes Gottes existiert, d. h., er vermag dem Dasein und Freiheit zusprechenden Wort Gottes in seiner eigenen Existenz zu antworten. Ein Mensch kann Gott und seinem Wort „entsprechen“, wenn er derart im Modus des Hören-Sagens existiert, dass er sein Menschsein selbst im Modus des Freispruchs und Zuspruchs, des Setzens wohlthuender Unterschiede verwirklicht und auf diese Weise „fruchtbar“ (vgl. Gen 1,28) werden lässt.<sup>57</sup> Wenn für das Wort Gottes gilt, dass es daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiv ist, dann muss dementsprechend für jede Berufung auf ein solches Wort ihrerseits gelten:

57 In diesem Vermögen ist auch grundgelegt, was traditionell bzw. (neu)scholastisch die „*potentia oboedientialis*“ des Menschen genannt wird (vgl. den gleichnamigen Beitrag von A. RAFFELT in: LThK<sup>3</sup> VIII, 459 f.) und den Menschen befähigt, einen Anruf Gottes zu vernehmen. Inwiefern diese Disposition auch transzendentalphilosophisch rekonstruiert werden kann, erörtert R. SCHAEFFLER, *Philosophische Einübung in die Theologie*. Bd. I, Freiburg/München 2004, bes. 43–46, 219–232.

*Ob eine von Menschen verkündete Botschaft als „Wort Gottes“ ergehen kann, bemisst sich danach, inwieweit sich diese Botschaft so verstehen lässt, dass sie realisiert, wovon sie spricht, d. h., in dieser Botschaft darf nicht bloß „von“ oder „über“ Gott gesprochen werden. Vielmehr muss in ihrer Verkündigung das Schöpfungsversprechen Gottes Realität werden: das Ja-Wort unbedingter Anerkennung von Existenz, Identität und Freiheit.*

Auf dieser Basis lässt sich nun auch ein angemessenes Verständnis der Rede von der Selbstvergegenwärtigung Gottes in der „Inkarnation“ des Wortes Gottes gewinnen. Bereits im Schöpferwort spricht sich Gott aus, d. h., sein Schöpferwort legt aus und übersetzt, wie Gott auch „für sich“ ist: unbedingte Zuwendung. Jede weitere Rede von einem „Wort Gottes“ in der Geschichte wird darum nichts anderes meinen können als eine Auslegung und Übersetzung dieses Wortes in die Lebensverhältnisse des Menschen. Wenn das Christentum auf eine „Inkarnation“ des Wortes Gottes verweist und dies mit Person und Schicksal Jesu von Nazareth in Beziehung setzt, dann ist damit zunächst gemeint, dass Jesus dem Selbst- und Menschenverhältnis Gottes in der Sprachform seiner Existenz entspricht. Auch er existiert im Hören-Sagen des Wortes Gottes, dessen Vollzug seinen Inhalt realisiert: voraussetzungslose Zuwendung. In und mit seinem Dasein wird das Schöpferwort Gottes interpersonal formatiert im Modus der Zusage von Freiheit und Identität – im Setzen wohltuender Unterschiede zwischen Leben und Tod, im Freisprechen des Menschen von Schuld und Versagen. Was die Besonderheit Jesu ausmacht, ist der Umstand, dass er das Wort Gottes „in Person“ ist.<sup>58</sup> Eben dies

58 Zu dieser Formulierung vgl. auch U. H. J. KÖRTNER, Gottes Wort in Person. Rezeptionsästhetische und metaphortheoretische Zugänge zur Christologie, Neukirchen-Vluyn 2011, 101–128.

zeichnet ihn als Gott entsprechenden Menschen in besonderer Weise aus, dass durch ihn offenbar wurde, wie jeder Mensch Gott entsprechen kann.

Dass im Schöpferwort Gottes „Geist und Leben“ (Gen 6,17; 7,15) sind, gilt auch für die Übersetzung dieses Schöpferwortes im Leben und Handeln Jesu. Er redet nicht *über* Gottes Geist und Wort, sondern handelt *in* diesem Geist und bringt *durch* sein Tun das Weltverhältnis Gottes neu zur Sprache. Unter diesem doppelten Vorzeichen steht bereits der Beginn seines Lebens. Der Geist Gottes, der über den Wassern der „Urflut“ schwebte, „überschattet“ die Mutter Jesu (Lk 1,35), er „ruht“ auf Jesus (vgl. Lk 4,18).<sup>59</sup>

Das Leben und Wirken Jesu vor diesem Hintergrund ein vom Geist Gottes bewirktes „Sprachereignis“ zu nennen, bedeutet mehr, als darin bloß die Ankündigung einer Zusage Gottes zu sehen. Vielmehr sind sein Leben und Sterben zugleich Realisierung des Zugesagten. Für das Christentum liegt das Besondere der Existenz Jesu darin, dass sein Leben darin aufging, die (inter)personale Vergegenwärtigung und Einlösung der Zusage Gottes zu sein, dass er dem Menschen in guten wie in schlechten Tagen voraussetzungs- und bedingungslos zugewandt ist und ihn nicht dem Tod überlässt. Nur im Kontext des Zwischen- und Mitmenschlichen kann sich unverkürzt ereignen, was „unbedingte Zuwendung“ meint, wie auch nur die personale Zuwendung zum Menschen die originäre Erschließung von Gottes Zusage leisten kann.<sup>60</sup> Hier

59 Zu weiteren Belegen, die eine einseitig akzentuierte Logos-Christologie um Aspekte einer „Geist-Christologie“ erweitern, siehe M. PRESS, *Jesus und der Geist. Grundlagen einer Geist-Christologie*, Neukirchen-Vluyn 2001; P. SCHOONENBERG, *Der Geist, das Wort und der Sohn*, Regensburg 1992.

60 Hier wird die Korrelation von „Zuwendung“ und „Zusage“ deutlich: Die Onto-Logik einer Beziehung im Modus der Zuwendung entspricht der Sinn-Logik eines Sprachereignisses als Zusage. Faktizität (d. h. *was ist*) und Bedeutsamkeit (d. h. *als was etwas ist*) der Zuwendung als Zusage konsti-

besteht eine Koinzidenz des Vollzuges einer Zusage und der Realität des Zugesagten. Der zentrale Maßstab, an dem eine christlich-theologische Epistemologie Maß nehmen muss, um weitere Maßstäbe des Redens über Grund und Bedeutung des christlichen Glaubens zu entwickeln, ist diese Koinzidenz. Ihre geschichtliche Realität ist unablösbar verbunden mit der Person Jesu von Nazareth.

Allerdings ist mit dieser Festlegung ein beträchtliches Folgeproblem verknüpft: Wie kann man den Anspruch heute einlösen, dass mit dem Leben und Sterben Jesu von Nazareth das Ereignis der Offenbarung von Gottes Zuwendung zum Menschen in der Geschichte verbunden ist? Wie kann man aufzeigen, dass dieses Ereignis geschichtlich unüberholbar ist?

Die erste Teilfrage ist nicht mit einer historischen Retrospektive beantwortbar. Denn selbst wenn es gelingen sollte, auf historisch-kritischem Weg die Besonderheit Jesu z. B. an seinen Wundern festzumachen, ihm übermenschliche Fähigkeiten zu attestieren oder ihm ein göttliches Sendungsbewusstsein nachzuweisen, was seinen Zeitgenossen Grund genug gewesen sein mag, ihn als Mittler einer Offenbarung Gottes zu erkennen, wäre damit wenig gewonnen. Gründe, die nur den Zeitgenossen Jesu zugänglich und verifizierbar waren, um eine solche Annahme zu stützen, können nicht hinreichend sein, um heute zu demselben Schluss zu kommen. Mit der Berufung auf eine heute nicht mehr zugängliche Erfahrung der Zeitgenossen Jesu, die ihn als „Wort Gottes in Person“ legitimierte, lässt sich auch die zweite Teilfrage nicht beantworten. Dies gilt erst recht, wenn für die Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus von Nazareth materiale und formale Unüberbietbarkeit behauptet wird. For-

tuieren und inkludieren sich gegenseitig. Zur hermeneutischen Relevanz dieser Korrelation vgl. in diesem Band den Abschnitt „Existenziale Semiotik des Glaubens“ (§ 13.1).

mal unüberbietbar soll dieses Geschehen sein, weil anders oder besser als im Format unbedingter Zuwendung das Menschenverhältnis Gottes nicht offenbar werden kann. Material unüberbietbar soll es sein, weil dem Menschen von Gott nicht mehr zuteilwerden kann als eine Zuwendung, die ihn im Leben und im Sterben trägt.

Mit dieser doppelten Problemanzeige rückt die Kernfrage einer Topologie des christlichen Glaubens ins Blickfeld: Wie ist es möglich, einem Ereignis der Vergangenheit zu einer Realpräsenz in der Gegenwart zu verhelfen, so dass es heute (und auch in Zukunft) bei jenen ankommt, die nicht zu den ursprünglichen Augen- und Ohrenzeugen der Verkündigung Jesu zählen? An der Lösbarkeit dieser Frage hängt die Möglichkeit, über die Zeit hinweg die Antreffbarkeit und Authentizität einer als „Wort Gottes“ behaupteten Botschaft wahren zu können. Aber bereits als Problemanzeige ist diese Frage von erheblicher kriteriologischer Bedeutung:

*Damit eine Botschaft als „Wort Gottes“ verstanden werden kann, muss sie von sich aus die Möglichkeit einer „zeitversetzten Gleichzeitigkeit“ mit dem geschichtlichen Ereignis der Offenbarung dieses Wortes Gottes eröffnen.*

### 3. Partituren des Glaubens:

#### Evangelium – Tradition – Bekenntnis

Die christliche Theologie gerät unweigerlich in erhebliche Verlegenheit, wenn sie von der geschichtlichen Selbstvergegenwärtigung Gottes in Jesus von Nazareth spricht und für dieses Geschehen das Merkmal der Unüberbietbarkeit beansprucht. Dieser Anspruch ist verbunden mit einem partikularen Ereignis in der Vergangenheit: das Leben und Sterben Jesu von Nazareth und die Nachricht von seiner „Auferweckung“. Wenn nun

diese Ereignisfolge den Grund des Glaubens ausmacht, ergibt sich das Problem, wie in der Gegenwart noch eine Begründung dieses Glaubens möglich sein kann, wenn dieser Grund dem Glaubenden im zeitlichen Sinne entzogen ist. Ein weiterer Einwand ergibt sich aus dem neuzeitlichen Geschichtsverständnis. Es dominiert die evolutive Vorstellung einer ungerichteten Vorwärtsbewegung, die keine Mitte und kein Ziel kennt. Jedes Ereignis ist nur Episode. Das Frühere wird relativiert vom Späteren. Alles wird im Lauf der Zeit veralten, nichts ist ausgenommen vom Prozess der Überbietung des Überkommenen durch das Kommende. Die Zeit und alles Zeitliche gehen aber nicht auf ein bestimmtes Ziel zu.<sup>61</sup> Wie die Zeit selbst vergeht, so geht mit ihr auch alles dahin, was in der Zeit geschieht. Wenn etwas an der Zeit sein will, so muss es präsent sein und seine Präsenz auf Dauer stellen können.

Für das Christentum ergibt sich daraus die Herausforderung, das (vergangene) Ereignis einer Selbstvergegenwärtigung Gottes in der Zeit jeweils neu zu vergegenwärtigen. Denn nur wenn es möglich ist, trotz des zeitlichen Abstandes zum historischen Grundgeschehen der Offenbarung eines „Wortes Gottes“ mit diesem Geschehen ‚gleichzeitig‘ zu werden, ist die Annahme dieser Botschaft verantwortbar. Nur dann kann man nämlich der christlichen Botschaft (Evangelium) selbst auf den Grund gehen, um darauf den eigenen Glauben zu gründen. Lösbar wäre dieses Problem, wenn eine Vergegenwärtigung dieses Grundgeschehens der vergangenen (und historisch einmaligen?) Selbstvergegenwärtigung Gottes gelingen könnte. Wenn nun in ferner Vergangenheit die Zeitgenossen Jesu mit seiner Person und Botschaft eine Gotteserfahrung im Modus unbe-

61 Zum neuzeitlichen Zeit- und Geschichtsverständnis vgl. ausführlich E. ANGEHRN, *Geschichtsphilosophie*, Basel 2012; R. HOHMANN, *Was heißt in der Geschichte stehen?*, Stuttgart 2005.

dingter Zuwendung gemacht haben, wie ist dann diese Erfahrung tradierbar, wenn in der Gegenwart die personale Begegnung mit Jesus von Nazareth nicht mehr möglich ist?

Das Problem der „Ungleichzeitigkeit“ wäre leicht zu bewältigen, könnte man das Geschehen der Offenbarung als Mitteilung einer Information verstehen. Hierbei kann der Inhalt des einst Mitgeteilten weitergegeben werden, ohne den ursprünglichen Akt der Mitteilung wiederholen zu müssen. Anders verhält es sich, wenn der Inhalt der Offenbarung mit ihrem Akt koinzidiert. Dann ist es unabdingbar, zu diesem Akt Zugang zu erhalten. In diesem Fall muss dieser Akt reaktualisiert werden können. Wenn die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth bestimmt ist durch die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung, dann kann es eine Weitergabe und Vergegenwärtigung dieser Offenbarung nur geben, wenn diese Koinzidenz tradiert werden kann. Denn wenn das Welt- und Menschenverhältnis Gottes ein Verhältnis unbedingter Zuwendung ist, dann kann außerhalb eines Vollzuges unbedingter Zuwendung dieses Verhältnis weder offenbar noch vergegenwärtigt werden. Auch Jesus von Nazareth hat in seinem Welt- und Menschenverhältnis das Menschenverhältnis Gottes derart vergegenwärtigt, dass er es praktizierte. Für das Ursprungsgeschehen von Offenbarung wie für dessen Vermittlung gilt somit: Vollzug und Gehalt sind nicht voneinander ablösbar, wenn das Geschehen unbedingter Zuwendung vergegenwärtigt werden soll. Außerhalb seines Vollzuges kann es für diesen Gehalt keine Realpräsenz geben.

Von der Ermöglichung einer zeitversetzten Gleichzeitigkeit mit dem Ursprung des Glaubens hängt auch die Sicherung der Identität und Authentizität seiner Weitergabe ab. Hierzu bedarf es offensichtlich einer diachronen Kontinuität: Lässt sich die Distanz zwischen „damals“ und „heute“ überbrücken, wenn es

ein Kontinuum zwischen Vergangenheit und Gegenwart gibt? Ein solches *zeitliches* Kontinuum könnte mit einem *sozialen* Kontinuum verbunden sein – in Gestalt einer ungebrochenen Überlieferung der Offenbarung Gottes in der Gemeinschaft jener, die an diese Offenbarung glauben.

*Die Prüfung, ob eine Botschaft als „Wort Gottes“ verstanden werden kann, hängt ab von der Möglichkeit, sich über ein zeitliches (diachrones) Kontinuum des geschichtlichen Ursprungs dieser Botschaft und ihrer authentischen Vergegenwärtigung vergewissern zu können.*

In der katholischen Theologie und Kirche hat sich die Auffassung durchgesetzt, dass das zeitlich-soziale Kontinuum der Vergegenwärtigung von Gottes Selbstoffenbarung durch die Größen *Schrift – Tradition – Lehramt* gewährleistet wird. Sie sind Instanzen der Weitergabe des Wortes Gottes (Evangelium) bzw. der Überlieferung und Vermittlung des Glaubensgrundes zu beständiger Gegenwart.<sup>62</sup> Allerdings stellt sich damit erst recht

62 Vgl. Vaticanum II / Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung „*Dei Verbum*“, nr. 7–8,1: „Was Gott zum Heil aller Völker geoffenbart hatte, das sollte – so hat er in Güte verfügt – für alle Zeiten unversehrt erhalten bleiben und allen Geschlechtern weitergegeben werden. Darum hat Christus der Herr, in dem die ganze Offenbarung des höchsten Gottes sich vollendet (...), den Aposteln geboten, das Evangelium, das er als die Erfüllung der früher ergangenen prophetischen Verheißung selbst gebracht und persönlich öffentlich verkündet hat, allen zu predigen als die Quelle jeglicher Heilswahrheit ... Damit das Evangelium in der Kirche für immer unversehrt und lebendig bewahrt werde, haben die Apostel Bischöfe als ihre Nachfolger zurückgelassen und ihnen ihr eigenes Lehramt überliefert. Diese Heilige Überlieferung und die Heilige Schrift beider Testamente sind gleichsam ein Spiegel, in dem die Kirche Gott, von dem sie alles empfängt, auf ihrer irdischen Pilgerschaft anschaut, bis sie hingeführt wird, ihn von Angesicht zu Angesicht zu sehen, so wie er ist (vgl. 1 Joh 3,2). – Daher mußte die apostolische Predigt, die in den inspirierten Büchern besonders deutlichen Ausdruck gefunden hat, in ununterbrochener Folge bis zur Voll-

das eingangs bereits angesprochene Legitimationsproblem: Wie lässt sich der Anspruch rechtfertigen, dass diese Größen tatsächlich die authentische Weitergabe des Glaubens sichern können? Gibt es im Blick auf den in der Theologie- und Kirchengeschichte immer wieder aufbrechenden Biblizismus, Traditionalismus und Dogmatismus nicht genügend Gründe für die Annahme, dass diese Größen das Evangelium von der unbedingten Zuwendung Gottes zum Menschen eher entstellt und den Zugang zu ihm verstellen haben? Durchzieht nicht auch die „Heilige“ Schrift ebenso wie die Geschichte der Menschheit eine Blutspur der Gewalt, welche die Behauptung einer Liebe Gottes zu seiner Schöpfung als zynisch erweist? Hat nicht die Berufung auf vermeintlich unhintergehbare Überlieferungen und dogmatische Entscheidungen die Übersetzung des christlichen Kerygmas in neue Entsprechungsverhältnisse immer wieder verhindert? Anhand welcher Kriterien lässt sich erkennen und entscheiden, dass Schrift, Tradition und Lehramt in einer kontraproduktiven Weise für die Weitergabe des Glaubens in Anspruch genommen werden?

Im Rahmen einer theologischen Topologie des christlichen Glaubens werden diese Anfragen in der Regel ignoriert. Stattdessen geht man direkt zur theologischen Legitimation von Schrift, Tradition und Lehramt über. Wie diese Größen eine „äußere“ Beglaubigung der Inhalte des christlichen Glaubens und ihrer Weitergabe leisten (d. h. gleichsam als Bürgen auftreten), so sind sie ihrerseits durch bestimmte äußere Umstände als rechtens verbürgt: Das Neue Testament ist das früheste Zeugnis der Verkündigung Jesu. Als in diesem Sinne Ur-Kunde des Glaubens ist es wegen seiner apostolischen Verfasser-

endung der Zeiten bewahrt werden.“ – Zum Ganzen siehe auch die ideen- und theologiegeschichtliche Studie von J. ROHLS, *Schrift, Tradition und Bekenntnis*, Tübingen 2013.

schaft zugleich sein ursprüngliches und für alle anderen Vermittlungsweisen maßgebliches Zeugnis. Die Wahrheit dieses Zeugnisses sieht man verbürgt durch die „Inspiration“ der Autoren der neutestamentlichen Schriften. Die Tradition besteht dann in der authentischen Weitergabe dieses ursprünglichen Zeugnisses – beginnend bei den Zeugen der Verkündigung Jesu und über die schriftliche und mündliche Überlieferung dieser Überlieferung sich fortsetzend bis in die Gegenwart. Die Authentizität dieser Überlieferung sieht man wiederum verbürgt durch die „externe“ Instanz des kirchlichen Lehramtes. Dessen Träger sind dazu aufgrund der ihnen im Akt der (Bischofs)Weihe vermittelten Amtsgnade in besonderer Weise bevollmächtigt, was sie in entsprechenden Lehrentscheidungen zum Ausdruck bringen. Diese Lehrentscheidungen halten fest, was von Christen zu glauben ist.<sup>63</sup>

Die Problematik dieses Ansatzes, dem es primär um die Wahrung der Unversehrtheit der christlichen Botschaft geht, lässt sich durch eine Analogie verdeutlichen: Der Absender eines Briefes will sichergehen, dass seine Nachricht unverfälscht den Empfänger erreicht. Darum hat er sein Schreiben sorgfältig kuvertiert, den Briefumschlag fest verschlossen und bringt ihn als Einschreiben auf den Zustellweg. Damit ist eine lückenlose und als solche überprüfbare Weitergabe seines Briefes sichergestellt, bis er beim Adressaten ankommt. Ähnlich muss man für die Weitergabe des Evangeliums sorgen. Um sicherzugehen, dass der Inhalt des Evangeliums unverfälscht und unverändert, d. h. „original“, tradiert wird, muss man ihn in einem verschlos-

63 Zu dieser traditionellen Sicht- und Vorgehensweise siehe etwa den Katechismus der katholischen Kirche, München 2003, 58–62 (Nr. 75–90). Diesem Schema folgen auch W. KERN / F.-J. NIEMANN, Theologische Erkenntnislehre, Düsseldorf 1981, 55–185; K. RUHSTORFER, Einführung in die theologische Erkenntnislehre, in: Ders. (Hg.), Systematische Theologie, Paderborn 2012, 15–87.

senen und versiegelten Umschlag weitergeben. Man muss die Boten seiner Weitergabe durch einen besonderen Eid auf ihre treue Dienstausbübung verpflichten, ein Überwachungssystem installieren, das die Erfüllung dieses Eides kontrolliert, die Überwacher einem besonders strengen Auswahlverfahren unterziehen etc. Nur eines darf nicht geschehen: dass der Umschlag unterwegs geöffnet wird und in falsche Hände gerät. Und sollte er bei seinem rechtmäßigen Empfänger endlich ankommen, wird dieser gut beraten sein, Brief samt Umschlag angesichts der Bedeutung seines Inhaltes möglichst sicher zu verwahren.

So wenig eine solche extrinsezistische Absicherung der Weitergabe des Evangeliums jemals dazu führt, dass sich die Wahrheit des Evangeliums in seiner Praxis zeigt, so wenig genügt der Nachweis einer ungebrochenen Tradition und ebenso wenig reicht ein dem Inhalt äußerliches *formales* Kriterium aus, um sich existenziell und materialiter des Glaubensgrundes zu vergewissern. Wer sein Leben auf den Glauben an das Evangelium gründen will, dem kann zur Begründung der Hinweis auf eine geschichtlich niemals abgerissene Weitergabe des Evangeliums nicht genügen. Die Gewissheit einer existenziellen Tragfähigkeit des Glaubens, der Wahrheit seines Gegenstands und der Authentizität seines Ursprungs kann nur gegründet sein in der direkten Begegnung mit einer Botschaft, deren Wahrheit den Glauben zugleich weckt und trägt.

Die klassische Deutung des Zusammenwirkens von Schrift, Tradition und Dogma/Lehramt weist den Konstruktionsfehler auf, dass sie die Authentizität der Weitergabe der christlichen Botschaft primär von der Beachtung formaler Kriterien – wie etwa der apostolischen Sukzession kirchlicher Amtsträger – abhängig macht. Zwar steht dahinter die durchaus zutreffende Annahme: Der Geltungsanspruch der christlichen Verkündigung ist nur dann einlösbar, wenn durch sie die Offenbarung

des „Wortes Gottes“ geschichtlich tradierbar und sozio-kulturell jeweils neu antreffbar wird. Für die Sicherung dieser Antreffbarkeit ist es aber nicht hinreichend, dass formale Kriterien erfüllt werden. Vielmehr muss es eine materiale Kontinuität zwischen dem Wirken Jesu von Nazareth und heutiger Verkündigung geben können.<sup>64</sup> An sein Wirken ist die gegenwärtige Verkündigung inhaltlich zurückzubinden.

Die Bedeutung kirchlicher Ämter, der liturgischen Tradition und Bekenntnisbildung besteht im Dienst an der Rückbindung gegenwärtiger Verkündigung an den Anfang und Grund des Evangeliums. Dies gilt auch für die Hl. Schrift. Auch sie ist Ausdruck der Tatsache, dass der Glaube der Christen sich der Übersetzung des Evangeliums in jeweils neue und andere Lebensverhältnisse verdankt. Der Glaube entstammt nicht deswegen einem Übersetzungsgeschehen, weil es Schrift, Tradition und Dogma gibt.<sup>65</sup> Diese Größen stehen im Dienst dieser Überset-

64 Man kann den Anspruch der christlichen Botschaft, „Wort Gottes“ zu sein, nicht unter Absehung von ihrem Inhalt verständlich machen und als rational vertretbar erweisen. Soll der christliche Glaube vor der Vernunft verantwortet werden, genügt es nicht, nur die Orte und Wege seiner Vermittlung vernunftgemäß dazulegen. Darauf beschränkt sich weitgehend B. KÖRNER, *Orte des Glaubens*, 70–75, 179–219, und begibt sich damit der Möglichkeit, Kriterien einer sowohl evangeliums- als auch vernunftgemäßen Erschließung des Glaubens ermitteln zu können.

65 Diese Reihenfolge wird umgekehrt und in dieser Umkehrung zu einer höchst prekären These bei K. RUHSTORFER, *Einführung in die Theologische Erkenntnislehre*, 47: „Die Heilige Schrift ist die nicht noch einmal normierte Norm (norma normans non normata) der Gotteserkenntnis. Nur durch sie haben wir Zugang zum Wort Gottes, das sich in Jesus von Nazareth mitgeteilt hat. Man kann davon sprechen, dass der Schrift eine gewisse prinzipielle Vorgängigkeit (a priori) zukommt, während demgegenüber alle anderen Bezeugungsinstanzen nachträglich sind. Das Apriori der Schrift führt dazu, dass sie letztlich die ‚Bedingung der Möglichkeit‘ aller weiteren theologischen Orte (loci theologici) ist. Damit ist die Schrift in gewissem Sinne ‚transzendental‘, weil sie alles ‚Kategoriale‘, Nachrangige bedingt.“ – Der Hl. Schrift kommt nicht der Rang eines transzendentalen Aprioris, sondern einer geschichtlichen Vorgabe zu, an der vorbei die Inhal-

zung, sind aber nicht deren apriorische Bedingung. Als Medien der Weitergabe des Glaubens sind sie zugleich Ausdruck des Umstands, dass das Evangelium darauf angewiesen ist, in jeweils neue Entsprechungsverhältnisse von Gottes Menschenverhältnis übersetzt zu werden!

Für eine angemessene Bestimmung von Funktion und Relevanz der Größen „Schrift – Tradition – Lehramt“ bietet es sich daher an, beim performativen Charakter des „Wortes Gottes“ bzw. der Verkündigung Jesu anzusetzen. Dieser Charakter kennzeichnet die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt des Wortes Gottes: Es realisiert, wovon es spricht. Es sagt zu, worüber es redet. Diese Koinzidenz hat kriteriologische Bedeutung für alle bei der geschichtlichen Erschließung und Vermittlung des Evangeliums beteiligten Instanzen.

*Die originäre Gegebenheitsweise des „Wortes Gottes“ als performative Zusage unbedingter Zuwendung wird im Prozess der Weitergabe des Evangeliums selbst zum Prüfstein der Übereinstimmung mit seinem Grund und Inhalt. Wer den christlichen Glauben authentisch bezeugen, auslegen und verstehen will, muss sich an der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung orientieren.*

Die Grundfrage einer Topologie des christlichen Glaubens, wie man sich im Modus zeitversetzter Gleichzeitigkeit seines Ursprungs und seines Grundes vergewissern kann, ist vor diesem Hintergrund lösbar, wenn man Jesu Botschaft vom Menschenverhältnis Gottes als *Partitur* begreift, von der man buchstäblich Gebrauch machen muss. In einer Partitur stecken die Aufforderung und die Anleitung, die Realität und Bedeutung einer Kom-

te des Glaubens nicht auf ihr geschichtliches „Grundereignis“ bezogen werden können.

position in der Performance der Notenzeichen, d. h. durch den Vollzug einer Handlung („Aufführung“), zu realisieren.<sup>66</sup> Eine Partitur macht es möglich, das Werk eines Komponisten über einen großen zeitlichen Abstand hinweg (nahezu) originalgetreu wieder aufzuführen. Wer bei der Uraufführung nicht dabei war, kann gleichwohl zeitversetzt mit dem Geschehen gleichzeitig werden. Anhand einer Partitur lässt sich auch überprüfen, inwieweit spätere Aufführungen in Entsprechung zu einer Komposition stehen. Bei aller gebotenen Werktreue lassen Partituren stets die notwendige Freiheit, hinsichtlich Instrumentierung, Besetzung der Hauptrollen, Aufführungspraxis etc. veränderten Verhältnissen gerecht zu werden. Liegt die Partitur einer Komposition vor, ist es möglich, auf jeweils zeitgemäße Weise dem Anspruch und Gehalt der Komposition zu entsprechen. Eine Partitur wird jedoch um ihren Anspruch und um ihre Wirkung gebracht, wenn ihr Notenbild lediglich unversehrt verwahrt und ihre Verwahrer sorgfältig überwacht werden.

Im Blick auf das performative Verständnis christlicher Verkündigung kann von der Trias „Schrift – Tradition – Lehramt“ gesagt werden, dass sie Konstellationen der performativen Antreffbarkeit des Evangeliums markiert: Die *Hl. Schrift* bildet die (ursprüngliche) Partitur dieses Geschehens, in der Weitergabe dieser Partitur im Modus ihrer „Aufführung“ in den sich geschichtlich wandelnden Lebensverhältnissen der Glaubenden manifestiert sich der *Traditionszusammenhang* des Glaubens und die Bedeutung eines *Lehramtes* macht sich daran fest, die Einheit in der Verschiedenheit unterschiedlicher „Performanzen“ des Evangeliums konsensuell zum Ausdruck zu bringen. Diesen Größen kommt jedoch nur insoweit eine formale Normativität zu, als sie dem performativen Charakter

66 Zur Korrelation von Partitur und Performanz siehe auch E. FISCHER-LICHTE, *Performativität. Eine Einführung*, Bielefeld <sup>2</sup>2013, bes. 44–72.

des Evangeliums gerecht werden. Mit diesem performativen Charakter des Ineinsfalls von Zusage und Verwirklichung von Gottes Zuwendung zum Menschen ist die materiale Normativität des Evangeliums verbunden.

Wenn das Verhältnis Gottes zum Menschen als Ereignis unbedingter Zuwendung vergegenwärtigt werden soll, kann dies angemessen nur in der Tradition des Ineinsfalls von Vollzug und Gehalt solcher Zuwendung geschehen. Lediglich in einem instruktionstheoretischen Offenbarungsverständnis (d. h. Offenbarung besteht in einer Mitteilung von Informationen) ist eine andere Lösung möglich. Bei der Vermittlung göttlicher Instruktionen kann der Inhalt des einst Mitgeteilten weitergegeben werden, ohne den ursprünglichen Akt der Mitteilung einer Information wiederholen zu müssen. Hier genügt es, eine originalgetreue Abschrift der ursprünglichen Mitteilung anzufertigen und zu tradieren.<sup>67</sup> Wenn aber der Inhalt der Offenbarung mit ihrem Akt koinzidiert, ist es unabdingbar, zum Akt der Offenbarung Zugang zu erhalten. Wenn also Schrift, Tradition und Dogma relevant sein wollen für die Vergegenwärtigung des Glaubensgrundes, dann müssen sie verweisen auf die Reaktualisierung der Einheit von Vollzug und Gehalt der Selbstoffenbarung Gottes.

*Schrift, Tradition und Dogma sind nur insoweit normativ für die Weitergabe des Glaubens, als sie selbst der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung gerecht werden bzw. in deren Dienst stehen.*

67 Ähnlich verhält es sich mit dem Protokoll einer Zeugenaussage. Wer als Unfallzeuge vernommen wird, unterschreibt ein Protokoll, das seine Aussage „wörtlich“ und authentisch wiedergibt und dessen Vorlage bei Gericht an die Stelle einer erneuten Zeugenaussage treten kann, da der Text mit der erneuten Aussage materialiter identisch ist.

Die Vermittlung des christlichen Glaubens (*fides quae*) entspricht also nur dann der Verkündigung Jesu, wenn sie selbst die Verlaufsform unbedingter Zuwendung zum Menschen annimmt. In ihrem Zeugnis muss sie vollziehen, was sie bezeugt. Mehr noch: Wenn die Offenbarung Gottes in Jesus von Nazareth bestimmt ist durch die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung, dann kann es eine Weitergabe und Vergegenwärtigung dieser Offenbarung nur geben, wenn diese *Koinzidenz* tradiert werden kann.

### 3.1. Heilige Schrift: Den Glauben bezeugen

Die bisher in immer neuen Anläufen verdeutlichte Korrespondenz und Koinzidenz von Vollzug und Gehalt bei der Weitergabe des Evangeliums stellt zweifellos eine problemerzeugende Problemlösung dar. Sie gibt eine Antwort auf die Herausforderung einer zeitversetzten Gleichzeitigkeit mit dem Grund-Geschehen des Christentums. Aber sie muss sich auch fragen lassen, ob sie zureichend abgesichert ist und nicht vielleicht eine Reihe von problematischen Sachverhalten unterschlägt. Dies gilt zunächst und vor allem für die Bestimmung von Autorität und Normativität der *Hl. Schrift* als ursprünglicher Partitur einer Vergegenwärtigung des „Wortes Gottes“. An ihr vorbei ist demnach das „Wort Gottes“, wie es in der Verkündigung Jesu vergegenwärtigt wurde, nicht zugänglich. Sie ist somit nicht in einem beliebigen Sinn autoritativ oder normativ für den Glauben, sondern nur in dem Sinn, in dem es ihr um die Zusage von Gottes Zuwendung zum Menschen geht. Zur Einlösung dieses Anspruchs bedarf es der Praxis ihres Inhaltes, d. h. unbedingter Zuwendung zum Menschen.

Gegen diese These sind gewichtige Einwände denkbar, die es auf den ersten Blick fraglich erscheinen lassen, ob sie tatsächlich Bestand haben kann:

- Ist es statthaft, in der Reflexionsfigur „Koinzidenz von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung Gottes zum Menschen“ die Grundaussage nicht bloß des Neuen Testaments, sondern der ganzen Bibel zusammenzufassen? Lässt sie sich wirklich auf sämtliche „Bücher“ der Bibel beziehen?<sup>68</sup> Wie ist mit jenen biblischen Texten umzugehen, die eine ganz andere Geschichte erzählen: die Gottverlassenheit des Menschen, die Erfahrung der Abwendung Gottes von den Menschen, Gottes Zorn über die Abwendung der Menschen von Gott?<sup>69</sup>
- Verdient das Neue Testament wirklich das ursprüngliche Zeugnis der christlichen Verkündigung genannt zu werden, wenn doch jeder seiner einzelnen Schriften eine Phase der mündlichen Tradition der Jesusbotschaft vorausging und die Zusammenstellung eines Kanons der biblischen Schriften bis zu seiner Endredaktion mehrere Jahrhunderte brauchte?<sup>70</sup> Wie kann man sicher sein, dass tatsächlich die ältesten Zeugnisse aus der Ursprungszeit des Christentums erfasst wurden?
- Verdankt das Neue Testament seine Autorität und Normativität wirklich sich selbst und nicht einem Konsens kirchlicher Autoritäten, die einen verbindlichen Schriftkorpus (Kanon) zusammengestellt haben?<sup>71</sup> Steht dies nicht im

68 Zur in der alt- und neutestamentlichen Bibelwissenschaft mit Skepsis diskutierten Frage, ob es wirklich eine „gesamtbiblische“ Theologie geben kann, die ihrerseits auf wenige Kernsätze verdichtet werden kann, vgl. etwa L. HOSSFELD (Hg.), *Wieviel Systematik erlaubt die Schrift? Auf der Suche nach einer gesamtbiblischen Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2001.

69 Vgl. hierzu B. JANOWSKI, *Ein Gott, der straft und tötet? Zwölf Fragen zum Gottesbild des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn <sup>3</sup>2014; DERS., *Der nahe und der ferne Gott*, Neukirchen-Vluyn 2014.

70 Vgl. hierzu B.M. METZGER, *Der Kanon des Neuen Testaments. Entstehung – Entwicklung – Begründung*, Darmstadt <sup>2</sup>2012; Th. SÖDING, *Einheit der Heiligen Schrift? Zur Theologie des biblischen Kanons*, Freiburg/Basel/Wien 2005.

71 Vgl. hierzu u. a. D. BÖHLER, *Der Kanon als hermeneutische Vorgabe biblischer Theologie*, in: *ThPh* 77 (2002) 161–178; B. JANOWSKI, *Kanonherme-*

Widerspruch zur Behauptung, die Hl. Schrift sei „norma normans“ der Verkündigung bzw. die Kirche stünde nicht über dem „Wort Gottes“?

Diese Anfragen entstammen theologischen Debatten, die weit über das Feld einer Topologie des christlichen Kerygmas hinausgehen. Zum Teil werden sie von Seiten der Religionskritik immer wieder neu an die Theologie adressiert, wenn es etwa um das Gewaltpotenzial der biblischen Gottesrede geht.<sup>72</sup> Zu einem anderen Teil rühren sie an das Verhältnis von Exegese und Dogmatik,<sup>73</sup> tangieren Anspruch und Alternativen historisch-kritischer Bibelhermeneutik<sup>74</sup> oder erinnern an lang zurückliegende, aber vielleicht noch immer virulente christlich-konfessionelle Differenzen und Kontroversen.<sup>75</sup> Auf diese Kontexte kann an dieser Stelle nur hingewiesen werden; im Rahmen einer vorläufigen Antwort auf die oben formulierten Einwände sind sie zudem nur von mittelbarer Bedeutung.<sup>76</sup>

neutik. Eine problemgeschichtliche Skizze, in: BThZ 22 (2005) 161–180; M. SECKLER, Über die Problematik des biblischen Kanon und die Bedeutung seiner Wiederentdeckung, in: ThQ 180 (2000) 30–53; Ch. DOHMEN, Der Biblische Kanon in der Diskussion, in: ThRv 91 (1995) 451–460; DERS./M. OEMING, Biblischer Kanon: Warum und wozu?, Freiburg/Basel/Wien 1992.

72 Vgl. etwa R. SCHIEDER (Hg.), Die Gewalt des einen Gottes, Berlin 2014; H. MOHAGHEGHI/K. v. STOSCH (Hg.), Gewalt in den Heiligen Schriften von Islam und Christentum, Paderborn 2014.

73 Siehe hierzu auch B. KÖRNER, Die Bibel als Wort Gottes auslegen. Historisch-kritische Exegese und Dogmatik, Würzburg 2011; Th. SÖDING, Exegetische und systematische Theologie im Dialog über den Schriftsinn, in: ThPh 80 (2005) 490–516.

74 Vgl. M. OEMING, Biblische Hermeneutik, Darmstadt<sup>3</sup> 2010; Th. SÖDING (Hg.), Geist im Buchstaben? Neue Ansätze in der Exegese, Freiburg/Basel/Wien 2007.

75 Vgl. ausführlich W. PANNENBERG/Th. SCHNEIDER (Hg.), Verbindliches Zeugnis. 3 Bde., Freiburg/Göttingen 1992–1998.

76 Zum Ganzen siehe auch die instruktiven Erörterungen von O. H. PESCH, Katholische Dogmatik I/1, 223–248.

(1) Zunächst ist festzuhalten, dass nicht das Neue Testament in seiner Schriftgestalt unmittelbarer Ausdruck des „Wortes Gottes“ ist. Zunächst bildet es samt und sonders den schriftlichen Niederschlag menschlicher Erfahrung und Deutung des Wirkens Jesu. Als ein solches Zeugnis ist es selbst „Gottes Wort im Menschenwort“<sup>77</sup>, indem und insofern es das Leben und Wirken Jesu als „Wort Gottes in Person“ vergegenwärtigt. In ähnlicher Weise ist vom Alten Testament zu sagen, dass es der Niederschlag einer menschlichen Resonanzerfahrung von Gottes Schöpferwort ist. Es erinnert an das bleibende gegenseitige „Im-Wort-Sein“ von Gott und Mensch und es verschweigt jene Situationen nicht, die als Wortbruch Gottes wie des Menschen erlebt werden können. Es macht eindrücklich klar, dass auch dem glaubenden Menschen nichts erspart bleibt an Krankheit, Leid und Gewalt. Auch die Erfahrung der Ohnmacht und des Ausgeliefertseins hat ihren Ort in den „Resonanzen“, die das Hören auf das Wort Gottes auslöst.

Wenn es überhaupt eine Grundaussage einer gesamtbiblischen Theologie geben kann, dann wird sie den „Wortcharakter“ der Schöpfung bzw. das gegenseitige „Im-Wort-Sein“ von Schöpfer und Geschöpf zum Thema haben müssen.<sup>78</sup> Dann

77 Vgl. J. RAHNER, Gotteswort in Menschenwort. Die Bibel als Urkunde des Glaubens, in: S. Gillmayr-Bucher u. a., Schriftverständnis und Schriftauslegung, Freiburg/Basel/Wien 2008, 7–36; K. LEHMANN/R. ROTHENBUSCH (Hg.), Gottes Wort in Menschenwort. Die eine Bibel als Fundament der Theologie, Freiburg/Basel/Wien 2014.

78 Vielleicht ist es hilfreich, für die Unterscheidung und Einheit von Altem und Neuem Testament auf unterschiedliche Übersetzungen und Resonanzen des Schöpferwortes Gottes zu achten und idealtypisch verschiedenen Sprechakten zuzuordnen: Die Geschichte Israels führt zu einer Heiligen Schrift, die das *geschichtliche Versprechen* von Gottes Treue zu seiner Schöpfung („Bund“) bezeugt und als dessen „*Ur-Kunde*“ an das bleibende gegenseitige „Im-Wort-Sein“ von Gott und Mensch erinnert. Die Heilige Schrift des Christentums kommt *aus dem personalen* Zuspruch Gottes in Jesus von Nazareth und ist die *Partitur* dieses Zuspruchs. Versprechen und Zuspruch

aber wird man den performativen Charakter dieses Wortes zu bedenken haben und damit einen hermeneutischen Schlüssel gewinnen, der die unterschiedlichen Texte der Bibel jeweils nach ihrer Eigenart als Zuspruch und Anspruch dieses Wortes deutbar macht, aber auch jenes nicht auslässt, was im Modus des Widerspruchs zu vermeintlich letzten Worten über Mensch und Gott von den Texten selbst artikuliert wird.

Das biblische Reden von Gott ist allerdings so facettenreich, dass es jeder Behauptung „so und nicht anders ist Gott“ widerstreitet. Die Bibel schärft immer wieder ein: „Nicht so, sondern anders ist Gott“. Das gilt auch für die Rede von der Liebe Gottes – es ist eine andere, eine durchkreuzte und gekreuzigte Liebe, in der sich ein Mensch der Erfahrung von Leid und Gewalt zum Trotz geborgen wissen soll. Diese Liebe wird dem Menschen im Modus eines Versprechens zugesagt. Es macht die Eigenart eines Versprechens aus, dass man seine Einlösung unterstellen muss in Situationen, die gegen seine Erfüllung sprechen. Wer ein Versprechen annimmt, muss das Versprochene kontrafaktisch als eingelöst annehmen. Wer ein Versprechen gibt, muss von dem, der es annimmt, bereits als jemand

sind unterschiedliche Gegebenheitsweisen von Gottes Schopfungswort. Sie schließen sich aber (sprechakttheoretisch) nicht aus, relativieren nicht einander und ergänzen sich nicht, sondern eröffnen untereinander transversale Übergänge, d. h., sie bestimmen (theologisch) jeweils unter einem „Ganzheitsaspekt“ und zugleich stets auch anders, wie es um Gottes Heilswillen steht. Ihre Gemeinsamkeit besteht darin, dass sie den Menschen hinsichtlich seiner Sprachlichkeit als Merkmal seiner Geschöpflichkeit in den Blick nehmen. Ihre Verschiedenheit ergibt sich aus dem Umstand, dass ihre Heilige Schrift jeweils anders die Manifestation von Gottes Heilswillen bezeugt: Im Judentum verweist sie auf die *Geschichte*, in der sich herausstellt, dass und wie Gott zu seinem Wort steht. Im Christentum verweist sie auf Jesus von Nazareth als Wort Gottes in *Person*. – Zum Ganzen siehe auch J. RIST / C. BREITSAMETER (Hg.), *Wort Gottes. Die Offenbarungsreligionen und ihr Schriftverständnis*, Münster 2013.

angesehen werden, der es hält – auch wenn die Umstände noch nicht darauf schließen lassen.

Vor allem ist die Bibel auch Ausdruck dafür, dass sich der Mensch von Gott zur Rede stellen lässt. Darum ist sie Ausdruck seiner vielfältigen Antwort auf Gottes Schöpferwort. Diese Antwort umfasst alle Themen und Formen, die auch der betende Mensch kennt und praktiziert: Lob und Dank für den erfahrenen, wohlthuenden Unterschied zum eigenen Nichtsein und zu einem „gottverlassenen“ Leben, aber auch Bitte und Klage angesichts des Bedrohtseins vom eigenen Nichtsein und von der Erfahrung bedrängender Gott- und Menschenverlassenheit.

(2) Die Ergebnisse historisch-kritischer Bibelforschung nötigen in der Tat zu einer Präzisierung, was die Priorität und den Primat des Neuen Testaments für die Weitergabe der christlichen Botschaft betrifft. Sie kann nicht in einem historischen Sinn als deren ursprüngliches Zeugnis, wohl aber als Zeugnis des Ursprungs gelten. Auch das Postulat der apostolischen Verfasserschaft ist im historisch-kritischen Sinn für etliche Schriften des Neuen Testaments nicht erfüllbar. Dies würde aber nur dann ihre Relevanz und Autorität schmälern, wenn dafür das formale Kriterium der „Anciennität“ ausschlaggebend wäre. Wenn aber gilt, dass formale Kriterien nicht abgelöst von materialen Überlegungen in Stellung gebracht werden dürfen, dann genügt für den kanonischen Status von Texten das Bestehen folgender Testfrage: Haben die zum Zeitpunkt der Kanonisierung ältesten verfügbaren und bis dahin im katechetischen bzw. liturgischen Gebrauch stehenden Texte in ihrer Wirkungsgeschichte gezeigt, dass Menschen durch sie immer wieder an sich selbst den Gehalt der Botschaft Jesu als wahr und wirklich erfahren können?

Im Übrigen setzt die Sorge, durch den frühzeitigen Verlust oder durch die Unterschlagung einer bestimmten Schrift sei unsere Kenntnis von Person und Wirken Jesu unvollständig, in unzulässiger Weise voraus, dass die Botschaft Jesu mit einem Puzzle vergleichbar ist, bei dem sich ein vollständiges Bild erst dann ergibt, wenn alle Puzzlestücke zusammengesetzt wurden.<sup>79</sup> Das christliche Kerygma besteht aber nicht aus einer Addition von Textteilen zu einem Gesamttext, sondern aus der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt einer unbedingten Selbstzusage Gottes. Wenn diese Koinzidenz im Blick auf die Texte des Neuen Testaments nicht aufweisbar bzw. performativ nicht darstellbar ist, hilft eine noch so große Sammlung von „kanonischen“ Schriften nicht weiter. In diesem Fall wäre sie aus theologischer Sicht formal und material „unvollständig“.

(3) Die Zusammenstellung des Kanons der neutestamentlichen Schriften stellt aus heutiger Sicht ihrerseits eine problemereuzende Problemlösung dar. Gelöst werden musste das Problem, dass bereits im 2. Jahrhundert eine Situation der „literarischen Unübersichtlichkeit“ eingetreten war und etliche Texte kirchlich im Umlauf waren, die unter gnostischem Einfluss auf eine Rückbindung an das geschichtliche Ursprungsgeschehen der christlichen Verkündigung kaum mehr Wert legten. Von der Kirche zu leisten war eine Antwort auf die Frage: Anhand welchen Kriteriums lässt sich ermitteln, ob ein Text überhaupt in den Korpus der Heiligen Schrift aufgenommen werden soll? Die Entdeckung eines solchen Kriteriums ist in der Tat die Leistung der Kirche. Dies gilt auch für den Akt der Aufstellung eines Kanons. Hierbei handelt es sich um ein historisch kontingen-

79 Vgl. auf dieser Linie E. PAGELS, *Das Geheimnis des fünften Evangeliums. Warum die Bibel nur die halbe Wahrheit sagt*, München 2004.

tes Geschehen.<sup>80</sup> Woran die Kirche dabei aber Maß nimmt, ist nicht sie selbst. Auch ist nicht der Kanon als solcher maßgebend, sondern in und mit dem Prozess der Kanonbildung findet die Kirche den Maßstab, an dem Maß zu nehmen ist, wenn sie das Maßgebliche des Glaubens ermitteln will. Als Prüfstein gilt die Frage: Enthält ein Text die Wahrheit, die Gott den Menschen um ihres Heils willen mitteilen wollte?<sup>81</sup> Ist es eine Wahrheit, auf die ein Mensch sich im Leben und Sterben verlassen kann? Hierbei geht es fraglos nicht um ein Heil, das von der Kirche kommt, und es geht auch nicht um Texte, die allein wegen ihrer apostolischen Verfasserschaft heilsrelevant sind.

Käme es allein auf das Kriterium der Apostolizität an, würde der bestehende Kanon ein Problem erzeugen, das sich angesichts der Ergebnisse historisch-kritischer Forschung verschärft: Zu den 27 Schriften des Neuen Testaments zählen etliche Paulusbriefe, denen keine apostolische Verfasserschaft zukommt. Es fehlen hingegen Texte, wie etwa der erste Clemensbrief oder der „Hirt des Hermas“, die durchaus in die apostolische Zeit zurückweisen. Stattdessen ist der 2. Petrusbrief aufgenommen worden, dessen Entstehungszeit bereits ins 2. Jahrhundert fällt. Unberücksichtigt bleiben dagegen ein Petrus-, Thomas- und Jakobusevangelium, die möglicherweise authentische Jesusworte enthalten.

Dass es dennoch beim bestehenden Kanon bleiben kann, lässt sich kaum anders rechtfertigen als durch die bereits benannte

80 Vgl. Th. HIEKE (Hg.), Formen des Kanons. Studien zu Ausprägungen des biblischen Kanons von der Antike bis zum 19. Jahrhundert, Stuttgart 2013.

81 Vgl. Vaticanum II/Dei Verbum nr. 11: Es ist „von den Büchern der Schrift zu bekennen, daß sie sicher, getreu und ohne Irrtum die Wahrheit lehren, die Gott um unseres Heiles willen in heiligen Schriften aufgezeichnet haben wollte.“ – Zum Ganzen siehe auch PÄPSTLICHE BIBELKOMMISSION, Inspiration und Wahrheit der Heiligen Schrift. Das Wort, das von Gott kommt und von Gott spricht, um die Welt zu retten (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 2014.

„regula fidei“: Die kanonisierten Texte sind Partituren für die Tradition der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt des christlichen Kerygmas. Dass sie unter dieser Rücksicht ein Bezeugungsort der Heilszusage Gottes ist, macht die Autorität der Hl. Schrift aus. Dass die Kirche diese Autorität anerkennt, begründet die Normativität des Kanons für die Vermittlung des christlichen Glaubens. Aber nicht der Kanon als solcher ist maßgebend für Theologie und Kirche. Seine regulative Bedeutung besteht vielmehr darin, dass er angibt, wo und wie der normative Maßstab für die Übersetzung des christlichen Kerygmas in andere Formen der Verkündigung und Glaubenspraxis zu suchen und zu finden ist.

Nicht zuletzt aus diesem Grunde muss auch die Kategorie der *Inspiration* einer Revision unterzogen werden. Seitdem sie theologisch eingeführt wurde, musste sie hinsichtlich ihrer supernaturalistischen Annahmen sukzessive abgeschwächt werden. Weder ließ sich die Behauptung der Inspiriertheit des konkreten Wortlautes (Verbalinspiration) aufrechterhalten, noch hatte die Version der Personalinspiration mit Bezug auf die Verfasser der Schrift für längere Zeit Bestand.<sup>82</sup> Problematisch an diesen Konzepten ist der Versuch, die herausgehobene Bedeutung der Hl. Schrift durch einen besonderen, äußeren Umstand ihrer Entstehung zu legitimieren. Die „Inspiration“ von Text und Autor wird gedacht im Modus einer Überbietung des menschlichen Anteils am Zustandekommen von Texten durch eine göttliche Zutat oder ein spezielles göttliches Mitwirken. Auf diese Weise wird „Inspiration“ zur Kennzeichnung eines formalen Merkmals der Hl. Schrift oder ihrer Entstehung: Die Verfasser der biblischen Texte wurden von Gott in besonderer

82 Vgl. zur hier angeschnittenen Problematik H. GABEL, *Inspiriert und inspirierend – die Bibel*, Würzburg 2011; DERS., *Inspirationsverständnis im Wandel. Theologische Neuorientierung im Umfeld des Zweiten Vatikanischen Konzils*, Mainz 1991.

Weise dazu autorisiert, so dass diesen Texten eine besondere Autorität zukommt.

Was die biblischen Texte zum Bestandteil einer „Heiligen Schrift“ macht, muss aber hinsichtlich ihrer Autorschaft keineswegs so gedacht werden, dass Gott einem Menschen durch einen interventionistischen Akt die passenden Worte eingibt, mit guten Einfällen versorgt oder auf eine neue Idee bringt. Auf diese Weise entsteht der Eindruck, dass das „Im-Wort-Sein“ von Gott und Mensch, das Kennzeichen der Schöpfung ist, nochmals überboten wird. Wenn aber Gottes daseins-, identitäts- und freiheitsbegründendes Schöpferwort bereits unüberbietbar ist, ist dieses Konzept nicht haltbar. Stattdessen muss gesagt werden: In der „Inspiration“ der Schrift findet die Unüberbietbarkeit des Im-Wort-Seins von Schöpfer und Geschöpf ihren Ausdruck. Sie fügt dem Im-Wort-Sein von Gott und Mensch nichts hinzu oder relativiert es, sondern manifestiert es, d. h. bringt es selbst zur Sprache. „Inspiriert“ vom Geist Gottes ist die Welt bereits durch das Sprachereignis der Schöpfung (vgl. Gen 1,1,ff.; Ps 33,6; Ps 104,30). Gottes Geist „erfüllt die Erde und umschließt alles“ (Weish 1,7). Es ist der Lebensatem des Allmächtigen, der „im Menschen ist und ihn verständig macht“ (Hiob 32,8). Der Atem des sprechenden Gottes ist der Atem der Schöpfung (vgl. Jdt 16,14). Die theologische Verwendung der Kategorie „Inspiration“ ist demnach auf diese Elementarbestimmung von Mensch und Welt zu beziehen, die für die Schöpfung konstitutiv ist und in allen weiteren Bestimmungen des Gott / Welt-Verhältnisses zum Ausdruck kommt.



Die Rede von der Inspiration der Hl. Schrift ist aber so lange unvollständig und missverständlich, wie sie nicht auch in Beziehung gesetzt wird zum materialen Moment des „Im-Wort-Seins“ und zum materialen Aspekt der Autorität biblischer Texte. Hierbei geht es um nichts anderes als um die Heilswahrheit der Selbstzusage Gottes im Modus unüberbietbarer Zuwendung. Dies gilt auch für die behauptete „Irrtumslosigkeit“ (Inerranz) der Hl. Schrift. Diese Eigenschaft kommt der Hl. Schrift nur in dem Sinne zu, dass man sich auf das, wovon sie spricht, im Leben und angesichts des Todes existenziell verlassen kann.

Es handelt sich bei der Rede von der „Inspiration“ und „Irrtumslosigkeit“ der Hl. Schrift somit nicht um eine äußerlich hinzukommende Garantie oder Beglaubigung ihrer Wahrheit, sondern um die Qualität der von ihr bezeugten Wahrheit.<sup>83</sup> Gemeinschaft mit Gott lässt sich gar nicht anders aussagen als vom Geist Gottes getragen und als existenziell unbedingt verlässlich. Und nur solche Texte verdienen „Heilige“ Schrift genannt zu werden.

### 3.2. Tradition: Das Zeugnis des Glaubens übersetzen

Als Partitur des Wortes Gottes ist die Hl. Schrift darauf angewiesen, „aufgeführt“ zu werden. Wenn der *Tradition* in der Topologie des Glaubens eine besondere Bedeutung zukommen soll, kann sie nur darin bestehen, dass es dabei um die je neue Aufführung dieser Partitur in sich wandelnden geschichtlichen und sozio-kulturellen Kontexten geht.

83 Dass dieser Sachverhalt in der zeitgenössischen Literatur nicht immer zureichend bedacht wird, zeigt die Lektüre von Ch. J. AMOR, „Wort des lebendigen Gottes ...“ Zur neueren Debatte um die Wahrheit der Hl. Schrift im angelsächsischen Raum, in: ThGl 101 (2011) 183–210.

Die Tradition (wozu u. a. Liturgie, Katechese, Spiritualität zählen)<sup>84</sup> besteht in der übersetzenden Umsetzung (performance) der Partitur des Evangeliums Jesu, genauer: in einer Bezeugung des Evangeliums, die auf jeweils zeitgemäße Weise der Sache Jesu gerecht werden will. Unter dieser Rücksicht muss der Tradierungsprozess „zugleich innovativ und konservativ sein. Konservativ muss er sein, weil es darum geht, die Treue zum Ursprung zu bewahren. Das Wort Gottes soll unverkürzt und unverfälscht weitergegeben werden. Andererseits muss dieser Tradierungsprozess jedoch auch innovativ sein; denn das Wort Gottes muss so zur Sprache gebracht werden, dass es in der jeweiligen Gegenwart verstanden und angenommen werden kann.“<sup>85</sup>

Für den christlichen Glauben sind die Inhalte der Tradition nur insoweit verbindlich, als sie demjenigen Sinn entsprechen, in dem auch die Hl. Schrift als „Wort Gottes“ verstehbar ist, d. h., auch sie müssen transparent sein auf Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung, worin sich das Verhältnis Gottes zum Menschen offenbart (vgl. 1 Kor 15, 1–3).

Unvereinbar mit diesem Verständnis von Schrift und Tradition ist die Auffassung, es gebe christliche Glaubenswahrheit

84 Vgl. hierzu ausführlicher u. a. W. GEERLINGS/J. MEYER ZU SCHLOCHTERN (Hg.), *Tradition und Innovation*, Paderborn 2003; W. KASPER, *Das Verhältnis von Schrift und Tradition*, in: Ders., *Theologie und Kirche*. Bd. 2, Mainz 1999, 51–83; DERS., *Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive*, in: W. Pannenberg/Th. Schneider (Hg.), *Verbindliches Zeugnis I: Kanon, Schrift, Tradition*, Freiburg/Göttingen 1992, 335–370; D. WIEDERKEHR, *Das Prinzip Überlieferung*, in: *HFTh<sup>2</sup> IV*, 65–83; DERS. (Hg.), *Wie geschieht Tradition?*, Freiburg/Basel/Wien 1991; M. SECKLER, *Im Spannungsfeld von Wissenschaft und Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 1980, 113–126.

85 M. KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens*, 370 f.; vgl. auch K. LEHMANN, *Tradition und Innovation aus der Sicht des systematischen Theologen*, in: W. Geerlings/J. Meyer zu Schlochtern (Hg.), *Tradition und Innovation*, 119–132; M. SECKLER, *Tradition und Fortschritt* in: *CGG* 23/1982, 6–53.

ten außerhalb der Hl. Schrift, die von einer Quelle stammen, der auch nach der Kanonbildung eine eigene Autorität zukomme. Zwar gehen auch der Hl. Schrift Überlieferungsprozesse voraus. Allerdings sind sie nur durch die Hl. Schrift rekonstruierbar. Unter dieser Rücksicht kommt der zeitlich späteren Hl. Schrift das theologisch-hermeneutische „Prius“ zu. Sie ist hermeneutisch notwendig zum Verständnis der ihr vorausgehenden mündlichen Tradition als „Überlieferung“ des Evangeliums, obwohl sie zeitlich erst auf diese Überlieferung folgt. Eine „Zwei-Quellen-Theorie“ (Schrift und Tradition), welche die materiale „Suffizienz“ der Schrift für die Weitergabe des Evangeliums bestreitet, kann aus diesem Umstand jedoch nicht abgeleitet werden. Sie müsste zudem mit der prekären These arbeiten, dass sich die Wahrheit des Glaubens additiv aus einzelnen Glaubenswahrheiten zusammensetze, die nicht vollständig in den kanonischen Texten enthalten seien.<sup>86</sup> Diese „Puzzle-These“ hat sich bereits bei der Frage nach dem Verhältnis kanonischer und nicht-kanonischer Texte aus der apostolischen Ursprungszeit der Kirche als unhaltbar erwiesen. Sie kann aus denselben Gründen auch nicht bei der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition angewandt werden.

Unter dieser Rücksicht bleibt es dabei, dass an der Schrift vorbei die Verkündigung Jesu nicht zugänglich ist („sola scriptura“). Eine vom Zeugnis der Hl. Schrift isolierte Überlieferung oder eine von ihr nicht gedeckte Überlieferung sind daher nicht

86 Schrift und Tradition bilden nicht zwei selbständige oder eigenständige Vermittlungslinien des Wortes Gottes. Vielmehr verdient nur jene ‚Überlieferung‘ Beachtung, von der gilt: Sie „gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und dem Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten“ (Vaticanum II/Dei Verbum nr. 9). Zu Vorgeschichte und Rezeption dieser Erklärung siehe A. BUCKENMAIER, Schrift und Tradition seit dem Vatikanum II, Paderborn 1996.

als verpflichtende Glaubensnorm einsetzbar. Schrift und Tradition können nicht isoliert oder solitär als Normen der Glaubensweitergabe betrachtet werden. Dasselbe gilt für Glaubensbekenntnisse, für die der Rang eines Dogmas beansprucht wird.

### 3.3. Dogma und Lehramt:

In der Übersetzung des Glaubens übereinstimmen

Als Dogma gilt eine für die Gemeinschaft der Glaubenden verbindliche Aussage über konstitutive Glaubensinhalte, die – situativ bedingt – auf zeitgemäße Weise der Sache des Glaubens über den Tag hinaus gerecht werden will.<sup>87</sup> Ein Dogma dient somit der Feststellung einer Übereinstimmung hinsichtlich der jeweils zeit- und sachgemäßen Weitergabe, Auslegung und Praxis des Evangeliums. Anlass für eine solche Feststellung, die in die Kompetenz des kirchlichen Lehramtes fällt (vgl. LG nr. 8), haben in der Christentumsgeschichte meist Bestreitungen konsensfähiger Glaubensaussagen oder ein (theologisch) unzureichend begründeter Glaubenskonsens gegeben. Oft gingen diese Infragestellungen so weit, dass sie Spaltungen in der Gemeinschaft der Glaubenden nach sich zogen.

Die Wiederherstellung und Festigung der Einheit im Glauben ist daher ein wesentliches Ziel des Dogmas. Seine Normativität bzw. Autorität gründet aber nicht in Rang, Funktion oder Anzahl der an seinem Zustandekommen beteiligten Amtsträger. Vielmehr ist diese zu beziehen auf die Feststellung, ob und inwieweit bestimmte Gehalte, Formen und Formate der Tradition dem Sinn entsprechen, in dem sie als authentische Übersetzung des Evangeliums in jeweils neue sozio-kulturelle Konstellationen gelten können. Rang, Funktion oder Anzahl der an seinem Zustandekommen beteiligten Personen sind allenfalls

<sup>87</sup> Zum Ganzen siehe O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik I/1*, 252–270.

belangvoll für die Frage, wie repräsentativ ein Konsens ist, der in einem Dogma formuliert wird.<sup>88</sup>

Ein Dogma ist primär als Ausdruck eines Konsenses hinsichtlich der Authentizität zeit- und sachgemäßer Verkündigung angesichts ihrer faktischen Bestreitung von Belang. Dieser Konsens antwortet auf die Frage, wie man auf evangeliumsgemäße Weise den Anfragen der Zeit hinsichtlich Vollzug und Gehalt des Glaubens gerecht wird und wie man auf zeitgemäße Weise dem Evangelium gerecht werden kann. Damit ist sogleich klar, dass zeitgerechte Übersetzungen des Evangeliums immer auch zeitbedingt sind und daher im Lauf der Zeit selbst wieder Übersetzungsbedürftig werden. Sie wollen zwar über den Tag hinaus Bestand haben, können aber nicht garantieren, dass sie für alle Zeiten ein sachgemäßer Ausdruck für eine Übereinstimmung im Glauben bleiben.

Mit der Aufstellung eines Dogmas ist daher immer auch die Aufgabe einer angemessenen Dogmenhermeneutik gestellt.<sup>89</sup> In gewisser Weise ist es dabei unabdingbar, stets mit zweierlei Maß zu messen bzw. sich an zwei Maßstäben zu orientieren: am Evangeliumsgemäßen und am Zeitgerechten. Daraus resultiert aber auch das Unabschließbare dieses Übersetzungsgeschehens. „Als Text und damit als sprachlicher Ausdruck von Überzeugungen sind Dogma und Bekenntnis eine historische

88 Die Konzilien von Nizäa (325), Konstantinopel (381) und Chalcedon (451) stellen Meilensteine für die Inkulturation des christlichen Glaubens in die hellenistisch geprägte Denkwelt dar und sind maßgeblich für die Ausarbeitung der altkirchlichen Christologie und Trinitätslehre. „Ökumenisch“ sind sie nicht bereits durch eine breite Beteiligung von Repräsentanten aller Ortskirchen im Römischen Reich gewesen, sondern erst durch die gesamt-kirchliche Rezeption ihrer Beschlüsse geworden.

89 Vgl. vor diesem Hintergrund die Studie von M. DÜRNBERGER, *Die Dynamik religiöser Überzeugungen. Skizzen zu einer postanalytischen Epistemologie und Hermeneutik christlichen Glaubens im Diskurs mit Robert B. Brandom*, Salzburg (Diss. Theol.) 2013.

Gestalt der gedanklichen Durchdringung der Glaubensbotschaft. Sie teilen also mit jeder anderen Gestalt den Bezug auf den jeweils eigenen historischen Verstehenskontext, ohne den sie gar nicht in den Intentionen ihrer Aussagen verständlich werden.<sup>90</sup> Inhaltlich maßgeblich für die Verknüpfung des Evangeliums- und Zeitgemäßen ist wiederum jener Maßstab, wodurch sich auch die Hl. Schrift als ursprüngliche Norm der Verkündigung auszeichnet: die Zusage von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen.

In einem Dogma können daher nur solche Aussagen als normative Glaubensaussagen festgehalten werden, in denen das im Kontinuum der Überlieferung ermittelte ursprüngliche Zeugnis der Hl. Schrift angesichts aktueller Herausforderungen angemessen zum Ausdruck kommt. Wie die Tradition keine zusätzlichen glaubensrelevanten Inhalte zur Hl. Schrift enthält, sondern die Verlaufsform der Weitergabe des Evangeliums und seiner Erschließung als „Wort Gottes“ darstellt, so bezeichnet ein Dogma die Feststellung eines Konsenses hinsichtlich der zeit- und sachgemäßen Auslegung des „Wortes Gottes“.<sup>91</sup> Nur jener Konsens kann für den Glauben verbindlich sein, welcher

90 O. H. PESCH, *Katholische Dogmatik I/1*, 265.

91 Im Offenbarungsdekret des II. Vatikanischen Konzils (*Dei Verbum*) sind deutliche Spuren einer theologischen Tradition zu erkennen, die das reformatorische „sola scriptura“ zugunsten der „Überlieferung“ relativiert. Zugleich aber wird in „*Dei Verbum*“ nr. 9 angegeben, unter welcher Rücksicht allein ein „sola scriptura numquam sola“ angenommen werden darf: „Die Heilige Schrift ist Gottes Rede, insofern sie unter dem Anhauch des Heiligen Geistes schriftlich aufgezeichnet wurde. Die Heilige Überlieferung aber gibt das Wort Gottes, das von Christus dem Herrn und vom Heiligen Geist den Aposteln anvertraut wurde, unversehrt an deren Nachfolger weiter, damit sie es unter der erleuchtenden Führung des Geistes der Wahrheit in ihrer Verkündigung treu bewahren, erklären und ausbreiten.“ Bei der „Hl. Überlieferung“ geht es offensichtlich nicht um Glaubensinhalte, die über die Hl. Schrift hinausgehen oder darin nicht enthalten sind, sondern um die Bewahrung, Erklärung und Verbreitung bzw. „Übersetzung“ des von der Hl. Schrift bezeugten „Wortes Gottes“.

die Aufgabe erfüllt, das Evangelium zeit- und sachgemäß zu vergegenwärtigen und nicht etwa zu ergänzen, zu ersetzen, zu relativieren oder zu überbieten.<sup>92</sup>

In einem solchen Konsens ist auch die „Fülle der Wahrheit“ des christlichen Glaubens enthalten. Diese Fülle setzt sich nicht aus einzelnen Bestandteilen zusammen (für die jeweils Schrift, Tradition und Dogma stehen), sondern manifestiert sich in der zeit- und sachgemäßen Übersetzung der einen, materialiter unüberbietbaren Grundwahrheit des Christentums: dass dem Menschen im Leben und Sterben die Gemeinschaft mit Gott zugesagt ist.<sup>93</sup> Sofern Dogmen einen Konsens über die „Fülle der Wahrheit“ feststellen, aber diese „Fülle“ nicht erst hervorbringen, besteht für sie keine schlechthinige und andauernde Notwendigkeit. Es muss Dogmen geben können, soll ein Glau-

92 Unter dieser Rücksicht haben die sog. „Mariendogmen“ von 1854 („unbefleckte Empfängnis“) und 1950 („Aufnahme in den Himmel“) angesichts ihrer mangelnden neutestamentlichen Basis einen prekären Status. Sie verdanken sich einer zeitbedingten Marienfrömmigkeit, bei der mit wachsender historischer Distanz deutlich wird, dass sie kaum noch als Verweis auf die soteriologischen Implikationen des christlichen Glaubens gelten kann. Anstatt diese Implikationen zu erschließen, kommen diese Dogmen vielen Zeitgenossen als fromme Verschlussachen vor.

93 In „*Dei Verbum*“ nr. 10,3 wird festgehalten, „daß die Heilige Überlieferung, die Heilige Schrift und das Lehramt der Kirche gemäß dem weisen Ratschluß Gottes so miteinander verknüpft und einander zugeordnet sind, daß keines ohne die anderen besteht und daß alle zusammen, jedes auf seine Art, durch das Tun des einen Heiligen Geistes wirksam dem Heil der Seelen dienen“. Problematisch ist die Deutung von Th. HIEKE, *Dei Verbum* und Biblische Auslegung, in: D. Ansorge (Hg.), *Das Zweite Vatikanische Konzil*, Münster 2013, 56: „Ich lese den Abschnitt so, daß die drei Größen ‚Tradition‘, Heilige Schrift und kirchliches Lehramt paritätisch nebeneinander stehen und sich durchdringen. Inhalte des Glaubens, die sich in allen drei Größen finden, haben zweifellos die größte Verbindlichkeit.“ – Hier wird mengentheoretisch argumentiert und der Schnittmenge dreier Größen normative Bedeutung zugemessen. Übergangen wird dabei das materiale Kriterium der ‚Verbindlichkeit‘ von Glaubensaussagen. Zudem wird aus einem relational-implikativen Verhältnis von Schrift, Tradition und Dogma eine paritätisch-additive Beziehung gemacht.

benskonsens festgestellt werden. Aber den Glaubenden fehlt ohne die formale Feststellung eines Konsenses nicht automatisch der materiale Gehalt des Konsenses.

In ähnlicher Weise besteht auch für ein kirchliches Lehramt (nur) eine notwendige Möglichkeit. Wenn es innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden ein besonderes Lehramt gibt, dann kann es dafür nur eine Begründung geben, die sich auf die Übersetzungslogik des Evangeliums bezieht: Wie jeder einzelne Glaubende kann auch die Gesamtheit der Glaubenden sich nicht selbst die Zuwendung Gottes zusagen, sondern muss sich stets als Adressat dieser Zusage verstehen. Dies findet darin seinen Ausdruck, dass es in der Gemeinschaft der Glaubenden ein den Glaubenden gegenüberstehendes „Verkündigungsamt“ gibt. Dieses Lehramt steht aber nicht über dem „Wort Gottes“. Auch die Inhaber dieses Amtes haben keinen anderen Zugang zum Glauben als über das ihnen vorausgehende Geschehen der Übersetzung des Evangeliums.

Das gegenseitige Verwiesensein von Hl. Schrift, Tradition und Dogma/Lehramt ergibt sich aus dem Vorrang materialer Autorität vor formaler Autorität. Schrift, Tradition und Dogma/Lehramt sind darum nicht Instanzen, deren Autorität ungeprüft vorauszusetzen wäre. Sie lassen sich vielmehr daraufhin prüfen, dass sie nur miteinander als Orte und Medien der Erschließung von Gottes Wort bzw. der Begegnung mit dem Evangelium Jesu verstanden werden können. Diese Zurückführung aller Autorität und Normativität auf das „Wort Gottes“ stellt keine Auflösung formaler Autorität dar. Vielmehr wird durch sie die Legitimationsgrundlage jeder formalen Autorität ausgewiesen. Auf der Basis des performativen Charakters von Gottes Wort bestehen formale und materiale Autorität nur miteinander, d. h., sie gelten nur insoweit, als sie koinzidieren.

### 3.4. Regula fidei – consensus fidelium:

Sich der Übereinstimmung im Glauben vergewissern

Die bisherigen Überlegungen zu den Strukturen und Normen der Weitergabe des Evangeliums haben den Schwerpunkt auf die Partitur des Evangeliums gelegt. Dabei ist der Anteil der Subjekte, die an der Performance dieser Partitur beteiligt sind, nicht eigens reflektiert worden. Kommt ihnen bei der Prüfung der Quellen, Medien und Orte der Weitergabe des Evangeliums keine Relevanz und keine Kompetenz zu?

Das II. Vatikanische Konzil erklärt in seiner Kirchenkonstitution, dass alle Glieder der Gemeinschaft der Glaubenden aufgrund des ihnen zukommenden „Glaubenssinnnes“ aktiv in die Weitergabe des Wortes Gottes eingebunden sind, dass ihre Gesamtheit aufgrund dieses Glaubenssinnnes im Glauben nicht irren kann, wenn die Gesamtheit der Glaubenden – die „Laien“ in der Gemeinschaft mit den Bischöfen – „ihre allgemeine Übereinstimmung in Sachen des Glaubens und der Sitte äußert. Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes ... den einmal den Heiligen übergebenen Glauben (vgl. Jud 3) unverlierbar fest. Durch ihn dringt es mit rechtem Urteil immer tiefer in den Glauben ein und wendet ihn im Leben voller an“ (LG nr. 12).<sup>94</sup> Befragt man diesen Text auf die theologischen Implikationen des Terminus „Glaubenssinn“, kommt es nicht nur auf seine funktionale Bestimmung an: unverlierbares Festhalten, Durchdringen und Anwenden der Wahrheit des Glaubens. Entscheidend ist das rechte Verständnis der um ihn gruppier-

94 Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund siehe D. WIEDERKEHR (Hg.), *Der Glaubenssinn des Gottesvolkes – Konkurrent oder Partner des Lehramts*, Freiburg/Basel/Wien 1994. Einen Aktualisierungsversuch unternimmt die INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Sensus fidei* im Leben der Kirche, Vatikan 2014.

ten Hauptbegriffe „Wort Gottes“, „Unfehlbarkeit“ und „Gesamtheit der Gläubigen“.

Beim Lesen dieser Passage mag zunächst der Eindruck entstehen, dass es offensichtlich auf Seiten der Glaubenden eine besondere Sensibilität und eine besondere Befähigung gibt, die ihnen hilft, zwischen untrüglichen und irrtumsanfälligen Glaubensaussagen zu unterscheiden. Offenkundig wird zusätzlich zum Evangelium vom Hl. Geist eine besondere Begabung verliehen, um täuschungsfrei die Wahrheit des Evangeliums zu erkennen und an dieser Erkenntnis die Wahrheit der kirchlichen Verkündigung zu ermessen. Demnach müsste man von einem dem Evangelium „äußerlichen“ Sensorium der Glaubenssubjekte ausgehen, das für die Identifikation authentischer Glaubensaussagen belangvoll ist. Ein materiales Kriterium, das sich aus dem Inhalt des Evangeliums ergibt, spielt dabei offensichtlich keine Rolle. Eine derart extrinsezistische und daher prekäre Deutung des Konziltextes lässt sich kaum anders vermeiden als durch ein performatives Verständnis der Größen „Wort Gottes“, „Unfehlbarkeit“ und „Gesamtheit der Gläubigen“:

Als „Wort Gottes“ kommen nicht beliebige Sätze über Gott in Betracht, sondern nur eine solche Botschaft, die sich als Geschehen der Gemeinschaft mit Gott verstehen lässt und der man anders als im Glauben nicht gerecht werden kann. Auf diese Gemeinschaft, die keine Macht der Welt aufheben kann, ist existenziell Verlass. Eine Verkündigung, die sich als Zusage dieser Gemeinschaft verstehen lässt, ist insofern „unfehlbar“, als man darauf vertrauen kann, dass sie in Leben und Sterben trägt. Niemand aber hat diese Botschaft und dieses Vertrauen als isolierter Einzelner und aus sich selbst, sondern jeder ist darauf angewiesen, sie durch die Zuwendung von anderen Glaubenden zu empfangen. Insofern sich die Weitergabe der christlichen Botschaft und das Geschehen der Anteilgabe an der Gottesgemeinschaft Jesu im Traditionszusammenhang der an ihn

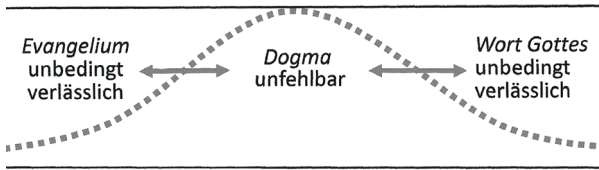
Glaubenden ereignet, bilden diese notwendig eine „Gesamtheit“. Jeder Einzelne ist Glied der prinzipiell unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft der Glaubensbezeugung und stimmt mit anderen in der Wahrheit dieses Glaubens überein. Von jedem Einzelnen wie von der Gemeinschaft bzw. Gesamtheit aller Gläubigen gilt dann aber auch ausnahmslos, dass sie sich im Glauben nicht „irren“ können, sofern sie sich an nichts anderes als an das Wort Gottes halten, um darin in ihrem Leben und Sterben Halt, Sinn und Heil zu finden.

Will man keinem extrinsezistischen Missverständnis der Kategorien „Irrtumslosigkeit“ und „Unfehlbarkeit“ erliegen, muss man ihre Bedeutung ableiten vom Gehalt der christlichen Botschaft. Dann gilt: Als Inhalt des Evangeliums versteht das Christentum die Offenbarung von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen. Auf diese Zuwendung kann sich der Mensch im Leben und Sterben einlassen, und auf sie ist unbedingter Verlass. Als existenziell „unfehlbar“ kann dann nur eine solche Auslegung des Evangeliums gelten, welche ihrerseits die Bedingung erfüllt, dass man sich an ihr in guten wie in schlechten Zeiten existenziell orientieren kann (was z. B. für die fehlerfreie Berechnung eines Raketenflugs zum Mond – und zurück – nicht gilt). Eine solche Auslegung ist nicht derart „irrtumslos“, dass die Orientierung an ihr den Menschen davor bewahrt, *im* Leben Fehler zu machen. Vielmehr kann sie ihn davor bewahren, *mit* seinem Leben in die „Irre“ zu gehen. Als Zusage von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen offenbart die christliche Botschaft und spricht sie zu, wovon sie redet: Gottes Solidarität mit dem Menschen, gegen die letztlich auch der Tod nicht ankommt. Im Leben und im Sterben ist Gott an der Seite des Menschen und gibt ihn nicht verloren. Sich darauf einzulassen heißt zu finden, worauf der Vollzug des Glaubens aus ist: Stand im Unbeständigen, das Bleibende angesichts des Vergänglichen, das Verlässliche angesichts des Veränderlichen.

„Unfehlbar“ zu sein, ist demnach keine Eigenschaft von Personen, die bestimmte Aussagen über Glaube und Moral machen. Vielmehr kann nur jener Inhalt von Aussagen, die man aus dem Glauben heraus macht, „unfehlbar“ sein, wenn man sich darauf „ohne Wenn und Aber“ im Leben und angesichts des Todes verlassen kann. Nur sie vermitteln jene Wahrheit, die Gott „um das Heil der Menschen willen aufgezeichnet wissen wollte“ (Vaticanum II).<sup>95</sup> Daher ist festzuhalten: Sowenig „Inspiration“ die Befindlichkeit oder ein Persönlichkeitsmerkmal der Verfasser neutestamentlicher Schriften hervorhebt, so wenig meint „unfehlbar“ eine Qualität oder eine Eigenschaft von Inhabern des kirchlichen Lehramtes oder von Weisen der Ausübung dieses Amtes.<sup>96</sup> Kriterien von Inspiration und Unfehlbarkeit der christlichen Verkündigung sind nicht äußere Belege für die Autorität kirchlicher Amtsträger. Vielmehr ist es der Inhalt des christlichen Glaubens selbst, der erst ein authentisches Verständnis von Inspiration und Unfehlbarkeit ermöglicht.

95 Vgl. ähnlich M. KNAPP, *Die Vernunft des Glaubens*, 383: „Die einzelnen Glaubenden und dann auch die Kirche als ganze partizipieren dabei an der absoluten Irrtumslosigkeit und Verlässlichkeit Gottes selbst, indem sie sich sein Wort gesagt sein lassen und es im Glauben annehmen. Irrtumsfrei sind also nicht die Glaubenden und die Kirche aus sich heraus, sondern nur insofern sie sich als Glaubende auf Gott und sein Wort beziehen. Die Feststellung einer allgemeinen Übereinstimmung im Glauben stellt demnach eine Vergewisserung dessen dar, dass die Kirche ganz aus Gott und seinem Wort lebt.“ Auf dieser Linie argumentiert auch J. WERBICK, *Grundfragen der Ekklesiologie*, Freiburg / Basel / Wien 2009, 170–185.

96 Bei Ch. BÖTTIGHEIMER, Art. „Dogmatische Aussage“, in: *NLexDog*, wird einem Dogma „Unfehlbarkeit“ nicht deswegen attestiert, weil auf dessen Inhalt existenzieller Verlass ist, sondern weil es selbst eine untrügliche Vermittlungsweise dieses Inhaltes sei: „Gleich, ob das D. im Wort Gottes ausdrücklich oder nur einschliessweise enthalten ist, entfaltet es die göttl. Offenbarungswahrheit auf infallible Weise. Es ist darum normativ-verpflichtender Inhalt der christl. Glaubenslehre und insofern einheitsstiftend“ (128).



Der „sensus fidei“ ist vor diesem Hintergrund die jedem Glaubenden zukommende Vollmacht und Fähigkeit, für sich selbst oder gemeinsam mit anderen Glaubenden jene „regula fidei“ anzuwenden, die mit der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt authentischer Glaubensverkündigung verbunden ist. Sie erlaubt die Prüfung von Aussagen, die als zu glauben vorgelegt werden, ob sie sich als „Performative“ der Zuwendung Gottes verstehen lassen. Sie erfüllen dieses Kriterium nur dann, wenn sie erschließen und vergegenwärtigen, wovon sie reden: Gottes unbedingte Zuwendung in den Wechselfällen des Lebens.<sup>97</sup> Ein nach diesem Kriterium

97 Erst die Anwendung dieser „regula fidei“ bewahrt die Glaubenden davor, unter Berufung auf den „sensus fidei“ sich selbst auf eine falsche Spur der Glaubenspraxis zu bringen. Ebenso verleiht erst diese „regula fidei“ ihrer Kritik an lehramtlichen Äußerungen normative Bedeutung, so dass gilt: „Der ‚Sensus fidei fidelis‘ befähigt einzelne Gläubige auch, jede Disharmonie, jede Inkohärenz oder jeden Widerspruch zwischen einer Lehre oder Praxis und dem authentischen christlichen Glauben, nach dem sie leben, wahrzunehmen. Sie reagieren wie ein Musikliebhaber gegenüber falschen Noten bei der Darbietung eines Stückes. In solchen Fällen wehren sich die Gläubigen innerlich gegen die entsprechende Lehre oder Praxis und nehmen sie nicht an oder haben nicht an ihnen teil. (...) Gewarnt durch ihren ‚Sensus fidei‘ können einzelne Gläubige sogar der Lehre ermächtigtger Hirten ihre Zustimmung verweigern, wenn sie in dieser Lehre die Stimme Christi, des Guten Hirten, nicht erkennen. (...) Der ‚Sensus fidei fidelis‘ befähigt die Gläubigen auch, in dem, was gepredigt wird, zwischen dem zu unterscheiden, was für den echten katholischen Glauben wesentlich ist, und dem, was – ohne ausdrücklich gegen den Glauben zu sein – nur nebensächlich oder sogar ohne Interesse im Hinblick auf den Kern des Glaubens ist“, INTERNATIONALE THEOLOGISCHE KOMMISSION, *Sensus fidei* im Leben der Kirche, nr. 62–64. Leider endet die Textpassage mit Anleihen an einer supranaturalistischen Überbietungslogik: „Dank des ‚Sensus fidei fidelis“

erzielter Konsens (*consensus fidelium*) darf als hinreichend für die Authentizität der Glaubensvermittlung gelten. Was durch die Anwendung der „*regula fidei*“ erkannt wird, spricht sodann der „*consensus fidelium*“ als gemeinsame Überzeugung aus. Die gemeinsame Überzeugung ist aber nicht nur Resultat einer erzielten Übereinkunft, sondern verweist zugleich zurück auf die materiale Grundlage einer Übereinstimmung im Glauben.

Daher ist ein solcher Glaubenskonsens etwas ganz anderes als etwa ein Kompromiss, der am Ende einer langen Diskussion steht und der von der Bereitschaft der Beteiligten lebt, persönliche Ansichten zugunsten eines von allen geteilten Minimalkonsenses zurückzunehmen. Ein Glaubenskonsens stellt den größten gemeinsamen Nenner dar, der unter Christen überhaupt möglich ist: Einstimmen in die Wahrheit der in Schrift, Tradition und Verkündigung begegnenden Botschaft Jesu. Es ist dies ein Konsens, der materialiter nicht überboten werden kann. Hier kommt das zur Sprache, was überhaupt nur übereinstimmungswürdig ist und den Grund jeder weiteren Übereinstimmung unter Christen nennt.

Diese Grundstruktur des „*consensus fidelium*“ schließt besondere Normen und Instanzen, Ämter und Dienste in der Kirche mit einer eigenen Funktion und Verantwortung für die Weitergabe des Glaubens nicht aus oder engt sie ein, sondern bezieht sie in die Grundlegung dessen, was christliche „*communio*“ ausmacht, von vornherein mit ein. Daher gilt

und gestärkt durch die übernatürliche Klugheit, die der Heilige Geist überträgt, vermag der Gläubige in neuen historischen und kulturellen Kontexten zu spüren, was der angemessenste Weg sein könnte, um authentisches Zeugnis für die Wahrheit Jesu Christi abzulegen und sich überdies entsprechend zu ihr zu verhalten“ (nr. 65). Angemessen wäre es, hier die Logik der Unüberbietbarkeit zur Geltung zu bringen: Der Glaubenssinn überbietet nicht menschliche Klugheit, sondern bezieht sich auf die rationale Unüberbietbarkeit der Wahrheit des Evangeliums.

auch, dass von einer „Unfehlbarkeit“ lehramtlicher Verkündigung<sup>98</sup> durch Papst, Bischöfe und Konzil nur deshalb sinnvoll gesprochen werden kann, weil bereits und zugleich die Gesamtheit aller Glaubenden „unfehlbar“ ist, wo sie authentische Übersetzungen des Evangeliums Jesu identifizieren. Da die Unfehlbarkeit der Gemeinschaft der Glaubenden aber nur so weit reicht wie die Unfehlbarkeit des Evangeliums, von der auch das Lehramt seinen besonderen Auftrag ableitet, kann authentischer lehramtlicher Glaubensverkündigung die Zustimmung der Basis niemals fehlen (vgl. LG nr. 25,3), obwohl sie nicht erst durch den Konsens der Glaubenden dazu gemacht wird. Ihre Wahrheit und „Unfehlbarkeit“ ergibt sich wiederum aus der existenziellen Verlässlichkeit der Zusage von Gottes unbedingter Zuwendung.<sup>99</sup> Ihre Verlässlichkeit wird nicht erst durch eine nachträgliche Beglaubigung oder durch ein „Echtheitszertifikat“ bewiesen.

Ist der Nachweis nicht möglich, dass es sich bei bestimmten Aussagen über den Glauben um Begegnungsweisen mit der christlichen Botschaft handelt, der man anders als im Glauben an ihre existenzielle Verlässlichkeit nicht gerecht

98 Zum theologiegeschichtlichen Hintergrund dieser Thematik siehe A. DULLES, Lehramt und Unfehlbarkeit, in: HFT<sup>h</sup> IV, 109–130.

99 „Unfehlbar“ zu reden, kann nur der von sich behaupten, dessen Aussagen sich als Auslegung der christlichen Botschaft von der Leben und Tod überwindenden Gemeinschaft Gottes mit den Menschen verstehen lassen; „unfehlbar“ wird somit auch derjenige, der diese Aussagen im Glauben annimmt und weiterträgt. Hörer und Verkündiger stehen in demselben Wirkungsraum der „Unfehlbarkeit“ des Wortes Gottes. Von einem Herrschafts- oder Machtanspruch unterscheidet sich der Unfehlbarkeitsanspruch eines Verkündigers dadurch, dass er nur so erfolgreich zur Geltung gebracht werden kann, wie er prinzipiell vom Hörer als aus der christlichen Botschaft kommend anerkannt und selbst vertreten werden kann. Diese Reziprozität erklärt auch, dass der Unterschied zwischen Verkündigern und Hörern des Evangeliums eine solche Verbundenheit mit sich bringt, dass in der Kirche „die Hirten und die Gläubigen gemeinsam aufeinander verwiesen sind“ (LG nr. 32,2).

wird, kann es sich nicht mehr um performative (Glaubens-) Aussagen handeln, deren Wahrheit nur über ihren Vollzug feststellbar ist. In diesem Fall können mit dem Anspruch auf Verbindlichkeit auftretende Lehrinhalte keine Rezeption mehr einfordern.<sup>100</sup>

Der „sensus fidelium“ lässt sich nicht einfach auf die Rezeption lehramtlicher Stellungnahmen durch die Kirchenbasis einschränken.<sup>101</sup> Er stellt auch nicht die Legitimationsbasis für Petitionen des Kirchenvolkes an die Kirchenleitung dar. Er spielt nicht erst dann eine Rolle, wenn es im Rahmen einer Mitgliederbefragung um das Einholen der Zustimmung zu anstehenden Lehrentscheidungen geht. Vielmehr kommt ihm bereits im Vorfeld solcher Entscheidungen eine Filterfunktion zu, sofern durch ihn die bereits mehrfach zitierte „regu-

100 In den 1970er Jahren wurde eine intensive Unfehlbarkeitsdebatte angestoßen von H. KÜNG, *Unfehlbar? Eine Anfrage*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1970; DERS., *Fehlbar? Eine Bilanz*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1973. Sie trug nur wenig zur Klärung der eigentlich interessanten theologischen Thematik bei, da sie fokussiert war auf die Fragen, ob es 1. nicht nur wahre, sondern auch unfehlbar wahre Sätze geben könne, und ob 2. bestimmte Institutionen oder Personen durch einen übernatürlichen Beistand von vornherein vor Irrtümern bewahrt bleiben könnten. Wer so fragt, muss sich sagen lassen, dass „wahr“ kein steigerbares Attribut von Aussagen ist und die Wahrheit von Sätzen logisch nicht überboten werden kann. Wer Personen oder Institutionen „Unfehlbarkeit“ zuschreibt, ist rasch widerlegt, wenn gezeigt werden kann, in welchen Angelegenheiten sie sich trotz des von ihnen reklamierten übernatürlichen Beistandes nachweislich geirrt und andere getäuscht haben. Gegen beide Positionen ist festzuhalten: „Unfehlbarkeit“ meint weder eine Eigenschaft von Sätzen noch eine übernatürliche Ausstattung von Institutionen und Personen. „Unfehlbarkeit“ qualifiziert nicht Sätze oder Subjekte, sondern die existenzielle Verlässlichkeit einer Wahrheit, mit der man das Leben und das Sterben bestehen kann.

101 Vgl. J. RAHNER, *Lehramt und Glaubenssinn*, in: M. Knapp/Th. Söding (Hg.), *Glaube in Gemeinschaft. Autorität und Rezeption in der Kirche*, Freiburg/Basel/Wien 2014, 165–181; W. BEINERT (Hg.), *Glaube als Zustimmung. Zur Interpretation kirchlicher Rezeptionsvorgänge*, Freiburg/Basel/Wien 1991.

la fidei“ zur Anwendung kommt: Nichts kann als Gegenstand des christlichen Glaubens ausgegeben oder zum Dogma erhoben werden, das sich nicht als Übersetzung der Botschaft des Evangeliums verstehen lässt und dem nicht der Rang einer existenziellen Wahrheit zukommt. Diese Bedingung erfüllen nicht die unter jeweils anderer Rücksicht „wahren“ Sätze der historischen, empirischen, praktischen oder theoretischen Vernunft – weder jeweils für sich noch im Verbund mit Glaubensangelegenheiten. Sollte etwa versucht werden, die kirchenrechtlich fixierte Nichtzulassung von Frauen zu kirchlichen Weiheämtern weiterhin nur historisch zu begründen (oder zusätzlich durch skurrile Behauptungen zur theologischen Relevanz der Geschlechterdifferenz zu rechtfertigen)<sup>102</sup>

102 Gegen die liturgische Einlösung der Gleichstellung von Mann und Frau wird von manchen Theologen auf einen angeblich in der „Schöpfungsordnung“ angelegten Unterschied von Mann und Frau hingewiesen, der nicht übergangen werden dürfe. Vgl. K.-H. MENKE, Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus, Regensburg 2012, 75–89, 96–98; R. VODERHOLZER, Geschlechterdifferenz und Weihevorbehalt, in: S. Müller/Th. Schumacher (Hg.), Antwort (FS J. Splett), München 2006, 129–150. – Es erschließt sich mir nicht, inwiefern solche Auffassungen kompatibel sein können mit LG nr. 32: „Es ist also in Christus und in der Kirche keine Ungleichheit aufgrund von Rasse und Volkszugehörigkeit, sozialer Stellung oder Geschlecht; denn ‚es gilt nicht mehr Jude und Grieche, nicht Sklave und Freier, nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr einer in Christus Jesus‘ (Gal 3,28 griech.; vgl. Kol 3,11).“ Von der Kirche darf zwar nicht erwartet werden, an jenen gesellschaftlichen Vorstellungen Maß zu nehmen, die zu einer Nivellierung des Unterschiedes von Mann und Frau führen. Wenn eine ideologische „Gleichmacherei“ identitätsstiftende Unterschiede einebnet, muss die Kirche ein Zeichen des Widerspruchs setzen. Aber dieses Zeichen ist nur dann evangeliumsgemäß, wenn es auf einen Unterschied verweist, aus dem zugleich eine unüberbietbare und nicht relativierbare Gemeinsamkeit erwächst. Die Kirche hat zu bezeugen, dass die Verschiedenheit von Schöpfer und Geschöpf die Gleichheit und Ebenbürtigkeit seiner Geschöpfe begründet – vor allem jener, denen die „Gottebenbildlichkeit“ zukommt. Darum ist jeder Unterschied zwischen Menschen – auch von Mann und Frau – umgriffen von einer je größeren Gemeinsamkeit. Es ist just dieser Umstand, der alle

und mitsamt dieser Begründung zugleich in den Rang eines Dogmas zu erheben,<sup>103</sup> so könnte der damit verbundene Geltungsanspruch nicht eingelöst werden.<sup>104</sup> So wenig fehlerfreie Berechnungen von Raumfahrtmissionen Gegenstand des Glaubens (und eines Dogmas) sein können, so wenig trifft dies für historische Rekonstruktionen der Kirchenorganisation zu. Sie liefern keine existenziellen Wahrheiten. Und ihre historische Wahrheit ist der Falsifizierung ausgesetzt.

Unter dieser Rücksicht gilt es auch zu unterscheiden zwischen der Wahrheit von Glaubensaussagen und der Wahrheit theologischer Aussagen. Der Wahrheitsanspruch performativer Glaubensaussagen bewährt sich in der Lebenspraxis der

Unterscheidungen relativiert, die aus human- oder sozialwissenschaftlicher Perspektive für die Bestimmung der Geschlechterdifferenz angeführt werden. Er überbietet ebenso alle Gemeinsamkeiten, die in einer gendertheoretischen Perspektive ermittelt werden. – Zur (gendersensiblen) Erörterung dieser Kategorie siehe M. BÄR, Mensch und Ebenbild Gottes sein. Zur gottebenbildlichen Dimension von Mann und Frau, Würzburg 2011.

103 N. LÜDECKE, Also doch ein Dogma? Fragen zum Verbindlichkeitsanspruch der Lehre über die Unmöglichkeit der Priesterweihe für Frauen aus kanonistischer Perspektive, in: TThZ 106 (1996) 161–211.

104 In der zeitgenössischen kanonistischen Erörterung des „sensus fidelium“ wird intensiv die formale Zuordnung zwischen Lehramt und „communio fidelium“ diskutiert: Stellt der Glaubenssinn eine eigenständige Erkenntnis- und Bezeugungsinstanz des Glaubens gegenüber dem Lehramt dar oder steht er für die Befähigung zur Vertiefung von Glaubenswahrheiten unter der Führung des Lehramtes? Der gemeinsamen Orientierung von Glaubenssinn und Lehramt an dem, was materialiter den Glauben konstituiert, wird hier jedoch keine kriteriologische Bedeutung zuerkannt. Aber gerade darauf kommt es an. Unter Absehung der Verwiesenheit beider Größen auf den materialen Gehalt von Glaubensaussagen ist die genannte Alternative obsolet. Beachtet man die „regula fidei“ für die Identifikation von Glaubenswahrheiten, entfällt diese Alternative. Auch die Inhaber des Lehramtes partizipieren am „sensus fidelium“, d. h., sie stehen ihm weder gegenüber noch über ihm. – Zur hier angerissenen Debatte vgl. ausführlich J. HAHN, Lehramt und Glaubenssinn, in: M. Knapp/Th. Söding (Hg.), Glaube in Gemeinschaft, 182–212 (Lit.).

Glaubenden, während der Geltungsanspruch theologisch-reflexiver Aussagen diskursiv eingelöst werden muss. Glaubensaussagen sprechen *von* Gott und seinem Menschenverhältnis; theologische Aussagen reden *über* das Menschenverhältnis Gottes. Ihre Wahrheitsfähigkeit liegt auf unterschiedlichen Ebenen. Im ersten Fall betreffen sie die Ermöglichungsbedingungen performativer Sprechakte, im zweiten Fall geht es um die Diskursfähigkeit reflexiver Stellungnahmen. Dass der Glaube nicht im Für-wahr-Halten von Sätzen über Gottes Weltverhältnis besteht, sagt die Theologie in Sätzen, die ihre Adressaten für wahr halten (können).<sup>105</sup>

Die bisher genannten Kriterien sind zwar aus der Reflexion der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt des Evangeliums abgeleitet und könnten den Verdacht einer selbstreferentiellen Selbstabschließung gegenüber Kritik wecken. Sie sind aber keineswegs Bestandteil einer Immunsierungsstrategie. Die Logik der „regula fidei“ dient nicht der Abschottung gegenüber kritischen Anfragen. Ihre Anwendung ermöglicht vielmehr den präzisen Umgang mit vernunftgeleiteter Kritik.

*Als Glaubensaussagen sind nur solche Aussagen verstehbar, die Gott „um unseres Heiles willen ... aufgezeichnet haben wollte“ (Vaticanum II, Dei Verbum nr. 11). Sofern solche Aussagen aus Schrift, Tradition oder Dogma erhoben werden, muss die Theologie den Nachweis erbringen, dass diese Aussagen solcherart sind, dass sie sich allein in diesem Sinn angemessen und widerspruchsfrei verstehen lassen und sich jeder anderen Deutung nachweislich entziehen. Vernunfteinwände gegen ihre Deutung als „Heilszusage“ müssen sich mit Vernunftargumenten widerlegen lassen.*

105 Vgl. hierzu auch O. H. PESCH, Katholische Dogmatik I/1, 162–182, sowie in diesem Band den Abschnitt „Diskursive Theologie“ (§ 9).

**1. Was ist repräsentativ für den christlichen Glauben?**

Frage nach dem entscheidend Christlichen zwecks Identifikation von konstitutiven Merkmalen christlicher Glaubenspraxis

→ **Zeugnis von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen**



**2. Wie lässt sich sichern, dass der christliche Glaube authentisch vermittelt wird?**

Frage nach den Quellen, Medien und Strukturen, die einen Zugang zum konstitutiven Gehalt des Glaubens ermöglichen

→ **Schrift – Tradition – Dogma/Lehramt**



**3. Was verbürgt die Verlässlichkeit der Quellen, Medien und Strukturen der Glaubensvermittlung?**

Frage nach der Autorität von Schrift, Tradition, Dogma/Lehramt bei der Glaubensvermittlung

→ **Inspiration – Unfehlbarkeit – consensus fidelium**



**4. Wie lassen sich Zweifel an der Intelligibilität und Plausibilität christlicher Glaubenspraxis ausräumen?**

Frage nach Maßstäben und Verfahren zur rationalen Verantwortung christlicher Glaubenspraxis

→ **philosophische Diskurse**

Deutungen von Schrift, Tradition und Dogma, die der Vernunft widersprechen, können nicht als Gegenstand des Glaubens in Frage kommen. Gegenstand des Glaubens kann nur sein, was nicht un- bzw. widervernünftig ist und zugleich nicht mit den Mitteln der Vernunft erschlossen oder bewerkstelligt werden kann und mit dem Anspruch der existenziellen Verlässlichkeit auftritt. Ob eine Aussage un- oder widervernünftig ist, erkennt man daran, dass man sich beim Versuch, diese Aussage gegen vernünftige Kritik zu verteidigen, in (logische) Widersprüche verwickelt.

## § 5 Keine Alleingänge!

### Orientierung *im* Glauben *an* der Vernunft

In der Bezugnahme auf Schrift/Tradition/Dogma soll traditionell geklärt werden, wie sich authentische Glaubensinhalte und -aussagen von bloß vermeintlichen Glaubensaussagen unterscheiden lassen. Kann und darf diese Unterscheidung aber nur glaubensintern geklärt werden? Entsteht dabei nicht ein zirkuläres Begründungsverfahren: Relevanz und Autorität von Bibel, Tradition und Dogma/Lehramt bemessen sich danach, inwieweit sie im Dienst der authentischen Weitergabe des Glaubens stehen – und zugleich sind Bibel, Traditionen und Lehramt jene Instanzen, die über die Authentizität von Glaubensaussagen zu befinden haben!?

Um einen Zirkelschluss zu vermeiden, muss die Identifikation von Glaubensaussagen sich an einem Bezugspunkt jenseits von Schrift/Tradition/Dogma orientieren können. Dies ist bereits von der Sache des Glaubens her geboten. Denn es gilt nicht bloß die Authentizität christlicher Glaubenspraxis, sondern auch deren Plausibilität und Intelligibilität zu sichern. Dies ist aber nicht mehr allein „glaubensintern“ zu entscheiden, sondern muss im Blick auf glaubensexterne Referenzen (Vernunft) und Bezugswissenschaften der Theologie erörtert werden.<sup>106</sup> Den Glauben authentisch zu *bezeugen*, genügt nicht. Man muss von seiner Wahrheit auch argumentativ *überzeugen* können!<sup>107</sup>

106 Vgl. hierzu auch H.-J. SANDER, Das Außen des Glaubens – eine Autorität der Theologie. Das Differenzprinzip in den *Loci Theologici* des Melchior Cano, in: H. Keul/H.-J. Sander (Hg.), *Das Volk Gottes – ein Ort der Befreiung*, Würzburg 1998, 240–258; B. KÖRNER, *Orte des Glaubens – loci theologici*, 28–62.

107 Die Bedeutung des Zeugnisses ergibt sich aus der identitätsstiftenden Wirkung des Bezeugten für den Zeugen, der für etwas einsteht, ohne das er nicht mehr zu sich selbst stehen kann („Hier stehe ich, ich kann nicht anders!“). Darin liegt jedoch die Gefahr, dass jede Kritik am Bezeugten

Daher muss neben alle Bestimmungen von Kriterien und Verfahren, die zu beachten sind, damit der christliche Glaube unverfälscht erschlossen und unverkürzt weitergegeben werden kann, auch die Klärung seiner intellektuellen Verantwortbarkeit treten. Die Frage der rationalen Vertretbarkeit des Glaubens kann aber kein Christ mit sich allein ausmachen. Denn man kann nur vertreten, was man versteht. Und man hat erst dann etwas verstanden, wenn man es anderen verständlich machen kann. Eine Angelegenheit des Glaubens zu verstehen und zu vertreten, ist daher keine religiöse Privatsache, sondern angewiesen auf Kommunikation und Diskurs.

Unter dieser Rücksicht muss die Theologie bei der Verantwortung des Glaubens zweifach Maß nehmen und mit zweierlei Maß messen. Maßgeblich ist für sie zum einen, was für den Glauben konstitutiv ist: die *performative* Einheit von Vollzug und Gehalt von Gottes unbedingter Zuwendung zum Menschen. Zum anderen muss sie sich orientieren am *reflexiven* Vermögen des Menschen, für die Berechtigung seines Tuns und Wollens zureichende Gründe anzugeben und in einem wider-

derart „persönlich“ genommen wird, dass der Kritisierte sich weigert, über derart „Persönliches“ Rechenschaft zu geben. Damit mag jemand zum Ausdruck bringen, wie tief es ihn trifft, wenn man ihm nicht abnimmt, was er sagt. Die Wahrheit des Bezeugten bemisst sich jedoch nicht danach, ob bzw. wie sehr sich jemand als Person abgelehnt oder missachtet fühlt, wenn sein Zeugnis nicht beachtet wird. Ein Zeuge mag sich für die Wahrheit einer Sache verbürgen. Aber seine Bürgschaft ist lediglich Ausdruck dafür, wie ernst es ihm damit ist. Hinter diesem Ernst können sich auch Verbohrtheit, Starrsinn und Fanatismus verbergen. Wenn ein Zeugnis nicht das Urteilsvermögen der Adressaten anspricht und sein Ernst nicht an ihr Gewissen appelliert, dem Zeugen Gehör zu schenken, um dann über das Gehörte mit guten Gründen zu urteilen, verkommt es zur Pose, die vielleicht noch Eindruck macht. Aber auch hier genügt der erste Eindruck, um zu ahnen, dass nicht viel mehr dahinter ist. – Zur hier angerissenen Problematik siehe auch J. WERBICK, Die Autorität der Zeugen – und andere Autoritäten, in: M. Knapp/Th. Söding (Hg.), Glaube in Gemeinschaft, 19–36.

spruchsfreien Rechtfertigungszusammenhang seine Handlungsmotive, -ziele und -zwecke auf ihre allgemeine Vertretbarkeit zu testen.

Bei der Frage, was wahrhaft zu glauben ist und was unglaubwürdig ist, geht es darum, auf vernunftgemäße Weise dem Evangelium gerecht zu werden. Hierbei kommt der Vernunft primär eine Filterfunktion zu, indem sie alles, was sie mit ihren eigenen Mitteln zureichend erkennen kann, und alles, was der Vernunft (logisch) widerspricht, auch nicht als Gegenstand des Glaubens gelten lässt. Gegenstand des Glaubens kann nur sein, was nicht un- bzw. widervernünftig ist und zugleich nicht mit den Mitteln der Vernunft erschlossen oder bewerkstelligt werden kann.<sup>108</sup> Die Vernunft verlangt ferner, dass Christen nichts für glaubwürdig und glaubhaft halten, von dem nicht feststeht, dass sie es zugleich widerspruchsfrei denken können. Vertretbar sind also nur solche Auffassungen und Überzeugungen, die in sich widerspruchsfrei sind und ebenso widerspruchsfrei anschlussfähig sind an andere Positionen, deren innere und äußere Widerspruchsfreiheit bereits erwiesen ist.<sup>109</sup> Die Kriterien und Anforderungen der Widerspruchsfreiheit, der argumentativen Konsistenz und logischen Kohärenz bestimmen auch die weitere Durchführung einer theologischen Epistemo-

108 Vgl. P. KNAUER, *Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie*, Freiburg/Basel/Wien 1991, 342–407.

109 Das Nichtwiderspruchsprinzip der klassischen Logik schließt aus, dass bei der Beschreibung von Phänomenen ein Zugleich von einander ausschließenden Gegensätzen auftritt (vgl. ARISTOTELES, *Metaphysik* 3, 1005b, 19f. ). Zum Status dieses Grundsatzes sinn- und geltungsfähigen Denkens und Handelns vgl. als Erstinformation H. SCHÖNDORF, Art. „Widerspruch, Satz vom“, in: W. Brugger/H. Schöndorf (Hg.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg/München 2010, 575–577. Zu seiner fundamentaltheologischen Relevanz siehe u. a. M. F. KÖCK, *Religionsphilosophische Überlegungen auf dem Hintergrund diverser Allegoresen des aristotelischen Non-Kontradiktionsprinzips*, in: *SJPh* 51 (2006) 81–88.

logie. Ihre Leitlinien lassen sich vorab in Thesenform bestimmen.<sup>110</sup>

(1) Den Status einer Erkenntnis können Glaubensaussagen nur dann beanspruchen, wenn sie bezweifelt und kritisiert werden können. Etwas erkannt haben heißt nämlich: gute Gründe gegen Zweifel und Kritik vorbringen können. Was jeder Kritik entzogen wird, ist weder glaubwürdig noch vernunftgemäß. Der Verzicht auf vernunftgeleitete Selbstkritik liegt im Interesse von Aberglaube und Unvernunft. Aberglaube liegt vor, wenn ein Sachverhalt, der zureichend mit den Mitteln der Vernunft gedeutet und gestaltet werden kann, stattdessen als Gegenstand einer religiösen Praxis behauptet wird. Unvernunft liegt vor, wenn Vernünftige bestreiten, dass es Grenzen der Vernunft gibt, und wenn religiöse Menschen behaupten, dass religiöser Praxis von der Vernunft keine Grenzen gezogen werden dürfen. Soll der christliche Glaube von beiden Fehlhaltungen unterscheidbar sein, muss die Theologie gegenüber den Glaubenden die Interessen der Vernunft an einer kritischen Prüfung seines Geltungsanspruchs durchsetzen können.<sup>111</sup>

110 Vgl. hierzu auch H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege*. Fundamentalthologie, Würzburg 2011, 32–46.

111 Für die Theologie ergibt sich daraus die Nähe zu einer Philosophie, die mit den Mitteln der Vernunft nach Recht und Grenzen des Glaubens fragt. Vgl. P. ROHS, *Der Platz zum Glauben*, Münster 2013, 7: „Es soll gezeigt werden, dass der religiöse Glaube eine sinnvolle Einstellung ist und dass es nicht unvernünftig ist, an ihm sein Leben zu orientieren, dass dieses Recht allerdings auch begrenzt ist. Nicht alles, was Menschen je aus religiösen Gründen geglaubt haben, ist auf diesem Platz zugelassen. Außerhalb dieser Grenzen degeneriert der Glaube zum Aberglauben.“ – Die *Philosophie* unternimmt diese Grenzbestimmung mit den Mitteln der Vernunft vom Standpunkt der Vernunft aus und interessiert sich im Interesse der Vernunft für die Unterscheidung von Glaube und Aberglaube. Die *Theologie* nimmt diese Unterscheidung vom Standpunkt des Glaubens vor, wendet dabei ebenfalls die Mittel der Vernunft an und interessiert sich um des Glaubens willen für die Abgrenzung von Unvernunft

(2) Eine theologische Epistemologie muss praktizieren, was jede Wissenschaft (an)treibt: systematisches Misstrauen gegenüber erhobenen Geltungsansprüchen und behaupteten Wahrheiten. Das impliziert aber auch ein systematisch betriebenes Misstrauen gegenüber der Auffassung, überall ließe sich nur Unwahrheit entdecken. Darum steht im Zentrum der Theologie die Kunst der Bestreitung. In der Einübung dieser Kunst erwirbt man die Kompetenz der Unterscheidung. Sie befähigt zum Einspruch gegen religionskritische Positionen, die Glaubensüberzeugungen prinzipiell nicht für rechtfertigungsfähig halten. Sie gibt sich auf die Suche nach guten Gründen, vom christlichen Glauben überzeugend Rechenschaft ablegen zu können.

(3) Die Einübung in die Kunst der Bestreitung führt dazu, dass man Leichtgläubigkeit und Frömmigkeit nicht gleichsetzt. Sie mahnt an, dass die nachzuweisende Unbedenklichkeit des Glaubensinhaltes nicht durch Gedankenlosigkeit in der Glaubenspraxis beschädigt wird. Wenn es auf der Theorieebene um entsprechende Schlüsselqualifikationen geht, gilt es zu beachten: Gläubig zu sein ist keine hinreichende Bedingung für die Authentizität eines Theologen. Ungläubig zu sein ist keine notwendige Bedingung für die Objektivität eines Religionstheoretikers.

(4) Gegenstand der Theologie sind die Partituren des Glaubens. Da man sich mit Partituren nicht angemessen befassen kann, ohne sie zu praktizieren, ist ihnen gegenüber eine performative Einstellung verlangt. Dies impliziert keineswegs die Aufgabe einer kritischen Einstellung. Gerade die „performance“ einer

und Aberglaube. Auf diese Weise kommt sie ihrerseits einem elementaren Interesse der Vernunft entgegen.

Partitur ermöglicht eine kritische Analyse ihres Inhaltes, ihrer Aufführungspraxis und ihrer Wirkung. In der Theologie bedingen und ermöglichen sich performative und reflexive Einstellungen zu ihrem Gegenstand und Auftrag gegenseitig.

(5) Eine reflexiv-kritische Einstellung ist vor allem dort gefragt, wo für unhaltbar gewordene Auffassungen einer „performance“ des Glaubens dennoch Rechtfertigungen verlangt werden, weil man ansonsten den „rechten Glauben“ bedroht sieht. Wenn aber bestimmte Praktiken vor der Vernunft nachweislich nicht mehr intelligibel gemacht werden können oder ihr sogar widersprechen, wird man von der Theologie nicht erwarten dürfen, dass sie dafür streitet. Wenn sie für diese Praktiken nur schwache Gründe liefern kann, steht sie vor der Vernunft schlecht da. Je schwächer sie aber vor der Vernunft abschneidet, umso weniger vermag sie die Sache des Glaubens zu stärken.

(6) Die Kunst der Bestreitung manifestiert sich nicht zuletzt im Eintreten für Widerspruchsfreiheit, d. h. im Aufdecken von Selbstwidersprüchen und im Sichern der Freiheit zum Widerspruch, zum Nachfragen, zur Prüfung und Kritik. Die Vernunft lässt nichts gelten, was gedankenlos getan oder unbedacht gesagt wird. Auf diese Weise ins Nachdenken zu kommen, gehört auch zur Sache des Glaubens, der das Denken „erneuert“ (vgl. Röm 12,2). Wenn es zutrifft, dass der christliche Glaube eine Wahrheit vertritt, die befreit (vgl. Joh 8,23), dann ist die Förderung der Gedankenfreiheit eines seiner ureigenen Motive. Der Glaube selbst wird unfrei, er wird zum „Kleinglauben“, sobald er sich der Mittel des Denkverbotes bedient.

(7) Denkverbote kommen einem Anschlag auf die Vernunft und auf die Freiheit des Glaubens gleich. Die Theologie darf es nicht aus einem falsch verstandenen Respekt vor dem kirchlichen Lehr-

amt unterlassen, gegen Schreib- und Redeverbote zu opponieren, mit denen die Glaubenden vor einer „Verwirrung“ ihres Glaubens bewahrt werden sollen. Das Gefahrenpotential, das von provokanten oder „irritierenden“ theologischen Positionen ausgeht, ist weitaus geringer als der Schaden, der entsteht, wenn intellektuelle Gängelei und oberhirtliche Einschüchterung der Weite und Freiheit des Evangeliums widersprechen.<sup>112</sup>

(8) Den Glauben zu festigen vermögen auch solche theologischen Arrangements nicht, denen die Frömmigkeit ihres Anstrichs wichtiger ist als die Wissenschaftlichkeit ihres Anspruchs. Mit der Kunst der Bestreitung verbunden ist ein theologisches Ethos, das sich vom Schielen auf lehramtliche Unbedenklichkeitsbescheinigungen ebenso emanzipiert wie von innertheologischen Zitationskartellen und Meister/Schüler-Seilschaften. Andernfalls endet die Theologie in Opportunismus und Konformismus, d. h., sie wird langweilig, steril und fade.

(9) Die Theologie bedenkt den Glauben und meldet Bedenken an, wenn sie auf eine Glaubenspraxis stößt, die rational nicht

112 Die Theolog/inn/en zu einem vorausseilenden Gehorsam gegenüber dem kirchlichen Lehramt verpflichtet das 1998 veröffentlichte Schreiben von Papst Johannes Paul II. „Ad tuendam fidem“. Verlangt wird eine bedingungslose Zustimmung zu „definitiv“ vorgelegten Lehren sowie gegenüber jenen Verlautbarungen des Lehramts, die einen solchen Anspruch (noch) nicht erheben. Beides ist mit folgender Formel zu beedien: „Außerdem hange ich mit religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes den Lehren an, die der Papst oder das Bischofskollegium vorlegen, wenn sie ihr authentisches Lehramt ausüben, auch wenn sie nicht beabsichtigen, diese in einem endgültigen Akt zu verkünden ... Mit Festigkeit erkenne ich auch an und halte an allem und jedem fest, was bezüglich der Lehre des Glaubens und der Sitten von der Kirche endgültig vorgelegt wird.“ – Vgl. vor diesem Hintergrund A. FRANZ (Hg.), *Bindung an die Kirche oder Autonomie? Theologie im gesellschaftlichen Diskurs*, Freiburg/Basel/Wien 1999.

zu verantworten ist. Dass die Theologie den Glauben kritisch bedenkt, unterscheidet sie vom Glauben – und verweist sie auf ihn.

(10) Die Theologie steht nur so lange im Dienst des Glaubens und seiner Freiheit, wie sie es nicht aus dem falschen Respekt vor der vermeintlichen Intimität religiöser Überzeugungen unterlässt, den Streit um die Verantwortbarkeit religiöser Überzeugungen auch öffentlich zu führen.<sup>113</sup> Theologie zu treiben und dafür einzutreten, dass die Glaubenden auch Vernunft annehmen, ist vor diesem Hintergrund eine Maßnahme der Vorbeugung. Sie dient der Verhinderung von negativen Folgen gedankenloser religiöser Praxis und leistet einen Beitrag zur Fundamentalismusprophylaxe und Fanatismusprävention. Eine Theologie, die sich nicht in Frontstellung zu allen Formen des Aberglaubens, der religiösen Bedenken- und Gedankenlosigkeit begibt, wird dagegen zur Ideologie.

Mit diesen Thesen ist angedeutet, vor welcher Doppelaufgabe erkenntnis- und wissenschaftstheoretische Überlegungen in der Theologie stehen. Sie müssen zugleich Interesse am Denken und am Glauben wecken, indem sie vernunftgemäße Wege zur Erschließung und Verantwortung von Glaubensüberzeugungen bahnen. Wenn in diesen Überzeugungen Einsichten stecken, die nicht nur Gegenstand des Glaubens sind, sondern auch für die Vernunft belangvoll sein sollen, wird erst recht auf Kompatibilität mit den Standards kritischer Rationalität zu achten sein. Vor diesem Hintergrund ist eine theologische Epistemologie herausgefordert, den Radius ihrer Bemühungen deut-

113 Vgl. E. ARENS/H. HOPING (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg/Basel/Wien 2000. Die instruktivsten Beiträge dieses Bandes gehören allerdings eher unter den Titel „Wieviel Öffentlichkeit braucht die Theologie?“.

lich zu erweitern. Es kommt nicht nur darauf an, die Quellen und Vermittlungswege des christlichen Glaubens zu rekonstruieren und sein existenzielles Bezugsproblem aufzuzeigen. Vielmehr muss es auch darum gehen, den methodischen und thematischen Ansatz theologischer Reflexion derart zu bestimmen, dass sie anschlussfähig wird für andere Wissenschaften, deren Gegenstand nicht der Glaube, sondern allein die vernunftgemäße Deutung und Orientierung menschlichen Daseins in der Welt bildet: Ist es möglich aus der Perspektive der Vernunft einen Anlass für jene Fragen zu entdecken, auf die der Glaube eine Antwort sucht? Gibt es eine vernunftgemäße Einstellung zu einem vernunftgemäßen Verhältnis des Menschen zu seiner Lebens- und Handlungswirklichkeit, in dem sich Fragen aufdrängen, auf die eine religiöse Einstellung zur Wirklichkeit zu einer diskutablen Antwort führen kann? In welchem methodischen Layout kann die Theologie für solche Fragen und Antworten interdisziplinär anschlussfähig sein?

Um die wissenschaftliche Reputation der Theologie steht es immer dann nicht gut, wenn an ihrer akademischen Satisfaktionsfähigkeit gezweifelt wird und sie nicht mehr mit einem interdisziplinären Einverständnis über ihre Berechtigung und ihre Problemlösungskompetenz rechnen kann.<sup>114</sup> In solchen Situationen wird es schwierig, Nutzen und Notwendigkeit der

114 Vgl. exemplarisch F. GMAINER-PRANZL, „Katholische Theologie“ an staatlichen Universitäten: ein Paradoxon in postsäkularen Zeiten?, in: Ders./S. Rettenbacher (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft, Frankfurt/Bern 2013, 371–396; A. GRABNER-HAIDER (Hg.), Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft, Paderborn 2012; J. SCHMIED/J. E. HAFNER (Hg.), Katholische Theologie an der Universität, Ostfildern 2009; H. HOPING (Hg.), Universität ohne Gott? Die Theologie im Haus der Wissenschaften, Freiburg/Basel/Wien 2007; M. LEHNER (Hg.), Mauerblümchen Theologie. Zur Rolle der Theologie im Wissenschaftsbetrieb, Linz 2000; J. REIKERSTORFER (Hg.), Zum gesellschaftlichen Schicksal der Theologie, Münster 1999; G. KRAUS (Hg.), Theologie an der Universität. Wissenschaft – Kirche – Gesellschaft, Frankfurt 1998.

Theologie in einem Gedankengang abzuhandeln, der zwar ein- gangs selbstkritisch alle möglichen Schwierigkeiten und Beden- ken anhäuft, am Ende aber in ein „Trotzdem“ mündet und das anfangs rhetorisch Bezweifelte in sein nunmehr unstrittig erwiesenes Recht wieder einsetzt. Solche Bemühungen sind aber ebenso unumgänglich wie die Suche nach überzeugenden Ant- worten auf die Frage „Was ist gute Theologie?“<sup>115</sup> Genauer: Sie sind bereits Teil der Antwort.<sup>116</sup> Gute Theologie erkennt man auch daran, dass sie die Frage nach den Güte- und Erfolgskri- terien theologischer Reflexion stellt und sich selbst daran misst.

115 Vgl. C. SEDMAK (Hg.), Was ist gute Theologie?, Innsbruck / Wien 2003; W. HUBER (Hg.), Was ist gute Theologie?, Stuttgart 2004.

116 Vgl. P. WEHRLE, Relevanz der Theologie heute. Kirche – Gesellschaft – Universität, Freiburg 2012.

## Konstellationen: Vernunft und Glaube

Erkundigt man sich bei einem Künstler, was gute Kunst ist, so wird ein Maler sein bestes Bild zeigen, ein Schriftsteller aus seinem besten Roman vorlesen und ein Musiker seine beste Komposition vorspielen. Wird diese Frage dagegen an einen Kunsthistoriker, Literatur- oder Musikwissenschaftler gestellt, wird man nicht mit einer raschen und den Kunstsinn des Fragestellers unmittelbar ansprechenden Auskunft rechnen können. Dies wird noch weniger der Fall sein, wenn es um die Ermittlung von Exzellenzkriterien bei kunsthistorischen, literatur- und musikwissenschaftlichen Forschungsarbeiten oder Theorieentwürfen geht. Hierbei scheint der ursprüngliche Gegenstand der jeweiligen Disziplin immer unwichtiger und die Selbstreflexion der betreffenden Wissenschaft immer bedeutender zu werden – bis sich der Vorwurf der gegenstands- und folgenlosen Selbstbezüglichkeit solcher wissenschaftstheoretischer Bemühungen einstellt.

Vor diesem Hintergrund scheint es höchst riskant zu sein, die bisherigen Überlegungen zu den Quellen und Inhalten einer theologischen Erkenntnislehre um wissenschaftstheoretische Reflexionen zum Status der Theologie zu erweitern. Wer soll

von einem solchen Unternehmen einen Nutzen haben? Wie man zur Überwindung gesundheitlicher Probleme zwar die wissenschaftliche Medizin benötigt, aber nicht die zugehörige Wissenschaftstheorie medizinischer Forschung, so braucht auch das Christentum doch eher praxisnahe als theorieorientierte Reflexionen! Wer dieser Auffassung zustimmt, meldet allenfalls Bedarf für eine Theologie an, die wie jede andere lebenspraktisch belangvolle Wissenschaft sich nur mit Problemen beschäftigt, die ohne das von ihr generierte Wissen nicht lösbar sind. Wie man nicht Mediziner oder Ökonom sein muss, um zu wissen, was gesundheitliche oder finanzielle Probleme sind, so muss man auch nicht Theologe sein, um religiöse Fragen zu kennen. Erst bei der Lösung von Problemen braucht man wissenschaftliche Expertise. Aber wozu braucht man wissenschaftstheoretische Kompetenzen?

Anders als jede lebenspraktisch belangvolle Disziplin erörtert die Wissenschaftstheorie Probleme, von denen wir ohne sie nichts wissen würden. Dass es auch davon jede Menge gibt, wissen wir daher erst, wenn wir Wissenschaftstheorie betreiben. Dennoch kann es sein, dass uns diese Probleme bereits plagen, ehe wir wissenschaftstheoretisch aktiv werden. Wir wissen ja aus Erfahrung: Es gibt Probleme, die man hat, obwohl man von ihnen nichts weiß. Und es gibt Folgeprobleme, die man bekommt, weil man von ihren Vorgängerproblemen nichts wusste oder wissen wollte. Beide Problemarten entstehen aus Wissensdefiziten und aus einem fehlenden Wissen von diesen Defiziten.

In der Wissenschaftstheorie geht es um die Behebung dieser Defizite. Dabei wird die Frage erörtert, ob, wann und warum man überhaupt sagen kann, dass man etwas weiß und welche Regeln sowohl beim Erwerb gesicherten Wissens als auch beim Bezweifeln seiner Absicherungen zu beachten sind. Nicht zuletzt geht es um die Frage, wie man dazu kommt, diese Fra-

gen sinnvoll erörtern und beantworten zu können.<sup>117</sup> Allerdings ist es gerade diese Zuspitzung auf die Frage nach den Gelingens- und Misserfolgsbedingungen sinnvollen Fragens und Forschens, wodurch die Wissenschaftstheorie oft zu einem Angebot ohne große Nachfrage wird. Denn hierbei scheint die praktische Anwendung einer Wissenschaft immer unwichtiger und ihre Theorireflexion immer bedeutsamer zu werden. Am Ende steht der Verdacht im Raum, dass Wissenschaftstheoretiker weniger an der wissenschaftlichen Lösung alltagsweltlicher Probleme als an der Problematisierung wissenschaftlicher Lösungsansätze interessiert sind.

Wissenschaftstheoretische Erörterungen und Methodendiskurse sind auch in der Theologie ebenso prekär wie notwendig. Sie sind prekär, weil solche Reflexionen in der Gefahr stehen, steril und praxisfern zu werden. Um dieser Gefahr zu entgehen, werden sie häufig unterlassen. Wo man sie in speziellen akademischen Zirkeln dennoch in Angriff nimmt, wollen die Beteiligten gleichwohl nicht mit dem Stigma der Praxisferne behaftet sein. Daher beantworten sie Fragen nach Nutzen und Notwendigkeit ihrer Tätigkeit in der Regel nicht mit Hinweisen auf die Notwendigkeit wissenschaftlicher Theoriebildungen, sondern mit der Angabe nützlicher Theorieanwendungen. Theorien über Theoriebildungen werden kaum mehr gebildet.<sup>118</sup> Aufforderungen zur theorieorientier-

117 Vgl. zur Erstinformation H. TETENS, *Wissenschaftstheorie*, München 2013; H. POSER, *Wissenschaftstheorie*, Stuttgart<sup>2</sup> 2012; M. CARRIER, *Wissenschaftstheorie*, Hamburg 2006; G. SCHURZ, *Einführung in die Wissenschaftstheorie*, Darmstadt 2006.

118 Dass es Konjunkturzyklen in der Wissenschaft gibt, mag für diese (vorübergehende) Flaute ein Grund sein. Vgl. O. JAHRAUS/M. GRIZELI (Hg.), *Theoriethorie. Wider die Theoriemüdigkeit der Geisteswissenschaften*, München 2011.

ten Selbstvergewisserung sind in der Theologie selten geworden.<sup>119</sup>

Wenn Ausnahmen von einer Regel gemacht werden, bedarf dies einer besonderen Begründung (oder einer Regel zur Anwendung von Ausnahmen von Regeln). Dies gilt wiederum ausnahmslos für die Theologie. Ihre Vertreter werden in der Regel mit einer „wenn schon / denn schon“-Regel konfrontiert: wenn schon Theorieproduktion, denn schon mit eindeutigem Praxisbezug.<sup>120</sup> Ob auch theorierelevante Theorien produziert werden, interessiert deutlich weniger. Aber die Theologie hat nicht bloß Begründungspflichten für eine Theorie des Handelns zu übernehmen, sondern muss auch die Bringschuld einer Reflexionstheorie erfüllen. Ein solches Unterfangen gilt jedoch vielerorts als eine Flucht ins Prinzipielle – vermutlich aus Feigheit vor dem Konkreten. Wissenschaftler, die vor der Wissenschaftstheorie die Flucht ergreifen, sind aber keine Wissenschaftler mehr.

Im Folgenden geht es zunächst um die Frage, wie sich verhindern lässt, dass man mit frommen Ausflüchten die Ermittlung von Kriterien für die Verantwortbarkeit des Glaubens unterlässt (§ 6). Es gilt dabei zu zeigen, dass der Verzicht auf ein solches

119 Vgl. etwa R. BUCHER (Hg.), *Theologie in den Kontrasten der Zukunft. Perspektiven des theologischen Diskurses*, Graz 2001. – Speziell zu epistemologischen Fragen vgl. C. SEDMAK, *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg/Basel/Wien 2000, bes. 163–230; DERS., *Theologie in nachtheologischer Zeit*, Mainz 2003.

120 Daher verwundert es nicht, wenn von Theologischen Fakultäten bei der Präsentation ihrer Einzeldisziplinen diese Erwartung ausführlich bedient wird. Vgl. E. GARHAMMER (Hg.), *Theologie, wohin? Blicke von außen und von innen*, Würzburg 2011; K. HILPERT/St. LEIMGRUBER (Hg.), *Theologie im Durchblick*, Freiburg/Basel/Wien 2008; W. WEIRER/R. ESTERBAUER (Hg.), *Theologie im Umbruch. Zwischen Ganzheit und Spezialisierung*, Graz/Wien/Köln 2000; K. HUBER u. a. (Hg.), *Zukunft der Theologie – Theologie der Zukunft. Zu Selbstverständnis und Relevanz der Theologie*, Thaur 2001; R. LANGTHALER (Hg.), *Theologie als Wissenschaft*, Frankfurt/Berlin/Bern 2000.

Bemühen auf Dauer auch dazu führt, dass Zweifel und Kritik an der Berechtigung christlicher Glaubenspraxis nicht mehr so bewältigt werden können, dass diese Bewältigung ihrerseits verantwortbar ist. Diese Zielsetzung scheint wiederum den Verdacht zu stärken, dass die Theologie einseitig apologetische Zwecke verfolgt. Offenkundig hat sie ausschließlich die Interessen des Glaubens im Blick. Eine Wissenschaft kann sie aber nur sein, wenn sie zugleich auf vernunftgemäße Weise die Interessen der Vernunft vertritt. Inwiefern ist Theologie überhaupt als Wissenschaft möglich, wenn sie sich um der Sache des Glaubens willen für die Sache der Vernunft interessiert? Wird dadurch die Theologie nicht zu einer interessegeleiteten „Glaubenswissenschaft“ und somit zu einem hölzernen Eisen? Sollen diese Vorbehalte entkräftet werden, muss die Theologie nachweisen, dass sie sich zwar für die Sache des Glaubens interessiert und dabei auch vom Standpunkt des Glaubens aus argumentiert, aber dabei keine anderen Mittel anwendet als sie auch anderen Disziplinen zur Verfügung stehen, die sich für Religion interessieren und dabei vom Standpunkt der Vernunft aus argumentieren (§ 7). Wenn allerdings die Theologie darüber hinaus zeigen will, dass mit der Sache des Glaubens Einsichten verknüpft sind, für die sich die Vernunft im Interesse ihrer eigenen Sache aufgeschlossen zeigen sollte, muss sie den Nachweis erbringen, dass der Glaube das vernunftgemäße Andere der Vernunft repräsentiert (§ 8). Vom Erfolg dieses Nachweises hängt nicht zuletzt auch die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit der Theologie ab.

Mit diesem Ausblick sind bereits Anspruch und Grenzen der folgenden Erörterungen angedeutet. Es geht weder um eine neue und umfassende wissenschaftstheoretische Grundlegung der Theologie,<sup>121</sup> noch werden die üblichen Einzelfragen einer Epis-

121 Vgl. H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt <sup>3</sup>2009 (EA 1976).

temologie religiöser Erfahrung bzw. das Verhältnis zwischen einer vernunftbasierten und einer offenbarungsbasierten Gotteserkenntnis behandelt<sup>122</sup> oder ein philosophisches Propädeutikum für die klassischen fundamentaltheologischen „demonstrationes“ geliefert.<sup>123</sup> Es soll auch nicht ein Paralleldiskurs zu den erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Anstrengungen der Philosophie geführt werden.<sup>124</sup> Lediglich en passant wird noch einmal zur Sprache kommen, dass das Begriffs- und Methodeninstrumentarium der Theologie vor allem zureichend geeignet sein muss, dem Proprium ihres Gegenstandes zu entsprechen.<sup>125</sup> Der Schwerpunkt liegt vielmehr in der Ermittlung von Kriterien und Wegen, die zum einen eine Selbsterfassung des christlichen Glaubens „von innen“ (d. h. aus der Einheit von Vollzug und Gehalt des Glaubens an Gott) und zum anderen eine Vermittlung und Selbstbehauptung dieses Glaubens „nach außen“ (d. h. gegenüber Vernunft und Wissenschaft, Religionskritik, säkularer Öffentlichkeit) ermöglichen.<sup>126</sup>

122 Vgl. R. SCHAEFFLER, Philosophisch von Gott reden. Überlegungen zum Verhältnis einer Philosophischen Theologie zur christlichen Glaubensverkündigung, Freiburg/München 2006.

123 Vgl. R. SCHAEFFLER, Philosophische Einübung in die Theologie. 3 Bde., Freiburg/München 2004.

124 Vgl. hierzu mit einem Fokus auf anglo-amerikanische (religions)philosophische Debatten und Autoren Th. SCHÄRTL, Wahrheit und Gewissheit. Zur Eigenart religiösen Glaubens, Regensburg 2004; DERS., Glaubens-Überzeugung. Philosophische Bemerkungen zu einer Erkenntnistheorie des christlichen Glaubens, Münster 2007; H. SCHULZ, Theorie des Glaubens, Tübingen 2001.

125 Vgl. J. WERBICK, Theologische Methodenlehre, Freiburg/Basel/Wien 2015; DERS., Einführung in die theologische Wissenschaftslehre, Freiburg/Basel/Wien 2010.

126 Vgl. auf dieser Linie M. SECKLER, Fundamentaltheologie: Aufgaben und Aufbau, Begriff und Namen, in: HFTh<sup>2</sup> IV, 331–402; DERS., Die Theologische Prinzipien- und Erkenntnislehre als fundamentaltheologische Aufgabe, in: ThQ 168 (1988) 182–193; DERS., Theologische Erkenntnislehre – eine Aufgabe und ihre Koordinaten, in: ThQ 163 (1983) 40–46; Ch.

Dabei wird der eingangs eingeschlagene Weg fortgesetzt und sowohl für die Selbsterfassung des Glaubens als auch für seine Außenwahrnehmung bzw. -darstellung jene Logik heranzogen, die eine Partitur verkörpert. Partituren haben eine expressive und eine epistemische Funktion: Sie sind Ausdruck und zugleich Erschließung einer spezifischen Einstellung zur Wirklichkeit. Für das Evangelium und den darauf gerichteten Glauben ist diese Doppelcodierung einer „Einstellungssache“ charakteristisch. Sie sind Ausdruck eines spezifischen Verhältnisses des Menschen zu seinen Lebensverhältnissen „sub ratione Dei“ und ebenso Anleitung zum Erwerb dieser spezifischen Einstellung zu den Daseinsverhältnissen des Menschen. Sache der Theologie ist es, diese Doppelcodierung jeweils zeit- und sachgemäß bewusst zu machen. Wer zeit- und sachgemäß Theologie treiben will, muss wiederum geübt sein in der „Kunst der Übersetzung“, d. h. das Vermögen besitzen zur zeit- und sachgemäßen Realisierung jener Partitur des Gott/Mensch-Verhältnisses, die das Evangelium darstellt. Dies ist nur möglich, wenn man zugleich auf zeitgemäße Weise dem Evangelium gerecht wird und auf evangeliumsgemäße Weise auf die sich wandelnden Ansprüche der Zeit eingehen kann.<sup>127</sup>

BÖTTIGHEIMER, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, Freiburg/Basel/Wien 2009, 119–132.

- 127 Im Bereich der Moralthologie und Christlichen Sozialethik wurde ein solches Projekt in Angriff genommen von W. LESCH, Übersetzungen. Grenzgänge zwischen philosophischer und theologischer Ethik, Freiburg/Basel/Wien 2013. In der Dogmatik vertritt dieses Anliegen M. ECKHOLT, Poetik der Kultur. Bausteine einer interkulturellen dogmatischen Methodenlehre, Freiburg/Basel/Wien 2002, 49: „So gehört zur wissenschaftstheoretischen Grundlegung der Theologie heute die Fähigkeit der ‚Über-Setzung‘ in unterschiedlichste Sprachformen, die Fähigkeit eines je neuen Perspektivenwechsels.“

## § 6 Glauben – Hoffen – Lieben: Wozu Theologie?

Eine Theologie, die regelmäßig auf die Überprüfung originalgetreuer Übersetzungen des Evangeliums und auf anstehende Neuübersetzungen drängt, muss damit rechnen, dass ihr Angebot ausgeschlagen wird – vor allem innerhalb der Gemeinschaft der Glaubenden. In Glaubensfragen begnügt man sich dort gerne mit der Überzeugung, dass es mit bestimmten Glaubensinhalten auch ohne solchen Aufwand seine Richtigkeit hat. Vielen Glaubenden genügt der Hinweis, dass sie biblisch belegt, seit Jahrhunderten überliefert und lehramtlich bekräftigt sind. Wie die Berechtigung dieser Überzeugung nachzuweisen ist, findet deutlich weniger Interesse. Entsprechende Anfragen werden mit Gegenfragen gekontert, die nicht Debattierlust, sondern intellektuellen Unwillen artikulieren: „Muss ich das wirklich wissen?“ – „Was habe ich davon, wenn ich mich darum kümmere?“ – „Warum genügt es nicht, dass ich es glaube, wenn am Ende doch nur bekräftigt werden soll, dass es mit diesem Glauben seine Richtigkeit hat? Brauchen vom Glauben bereits Überzeugte nachträgliche Bestätigungen ihrer Überzeugung?“ – „Reicht es nicht, wenn Christen das Evangelium in Glaube, Hoffnung und Liebe praktizieren? Wenn dieses Zeugnis nicht ankommt und verstanden wird, was soll denn an seine Stellen treten?“

Wer solche Fragen stellt, will meist nicht behelligt werden mit Aufrufen zu mehr Kopfarbeit in Glaubensdingen. Stattdessen wird überlegenes Desinteresse dokumentiert und deutlich gemacht, dass man mit wichtigeren Dingen befasst sei – mit der Praxis des Glaubens und nicht mit der Reflexion des Nachdenkens über den Glauben.<sup>128</sup> Allerdings ist höchst fraglich, ob eine

128 Angesichts solch frommer Einfalt wäre es aus didaktischen Gründen vielleicht angezeigt, Erörterungen zur Erkenntnis- und Wissenschaftstheo-

solche „Gutgläubigkeit“ auf Dauer dem Glauben dient. Was unterscheidet sie von kopfloser Frömmigkeit? Und was verhindert die negativen Folgen solcher Kopflösigkeit? Wer unbeschwert von kritischen und skeptischen Einwänden seinen Glauben praktizieren will, lässt sich und andere zur Leichtgläubigkeit verleiten. Leichtgläubige Gläubige sind aber keine geeigneten Zeugen des Glaubens. Sie vermögen gegen Widerspruch und Kritik nur ihr Zeugnis, aber keine überzeugenden Argumente vorzubringen.

Die Folgen eines solchen Unvermögens stellen sich meist nicht spontan, sondern mit einer gewissen Verzögerung ein. Anfangs gilt ein persönliches Zeugnis als die Hochform eines Bekenntnisses zum Christentum. Wenn jedoch ein Christ etwas glauben soll, das man gegenüber anderen nur behaupten, aber angesichts Widerspruch und Kritik von außen nicht mehr argumentativ vertreten kann, ist am Ende dem Glaubenden selbst nicht mehr verständlich zu machen, wovon er wirklich und in Wahrheit sprechen soll. Solche „Glaubenszeugen“ erzeugen in ihrem Umfeld nur noch Unverständnis und fassungsloses Kopfschütteln.

rie der Theologie mit der Einschränkung einzuleiten, dass es hier um etwas geht, das man nicht wirklich wissen muss. Es bestünde dann die Hoffnung, dass sie intensives Interesse und beharrliches Nachfragen auslösen. Denn die Erfahrung zeigt: Wird jemandem signalisiert, bestimmte Angelegenheiten gingen ihn nichts an, wird er nicht eher ruhen, bis er weiß, um was es geht. „Das musst du nicht wissen!“ – wer einen solchen Satz hört, darf vermuten, dass ihm etwas Wichtiges vorenthalten oder verschwiegen wird. Das wird sich kaum jemand gefallen lassen. Fast jeder wird mit gereizter Neugier oder unverhohlener Empörung auf das Ende der Geheimhaltung drängen. „Was ich nicht weiß, macht mich heiß!“ – gerade das Nichtwissen kann Ansporn sein, sich auf den Weg der Erkenntnis zu machen. Weiß man allerdings nichts von einem solchen Weg, bleibt es beim Nichtwissen. Auch wird das Interesse am Nichtgewussten bald erkalten und die Lust auf Wissensvermehrung wird schwinden. Zur Dringlichkeit der Stimulierung religiöser Neugier und Nachdenklichkeit siehe H. TIMM, Inszenierung des Geistes. Wissen – Glauben – Denken, in: Ders., Sprachenfrühling, Stuttgart 1996, 116–119.

Ein derart unverständlicher und unverständiger Glaube mag behaupten, er vertrete etwas, das „höher“ sei als jede Vernunft.<sup>129</sup> Er vermag aber gegenüber Kritikern nicht mehr zu begründen, warum das, was höher als alle Vernunft sein soll, keineswegs eo ipso wider jede Vernunft sein muss. Es ist Ausweis eines Vernunftdefizites auf Seiten der Glaubenden, wenn sie diese Begründung nicht liefern können. Wird kein Wert mehr auf den Nachweis der Vernunftkompatibilität bzw. Nichtunvernünftigkeit des Glaubens gelegt, verliert er seine Unterscheidbarkeit von Unvernunft und Aberglaube. Anstatt zugänglich und durchlässig für das Licht der Vernunft zu sein, damit allseits sichtbar wird, was in ihm steckt, begibt er sich ins Zwielficht der Irrationalität.<sup>130</sup> Soll dies vermieden werden, ist die Ermittlung von Kriterien notwendig, anhand deren sich erlauben lässt, ob bestimmte Überzeugungen überhaupt vertretbar sind. Und es ist ebenso unvermeidbar, die Frage nach jenen Maßstäben zu stellen, an denen man Maß nehmen muss, um die Verlässlichkeit der Prüfkriterien vertretbarer Auffassungen zu erlauben.

Allerdings setzt dies voraus, dass christliche Glaubenszeugen, die Rechenschaft über den Glauben ablegen wollen, zunächst mehr an der Vernunft als am Glauben interessiert sind. Diese Schwerpunktsetzung wird der akademischen Theologie wiederum nicht selten als verfehlt angekreidet. Anstatt sich mit Glaubenden und Skeptikern an einen Tisch zu setzen, soll sie auf einem Betstuhl Platz nehmen und kniend die Mysterien des Glaubens meditieren.<sup>131</sup> Man mag darüber streiten,

129 Vgl. W. KASPER, Was alles Erkennen übersteigt. Besinnung auf den christlichen Glauben, Freiburg/Basel/Wien 1987.

130 Zur Notwendigkeit dieser Abgrenzung siehe auch J. SCHMIDT/H. SCHULZ (Hg.), Religion und Irrationalität. Historisch-systematische Perspektiven, Tübingen 2012.

131 Vgl. etwa A. STRUKELJ, Kniende Theologie, St. Ottilien 1999. Prominenter Referenzautor solcher Forderungen ist H. U. v. BALTHASAR, Theologie und Heiligkeit, in: Ders., Verbum Caro, Einsiedeln, 1960, 195–224.

ob diese Körperhaltung nachhaltig das vernunftgemäße Bedenken des Glaubens fördern kann. Bedenklich wird ein solcher Vorschlag jedoch, wenn er insinuiert, beim Knie handle es sich um ein menschliches Denkorgan ...

Zum Glück ist die Alternative zwischen kniender und kritischer Theologie nicht alternativlos. Abseits der universitären Lehrstühle und der hölzernen Kniebänke haben sich erfolgreich populärwissenschaftliche Formate etabliert, die zwar keine akademischen Prioritäten setzen, aber auch mehr im Sinn haben, als fromme Befindlichkeit zu stimulieren. Sie wollen aus dem Geist des Evangeliums heraus keine simplen religiösen Beteuerungen abliefern, sondern den religiösen Suchbewegungen Fundstücke aus der Geschichte des Christentums anbieten, deren Wert ihr Publikum selbst taxieren kann. Hoch im Kurs stehen Arrangements aus biblischer Weisheitsliteratur, altkirchlichen Wüstenvätergeschichten und mittelalterlicher Mystik in zeitgemäßem Layout. Die Archive des Christentums werden dabei intensiv nach alterungsbeständigem Inventar durchsucht. Beim Nachweis seiner Gegenwartsrelevanz treiben die Entdecker meist keinen großen argumentativen Aufwand, sondern vertrauen auf die lebenspraktische Evidenz ihrer spirituellen Empfehlungen.<sup>132</sup> Ihre Texte und Traktate leben hauptsächlich von Resonanzeffekten zwischen den an religiöser Selbstaffirmation interessierten Zeitgenossen mit frommen Zusprüchen aus christlichen Überlieferungen.

Was diesen Ansätzen fehlt, zeichnet die wissenschaftliche Theologie aus: eine ebenso zeit- und sachgemäße wie selbst- und adressatenkritische Rekontextualisierung von Vernunft und Glaube. Ohne eine solche zweifache Absicherung kann die

132 Als Marktführer hat sich in diesem Segment ANSELM GRÜN etabliert, dessen Werk auch in der akademischen Theologie allmählich auf Wertschätzung stößt. Vgl. dazu Th. PHILIPP u. a. (Hg.), *Theologie und Sprache bei Anselm Grün*, Freiburg/Basel/Wien 2014.

oft behauptete Lebensnähe von religiösen Sinnofferten keine Plausibilität beanspruchen. Es braucht Ansätze und Konzepte, die nicht allein auf Herz und Gemüt zielen, sondern auch Kopfarbeit leisten. Allein mit der Anstrengung des Begriffs kann der christliche Glaube gewiss nicht vermittelt werden – aber ohne sie noch viel weniger!

Eine auf säkularem Argumentationsniveau angesiedelte Theologie hält die Traditionen christlicher Lebensdeutung und Handlungsorientierung auf andere Weise lebendig als eine meditativ auftretende Glaubensreflexion. Sie stellt sich der Aufgabe, angesichts säkularer Anfragen den Glauben als intellektuell verantwortbar und praktizierbar zu erweisen. Für die Bewältigung dieser Aufgabe stehen der Theologie vor allem die Verfahren diskursiver Rechtfertigung von Geltungs- und Wahrheitsansprüchen zur Verfügung. Dabei hat sie eine dreifache Pflicht zu erfüllen: Es müssen Gründe beigebracht werden, die den Anspruch stützen, Inhalt und Praxis des Glaubens seien vertretbar (Argumentationspflicht); „diese Gründe sollen einsehbar sein, ob sie nun akzeptiert werden oder nicht (Verständlichkeitspflicht), und die Darlegung dieser Gründe soll so geschehen, dass sie von anderen überprüft werden kann (Öffentlichkeitspflicht). Rechtfertigung vollzieht sich als öffentlicher Diskurs über Ansichten, Gründe für Ansichten und Kriterien zur Bewertung solcher Gründe, an dem sich potentiell jeder Denkende beteiligen kann.“<sup>133</sup> Fiele diese Übersetzungsarbeit weg, wäre dies nicht allein zum Nachteil der Glaubenden. Ebenso würden säkulare Gesellschaften keinen vernunftkompatiblen Zugang mehr zu wichtigen Quellen der Ethik, zu Inspira-

133 I. U. DALFERTH, Öffentlichkeit, Universität und Theologie, in: E. Arens/H. Hoping (Hg.), *Wieviel Theologie verträgt die Öffentlichkeit?*, Freiburg/Basel/Wien 2000, 59.

tionen der Ästhetik und zu Ressourcen der Politik finden, die im und vom Glauben erschlossen werden.

## **§ 7 Theologie im Dienst des Glaubens: Wissenschaft oder hölzernes Eisen?**

Relevanz- und Legitimationskrisen sind in der Theologie ein periodisch auftretendes Phänomen. Gleichwohl verschieben sich jeweils die Akzente. Waren die Auseinandersetzungen in den 1970er Jahren vorwiegend ideologiekritisch und stellten ihren Status als akademische Disziplin in Frage, so sind seit den 1990er Jahren die Herausforderungen ad intra et ad extra primär wissenschaftsorganisatorisch und -politisch definiert. Ad extra muss die (katholische) Theologie an staatlichen Universitäten die Frage nach ihrem Wissenschaftsstatus und nach ihrer interdisziplinären Anschlussfähigkeit beantworten. Ad intra hat sie sich lehramtlicher Zweifel an ihrer Kirchlichkeit zu erwehren. In beide Richtungen muss sie zudem erhebliche Anstrengungen zur Sicherung und Dokumentation der Qualität theologischer Forschung und Lehre unternehmen.

Die Skepsis hinsichtlich der Präsenz der Theologie an staatlichen Universitäten bezieht sich nicht auf die Frage, ob es dort überhaupt eine religionsbezogene Forschung geben soll. Am Fortbestand religionsgeschichtlicher, -soziologischer und -philosophischer Lehrstühle wird nur selten gerüttelt. Ihnen traut man eine „objektive“, aus kritischer Distanz zum untersuchten Phänomen unternommene Aufklärung über Vorkommen und Anspruch religiöser Traditionen zu. Deutlich schwerer hat es die Theologie, die zwar auch religionswissenschaftliche Forschung im Begriffs- und Methodenlayout einer kulturwissenschaftlichen Disziplin (d. h. unter Einbeziehung kulturgeschichtlicher, ideen- und sozialgeschichtlicher Aspekte) betreibt,

dies aber in und aus der Rückbindung an die Selbstausslegung des Christentums praktiziert und dabei am Erweis der Verantwortbarkeit seiner Inhalte und Vollzugsformen interessiert ist. Eine weitere Verschärfung erhalten die Vorbehalte gegenüber dem Wissenschaftsstatus der Theologie, wenn es um ihren Anspruch geht, diese Reflexionen „sub ratione Dei“ vorzunehmen: Kann es überhaupt eine wissenschaftliche Disziplin geben, in der es nicht bloß um das Reden *über* den Glauben an Gott, sondern auch um das Reden *von* Gott gehen soll? Können Gegenstände des Glaubens zum möglichen Bestand jenes Wissens gezählt werden, das ein methodisch abgesichertes Befragen der Wirklichkeit hervorbringt? Falls nicht, gleicht dann eine theologische Wissenschaft nicht einem hölzernen Eisen? Wenn diese Vorhaltungen aber berechtigt sind, müssen sie dann nicht zwangsläufig zu einem Ausschluss der Theologie aus dem universitären Wissenschaftssystem führen?

## 1. Theologie und Wissenschaft: Kritische Selbstreflexion

Vorübergehend ist es der Theologie in den 1970er Jahren gelungen, ihren Wissenschaftscharakter gegenüber dominierenden Paradigmen der Wissenschaftstheorie zu behaupten.<sup>134</sup> Vor allem wurde der Dialog mit Vertretern des Kritischen Rationalismus und der Kritischen Theorie (Frankfurter Schule) gesucht.<sup>135</sup> Mit der zunehmenden Diversifizierung wissen-

134 Vgl. etwa W. PANNENBERG, *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973; H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie*, Frankfurt 32009; R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 1980; DERS., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, in: CGG 20/1982, 5–83.

135 Vgl. hierzu den informativen Abriss von O.H. PESCH, *Katholische Dogmatik aus ökumenischer Erfahrung*. Bd. I/1, Ostfildern 2008, 103–150.

schaftstheoretischer Ansätze ist auf Seiten der (Fundamental-) Theologie die Bereitschaft, sich jeweils neu zu positionieren, in der Folgezeit deutlich zurückgegangen.<sup>136</sup> Die Herausforderungen neuer Paradigmen wie etwa der Evolutionären Erkenntnistheorie<sup>137</sup> und des philosophischen Naturalismus<sup>138</sup> sind erst erkannt und aufgegriffen worden, nachdem sie fächerübergreifende Breitenwirkung entfalten konnten.

Auftrieb haben wissenschaftstheoretische Debatten in den letzten Jahren im Kontext der Ansiedlung von Instituten für Islamische Theologie an staatlichen Hochschulen erhalten. Hier ist es auch zur Neuauflage einer zuvor an die christliche Theologie adressierten Frage gekommen, inwieweit theologische Forschung und Lehre sowohl den normativen Anforderungen der jeweiligen Religionsgemeinschaft als auch einem vorurteilsfreien, ergebnisoffenen Erkenntnisstreben gerecht werden kann. Diskutiert wurde vor allem, inwieweit bekenntnisgebundene Theologie zugleich modernen Wissenschaftsstandards gerecht werden kann.<sup>139</sup>

Den Anstoß für solche Reflexionen erhält die Theologie meist nicht aus den eigenen Reihen. Wer sich jedoch nicht von Zeit

136 Siehe hierzu den Überblick von H. G. TÜRK, Positionen und Perspektiven in der Wissenschaftstheorie der Theologie, in: K. Müller (Hg.), *Fundamentaltheologie. Fluchtlinien und gegenwärtige Herausforderungen*, Regensburg 1998, 45–58.

137 Vgl. U. LÜKE, *Evolutionäre Erkenntnistheorie und Theologie*, Stuttgart 1990.

138 Vgl. T. DENNEBAUM, *Kein Raum mehr für Gott? Wissenschaftlicher Naturalismus und christlicher Schöpfungsglaube*, Würzburg 2006; P. BECKER, *In der Bewusstseinsfalle? Geist und Gehirn in der Diskussion von Theologie, Philosophie und Naturwissenschaften*, Göttingen 2009.

139 Vgl. die vom Deutschen WISSENSCHAFTSRAT publizierten „Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologie und religionsbezogenen Wissenschaften an deutschen Hochschulen“, Berlin 2010. Siehe dazu den Kommentar von A. v. SCHELIHA, *Religiöse Pluralität an der Universität*, in: A. Heit/G. Pfeleiderer (Hg.), *Religions-Politik II. Zur pluralistischen Religionskultur in Europa*, Baden-Baden 2012, 27–41.

zu Zeit aus eigenem Antrieb der Aufgabe stellt, den Status der eigenen Wissenschaft zu bestimmen, muss sich nicht wundern, wenn diese Unterlassung als Eingeständnis fehlender Wissenschaftlichkeit gedeutet wird. Nicht viel besser steht die Theologie da, wenn sie sich mit dem Etikett „Glaubenswissenschaft“ versieht und zugleich satisfaktionsfähig für wissenschaftliche Rationalitätsansprüche bleiben will.<sup>140</sup> Sie löst damit umgehend höchst prekäre Assoziationen aus. Diese spiegeln sich in der Vorhaltung, hier würde die kritische Vernunft weltanschaulichen Vorgaben unterworfen oder die Lizenz zur reflexiven Erörterung von Glaubensinhalten würde von der persönlichen Frömmigkeit des Wissenschaftlers abhängig gemacht, der hierfür zudem den Orthodoxienachweis seiner Glaubensgemeinschaft (Kirche) benötige.

Die Wissenschaftlichkeit der Theologie muss in der Tat dann Schaden nehmen, wenn die Auswahl ihrer Methoden und ihr erkenntnisleitendes Interesse von etwas anderem abhängig gemacht wird als von dem Motiv, das, was Christen glauben, auch widerspruchsfrei denken und vor der Vernunft mit den Mitteln der Vernunft verantworten zu wollen. Dies impliziert, dass die Theologie dem Reflexionsformat jener Wissenschaften entsprechen muss, deren Gegenstand die Sache und die Wege der Vernunft sind. Bei der Anwendung dieses Formates ist die Identität der Theologie nicht bedroht, wenn ihr Formal- und Materialobjekt präzise unterschieden werden: Formal fol-

140 Vgl. M. SECKLER, *Theologie als Glaubenswissenschaft*, in: HFTh<sup>3</sup> IV, 132–184; P. NEUNER (Hg.), *Glaubenswissenschaft? Theologie im Spannungsfeld von Glaube, Rationalität und Öffentlichkeit*, Freiburg/Basel/Wien 2002; J. MEYER ZU SCHLOCHTERN/R. A. SIEBENROCK (Hg.), *Wozu Fundamentaltheologie? Zur Grundlegung der Theologie im Anspruch von Glaube und Vernunft*, Paderborn 2010, 92–166; A. KNOLL, *Spiritualität, die sich verstehen will. Überlegungen zur Theologie als „Glaubenswissenschaft“*, in: G. Bausenhart u. a. (Hg.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes*, Freiburg/Basel/Wien 2014, 449–478.

gen Theolog/inn/en keinen „exklusiv eigenen Forschungsmethoden oder Erkenntnisweisen, sondern sie sind dem Methodenkanon der Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften verpflichtet. [...] Theologie setzt sich im akademischen Diskurs einer methodisch fundierten Kritik aus und bezieht sich zugleich auf den Glauben der eigenen Religionsgemeinschaft bzw. Kirche als dem zweiten Bezugspunkt der eigenen wissenschaftlichen Tätigkeit.“<sup>141</sup> Der Theologie ist diese materiale Orientierung des eigenen methodischen Forschens und Lehrens an der Selbstausslegung und Weltdeutung des christlichen Glaubens aber nicht a priori als „unwissenschaftlich“ anzukreiden. Auch Medizin und Rechtswissenschaft agieren nicht gänzlich voraussetzungslos, sondern sind rückgebunden an normative Selbstausslegungen und Weltdeutungen (wie dies z. B. für Mediziner mit den Verpflichtungen des hippokratischen Eides der Fall ist).

Die universitäre Theologie ist ohnehin nicht dazu da, ihre Adressaten gläubiger zu machen. Sie hat vielmehr jenes Wissen über und vom christlichen Glauben zu vermitteln, das zugleich nachdenklich macht. Sie hat zu zeigen, dass man nicht an Gott glauben kann, ohne dabei auf neue Weise ins Nachdenken zu kommen. Theologie steht primär im Dienst der Nachdenklichkeit – und nicht der Frömmigkeit. Wie man durch das Medizinstudium nicht gesünder wird, sondern am Ende weiß, was Gesundheit und Krankheit sind – wie man durch ein Jurastudium nicht gerechter wird, sondern am Ende Recht und Unrecht zu unterscheiden weiß, so wird man durch ein Theologiestudium nicht gottesfürchtiger, sondern lernt zu unterscheiden, wer oder was es in Wahrheit verdient, *nicht* „Gott“ genannt zu werden, und worauf man sich im Leben und Sterben besser

141 WISSENSCHAFTSRAT, Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologie und religionsbezogenen Wissenschaften, 52.

nicht verlassen sollte.<sup>142</sup> Unter dieser Rücksicht erfüllt die Theologie die Aufgaben einer religionsinternen Religionskritik.

Dass die Theologie im universitären Kontext ihre Forschung und Lehre unter dem Vorzeichen „etsi Deus daretur“ betreibt bzw. durch einen Transzendenzbezug definiert, bedingt zwar einen Sonderstatus. Allerdings entspricht er dem Anspruch des Wissenschaftssystems, nicht nur Grundlagenforschung zu betreiben, sondern auch die Grenzen des Forschens zu reflektieren. Eine solche Grenzreflexion leistet die Theologie mit dem Nachdenken über Gott als „Grenzfall“ für eine wissenschaftlich orientierte Weltdeutung. Es bedeutet für die übrigen Wissenschaften durchaus einen Gewinn, wenn Theolog/inn/en die Grenzen einer wissenschaftsförmigen Selbstdeutung des (modernen) Menschen ausloten, „insbesondere indem sie ein Bewusstsein von der Kontingenz menschlichen Handelns aufrechterhalten und der Frage nach den Bedingungen für ein Gelingen oder Scheitern menschlicher Existenz einen Ort geben. So fördern Theologien in Universitäten die kritische Reflexivität der wissenschaftlichen Weltsicht und bieten Deutungsmöglichkeiten menschlicher Existenz.“<sup>143</sup>

142 Vgl. W. TREITLER, *Kein Diener zweier Herren! Der einzige Gott und viele Gegengötter. Eine Fundamentaltheologie*, Frankfurt/Bern 2010.

143 WISSENSCHAFTSRAT, *Empfehlungen zur Weiterentwicklung von Theologie und religionsbezogenen Wissenschaften*, 58. Allerdings steht die Theologie auch immer in der Gefahr der prekären Grenzüberschreitung, wenn sie vollmundig ein „Gottes-Wissen“ für sich reklamiert und dabei auf höchst peinliche Weise eine großmäulige Attitüde offenbart. Vgl. exemplarisch J. WEBSTER, *Sub ratione Dei. Zum Verhältnis von Theologie und Universität*, in: *IkaZ* 42 (2013) 151–168: „Christliche Theologie ist ein Werk der kreatürlichen Vernunft im Raum der reichen Gnade Christi; unter dem Eindruck göttlicher Unterweisung, Züchtigung und Heiligung widmet sie sich dem Studium Gottes und aller Dinge in Gott“ (153). – „Die kognitiven Prinzipien der Theologie sind Gottes überragende Vernunft, durch die er uneingeschränktes Wissen seiner selbst und aller Dinge besitzt und die endliche, kreatürliche Vernunft, die durch göttliche Unterweisung zur Erkenntnis gelangt. Gottes Wissen ist das primäre kognitive

Wer davon ausgeht, das Phänomen „Religion“ lasse sich allein aus einer Beobachterperspektive zureichend beschreiben, ohne sich auf die mit ihm erhobenen Wahrheits- und Geltungsansprüche einzulassen, lässt die mit der Theologie gegebene Chance für Anspruch und Aufgabe einer staatlichen Universität doppelt ungenutzt. Zum einen würde eine wichtige Bezugsdisziplin wissenschaftlicher Grenzreflexion fehlen, die auch auf die Dialektik und die Aporien der wissenschaftlichen Weltdeutungs- und technischen Weltverbesserungsbemühungen hinweist.<sup>144</sup> Zum anderen würde eine Gesellschaft ihre religiösen Mitglieder aus der Verantwortung entlassen, ihre religiösen Überzeugungen öffentlich auf ihre Verantwortbarkeit hin zu

Prinzip der Theologie. ... Zu wissen bedeutet, durch die Wirkung Gottes zu wissen, was zuvor vollständig von ihm gewusst wurde“ (154). – „Die Freiheit, in der die Theologie sich mit der Universität vereinigen könnte, rührt von der Tatsache her, dass die theologische Vernunft jeder möglichen Bestätigung ihres wissenschaftlichen Charakters durch die Universität zuvorkommt. Die theologische Vernunft existiert und operiert kraft Gottes liebender Selbstmitteilung, die den erlösten Geist unterweist, erleuchtet und befähigt. Akademische Anerkennung ist eine gänzlich kontingente Angelegenheit: die Möglichkeit und Wirklichkeit der Theologie ist durch ihren Bezug zu göttlicher Vernunft und Unterweisung gewährleistet“ (162 f.).

144 Vgl. hierzu H. TETENS, Der Glaube an die Wissenschaften und der methodische Atheismus. Zur religiösen Dialektik der wissenschaftlich-technischen Zivilisation, in: NZSth 55 (2013) 271–283. Moderne Wissenschaften agieren „etsi Deus non daretur“ und postulieren einen exklusiven Zugang zur Wirklichkeit. Dabei entdecken sie die Verbesserungsnotwendigkeit menschlicher Lebensverhältnisse. Die technischen Bemühungen der Daseinsperfektionierung bleiben jedoch imperfekt bzw. haben den Nebeneffekt neuer Daseinsgefährdungen. Jeder Versuch, diesen Umstand wiederum wissenschaftlich-technisch aufzuheben, liefert nur neue Nachweise seiner Unaufhebbarkeit. „Diese prekäre Spannung – das Postulat vom exklusiven Zugang der Wissenschaften zur Wirklichkeit ruft inhaltlich nach dem Weltperfektionierungspostulat, dessen fortschreitende Realisierung das erste Postulat aber inhaltlich in Zweifel zieht – ist eigentlich ein guter Grund, das Postulat vom exklusiven Zugang der Wissenschaften zur Realität tatsächlich gründlich zu hinterfragen“ (ebd., 282).

diskutieren. Ein solcher Diskurs kann nicht stellvertretend von Religionsphilosophie und Religionswissenschaft geführt werden. Soll er sich fundamentalismusprophylaktisch und fanatismusverhindernd auswirken, muss er von den religiösen Bürgern selbst geführt werden und in ihre Glaubensgemeinschaften zurückwirken.

## 2. Theologie und Kirche:

### Nähe und Distanz

Aus der Rückbindung der Theologie an den christlichen Glauben hat das kirchliche Lehramt zahlreiche Zielbestimmungen und Anforderungen theologischer Arbeit abgeleitet, die sich auch auf die Persönlichkeit der Theolog/inn/en beziehen und von ihnen eine existenziell verankerte Frömmigkeit erwarten.<sup>145</sup> Aber sofern die persönliche Einstellung zur Sache der Theologie der Sache des Glaubens zugutekommen soll, ist in einem akademischen Kontext wohl eher zu verlangen, dass jemand über eine intellektuell verankerte Frömmigkeit verfügt. Um dies zu ermesen, ist es nicht notwendig, jemandem *ins* Herz zu schauen. Es muss bei der Berufung auf theologische Lehrstühle die Prüfung genügen, ob jemand *mit* ganzem Herzen bei der Sache ist. Ob jemand *aus* ganzem Herzen Theologie treibt, kann man am Engagement in Forschung und Lehre festmachen. Entscheidend ist, dass jemand beherzt Fragen angeht, deren Antwort jedoch ohne Kopfarbeit nicht gefunden werden

145 Vgl. KONGREGATION FÜR DIE GLAUBENSLEHRE, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen (hg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1990. Mitunter machen sich Theologen überzogene Erwartungen selbst zu eigen. J. WEBSTER, *Sub ratione Dei*, vertritt die Ansicht: „Die Voraussetzung dafür, dass die Theologie Theologie bleibt, sind geheiligte Theologen. Die Voraussetzung für die Existenz geheiligter Theologen ist die Gnade des Heiligen Geistes“ (168).

kann. Dies ist bereits das entscheidende „Berufsscharisma“, ohne dass man nicht Theologie treiben kann. Mehr braucht nicht verlangt zu werden als ein existenzielles Engagement im Dienst an der Intelligenz des Glaubens.

Der Sinn dieser Einschränkung lässt sich mit einigen riskanten Vergleichen illustrieren: Ein guter Ingenieur von Autos muss nicht zugleich in Personalunion ein guter Rennfahrer sein. Wohl aber wird ihm die Entwicklung von guten Autos ein vitales Anliegen sein (müssen) und er wird daran interessiert sein, dass seine Autos technisch so ausgereift sind, dass man mit ihnen sogar Rennen fahren und gewinnen kann. Ein guter Fußballtrainer muss nicht zuvor Nationalspieler gewesen sein. Um gut mit einer Mannschaft umzugehen, muss er nicht selbst am besten mit dem Ball umgehen können. Aber es dürfte sein Hauptanliegen sein, seine Spieler dazu zu bringen, so gut mit dem Ball umzugehen, dass sie sogar eine Meisterschaft erringen können. Ein guter Arzt muss nicht selbst kerngesund sein, um seine Patienten zu heilen. Aber er muss wissen, was am besten für deren Gesundheit ist. Dieses Wissen erweitern und anwenden zu können, muss primär sein Handeln leiten und – im Idealfall – auch sein Herzensanliegen sein.

Dass Theologie nicht „subjektlos“ betrieben werden kann, ergibt sich zudem aus ihrem Gegenstand. Dazu zählen nicht allein die Inhalte des Glaubens, von denen eine existenzielle Relevanz behauptet wird, sondern vor allem der Vollzug des Glaubens (der immer ein individuelles Subjekt braucht) und die Korrelation zwischen Vollzug (*fides qua*) und Gehalt (*fides quae*).<sup>146</sup> Wer Theologie treibt, will wissen: Was tut ein Mensch, wenn er glaubt, d. h., wie und wo ist der Vollzug des Glaubens im Ensemble der übrigen Bewusstseinsvollzüge und Praxisfor-

146 Vgl. P. NEUNER, Der Glaube als subjektives Prinzip der theologischen Erkenntnis, in: HFTh<sup>2</sup> IV, 23–36.

men des Menschen situierbar? Wer diese Frage im Dienst an der Intelligibilität des Glaubens bearbeitet, wird sich gegenüber den Inhalten des Glaubens auf Dauer nicht existenziell indifferent verhalten können. Das bedeutet nicht, dass man zeigen muss, wie sehr man sich diese Inhalte selbst zu Herzen nimmt. Ist man beim Denken mit dem Herzen dabei, erübrigt sich die Mahnung, man möge als Theologe beherzigen, was man bedenke.<sup>147</sup>

Ebenso wenig ist es nötig oder hilfreich, Theologie in Distanz zur Kirche zu treiben. Die kirchliche Formatierung christlicher Glaubensvermittlung und -praxis verriegelt keineswegs von vornherein den kritischen Zugang zu ihren Inhalten und ihrem Anspruch, sondern erschließt gleichermaßen deren Präsenz wie deren Verkürzung. Theolog/inn/en sollten hier keine Alleingänge bei der Vergegenwärtigung des Glaubens unternehmen und keinen Alleinvertretungsanspruch für die Wahrheit des Evangeliums erheben. Sie stehen in einem geschichtlich-sozialen Kontext, der über Gegenwart und Wahrheit des Glaubens mitentscheidet. Dass auch jenseits religiöser Traditionen und Gemeinschaften ein Subjekt sein Wissen zum größten Teil nicht durch eigenes Bemühen hervorbringt, sondern dabei auf das Zeugnis anderer angewiesen ist, hat die „Soziale Erkenntnistheorie“ überzeugend in Erinnerung gerufen.<sup>148</sup> Jeder Mensch ist auf das Zeugnis anderer angewiesen, weil niemand die Möglichkeit hat, alle zur Daseinsorientierung nötigen relevanten

147 Zur theologischen Relevanz der Herzmetapher siehe M. KNAPP, Herz und Vernunft – Wissenschaft und Religion. Blaise Pascal und die Moderne, Paderborn 2014 (Lit.).

148 Vgl. R. KAMBER, Wissen als Gut. Ein Beitrag zur Grundlegung der sozialen Erkenntnistheorie, Bern/Berlin 2013; A. HADDOCK u. a. (Hg.), Social Epistemology, Oxford 2010; O. R. SCHOLZ, Soziale Erkenntnistheorie, in: Th. Bonk (Hg.), Lexikon der Erkenntnistheorie, Darmstadt 2013, 257–260; DERS., Soziale Erkenntnistheorie, in: N. Kompa/S. Schmoranzler (Hg.), Grundkurs Erkenntnistheorie, Münster 2014, 259–272.

Informationen und Kenntnisse selbst zu erwerben und zu überprüfen. Wissensgewinnung und Informationsverarbeitung sind von Grund auf nur gemeinschaftlich möglich, d. h. das Ergebnis sozialer Vorgänge und nicht bloß der kognitiven Tätigkeit eines Individuums. Soziale Quellen des Wissens sind unverzichtbar und soziale Formen des Wissenstransfers sind unumgänglich. Die Qualität persönlicher Kenntnisse ist ebenfalls weniger ein Ergebnis der Qualität individueller Fähigkeiten und Einsichten, sondern vor allem ein Ergebnis der Qualität sozialer Wissensbestände. Dies gilt erst recht für den christlichen Glauben, insofern jeder Gläubige konstitutiv darauf angewiesen ist, ihn von anderen Glaubenden vom Evangelium her bezeugt zu bekommen (Röm 10,17: „Der Glaube kommt vom Hören, das Hören aber vom Wort Christi“).

Überzeugungen, die aus dem Zeugnis anderer Subjekte gewonnen werden, sind in vielen Bereichen erkenntnistheoretisch zwar nicht „erste Wahl“, aber dennoch epistemisch belangvoll.<sup>149</sup> Es gibt Lernprozesse wie den Spracherwerb, die ohne das Zeugnis anderer gar nicht zustande kämen und den Gewinn elementaren Weltwissens unmöglich machten.<sup>150</sup> Hier den Vorwurf der Leichtgläubigkeit zu erheben, wäre überzogen. Für jeden Wissensinhalt, der außerhalb der räumlichen

149 Vgl. M. DÄUMER u. a. (Hg.), *Über Zeugen. Szenarien von Zeugenschaft und ihre Akteure*, München 2014. – Zeugenaussagen sind nur dann eine veritable Wissensquelle, wenn sie zugleich die Rechtfertigungsgründe der Aussage bzw. der darin enthaltenen Überzeugung mitliefern, indem der Zeuge z. B. die Zuverlässigkeit seiner Wahrnehmungen und die Triftigkeit der daraus gewonnenen Auffassung ausweist. Die eigentliche Rechtfertigung einer Zeugenaussage wird somit durch nicht-testimoniale Gründe erbracht.

150 Zum Ganzen siehe auch J. LACKEY, *Learning From Words. Testimony as a Source of Knowledge*, Oxford 2010; DIES./E. Sosa (Hg.), *The Epistemology of Testimony*, Oxford 2006; O. R. SCHOLZ, Art. „Zeugnis anderer“, in: Th. Bonk (Hg.), *Lexikon der Erkenntnistheorie*, Darmstadt 2013, 344–349; A. GELFERT, *A Critical Introduction to Testimony*, London 2014.

oder zeitlichen Reichweite der Wahrnehmung oder Erinnerung eines Individuums liegt, ist man auf das Zeugnis vertrauenswürdiger Personen angewiesen. Davon macht ein religiöses Wissen keine Ausnahme – vor allem dann nicht, wenn dessen Inhalt ausdrücklich auf diesen Umstand verweist.

Noch aus einem anderen Grund verhindert die soziale (kirchliche) Imprägnierung des Phänomens „Glaube“ keineswegs, dass er zugleich kritisch analysiert und reflektiert werden kann. Wie viele andere soziale Phänomene auch zeichnet sich seine gemeinschaftliche Praxis durch eine „kollektive Intentionalität“ aus, d. h. durch den Umstand, dass Menschen Absichten und Überzeugungen miteinander teilen, mit vereinten Kräften handeln und gemeinsame Praktiken sowie soziale Institutionen etablieren.<sup>151</sup> Dass die Theologie – ähnlich wie der „sensus fidei“ aller Gläubigen – selbst Bestandteil oder Exponent dieser kollektiven Intentionalität ist, macht sie nicht von vornherein ideologieverdächtig.<sup>152</sup>

151 Vgl. hierzu ausführlich H. B. SCHMID/D. P. SCHWEIKARD (Hg.), Kollektive Intentionalität. Eine Debatte über die Grundlagen des Sozialen, Frankfurt 2009.

152 Dieser Verdacht wird allerdings wieder genährt, wenn von Ch. BÖTTIGHEIMER, Den Glauben verstehen. Eine Theologie des Glaubensaktes, Freiburg/Basel/Wien 2012, behauptet wird: „Anders als alle anderen Wissenschaften geht die Theologie nicht von vernunftevidenten Prinzipien aus, vielmehr beruht sie auf göttlicher Offenbarung. Dies hat zur Folge, dass die Prinzipien der Theologie letztlich nur in Form eines existentiellen Glaubensaktes angeeignet werden können“ (19). „Das persönliche Gläubigsein ist ihr subjektiver, und der Glaube der Kirche, den es wissenschaftlich zu entfalten und begründen gilt, ihr objektiver Ermöglichungsgrund. Für die theologische Arbeit ist die persönliche Glaubensentscheidung unverzichtbare Voraussetzung und tragendes Fundament. Der persönliche Glaube hat somit wissenschaftstheoretische Bedeutung für die Theologie als christliche Glaubenswissenschaft“ (20). – Es trifft wohl eher zu, dass nicht die Theologie, sondern der von ihr zu reflektierende Inhalt des christlichen Glaubens sich göttlicher Offenbarung verdankt. Die Offenbarung ist Ermöglichungsgrund für das Materialobjekt der Theologie, aber nicht für deren Formalobjekt, d. h. für die Frage, ob das

### 3. Theologie und „Gott“: Begriffe vom Unbegreifbaren?

Vor diesem Hintergrund kann es die Theologie nicht gut und genug sein lassen, zur Absicherung ihres Wissenschaftsstatus darauf zu verweisen, dass auch sie über einen spezifischen Gegenstand („Evangelium“) sowie über originäre Erkenntnisquellen und -wege („Schrift – Tradition – Dogma“) bzw. über testimoniale Überzeugungen und Praktiken verfügt, die zu allgemein zugänglichen und überprüfbaren Einsichten bzw. Behauptungen über das Gottesverhältnis des Menschen führen. Sie muss sich zugleich fragen lassen, ob sie auch jenen Maßstäben gerecht wird, an denen sich für jede Wissenschaft ermes- sen lässt, ob sie tatsächlich und verlässlich Wissen generiert.

Seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts ist man der Frage, wie Wissen zustande kommt, in höchst unterschiedlichen Richtungen und Schulen nachgegangen (z. B. Logischer Empirismus, Kritischer Rationalismus, (De)Konstruktivismus, Skeptizismus, Holismus, Evolutionäre Erkenntnistheorie) und hat dabei einen enormen Differenzierungsgrad ihrer Beantwortung erreicht. Dennoch hat sich hinsichtlich der alle Ansätze leitenden Grundfrage ein hohes Maß an Übereinstimmung ergeben.<sup>153</sup>

von Christen zu Glaubende auch widerspruchsfrei denkbar und seine Praxis verantwortbar ist, liefert nicht die Offenbarung, sondern die Vernunft die entscheidenden Prüfkriterien.

153 Vgl. dazu u. a. E. STEI, Die Bedeutung von „wissen“. Eine Untersuchung zur Kontextabhängigkeit von Wissensaussagen, Münster 2014; N. KOMPA/S. SCHMORANZER (Hg.), Grundkurs Erkenntnistheorie, Münster 2014, 15–59; E. BRENDEL, Wissen, Berlin/Boston 2013; H. SCHNÄDELBACH, Was Philosophen wissen und was man von ihnen lernen kann, München 2013, 30–41; DERS., Erkenntnistheorie zur Einführung, Hamburg <sup>3</sup>2008; W. DETEL, Grundkurs Philosophie. Bd. 4: Erkenntnis- und Wissenschaftstheorie, Stuttgart 2011, 48–142.

- Als Wissen zählen gerechtfertigte, d. h. durch gute Gründe gestützte Meinungen, die wahr sind, d. h. mit Tatsachen übereinstimmen: Ein Subjekt weiß p, wenn es triftige Gründe hat, die es berechtigen, davon überzeugt zu sein, dass p der Fall ist.
- Mögliche Formen von Wissen sind a) Tatsachenwissen (d. h. propositionale Kenntnis, dass etwas der Fall ist), b) Regelwissen bzw. Anwendungswissen (d. h. praktische Kenntnis, wie etwas getan werden kann/soll) und c) Erfahrungswissen (d. h. Vertrautheit mit jemandem/sich auskennen mit etwas auf der Basis von Lebenserfahrung).
- Die Richtigkeit und Verlässlichkeit dieses Wissens lässt sich überprüfen, indem der Geltungsanspruch der jeweiligen Wissensform durch plausible Gründe eingelöst wird. Die Beibringung plausibler Gründe kann auf unterschiedlichen Wegen erfolgen: durch empirische oder logische Evidenz, durch kausale bzw. konditionale Verknüpfungen von Wahrnehmungen und Regelmäßigkeiten oder durch Langzeitanwendung bewährte Routinen.

In der Theologie geht es um die Frage, ob der Glaube an Gott vertretbar ist, auch wenn die Überzeugung der Existenz Gottes bzw. deren Herbeiführung nicht unmittelbar Gegenstand menschlichen Tatsachen- und Anwendungswissens sein kann. Kann die Theologie dennoch zeigen, dass man „wissen“ kann, inwiefern jene ontologischen Bedeutungsvoraussetzungen des Wortes „Gott“ erfüllt sind, die den Gebrauch dieses Wortes rechtfertigen?<sup>154</sup>

Mit dieser Frage sind drei Aufgaben verbunden: 1. Es ist nach Kriterien zu suchen, anhand deren sich sagen lässt, welche Grö-

154 Vgl. hierzu auch S. GRÄB, Wahrheit, Bedeutung und Glaube. Zum Problem des religiösen Realismus, Münster 2014.

ße in Wahrheit verdient „Gott“ genannt zu werden. 2. Es sind Bedingungen anzugeben, unter denen sinnvoll die Existenz dieser Größe behauptet werden kann. 3. Es ist zu zeigen, dass die Existenzbehauptung Gottes in Beziehung steht zu einem Problem, das in der Moderne auch außerhalb einer religiösen Einstellung zur Wirklichkeit rekonstruierbar ist.

Die Lösung dieser Aufgaben scheint spätestens an der dritten Herausforderung zu scheitern. Denn für die Moderne gilt es als ausgemacht, dass weder für das Denken noch für das Tun des Menschen der Gottesgedanke etwas bezeichnet, das als „*conditio sine qua non*“ seines Denkens und Handelns angesprochen werden muss und somit allen denkenden und handelnden Subjekten ein Anlass des Denkens an Gott sein kann. Vielmehr ist die Grundsituation des Menschen in der Welt zureichend „ohne Gott“ bestimmbar, so dass die Möglichkeit entfällt, ein Bezugsproblem zu rekonstruieren, für das die Rede von Gott anschlussfähig ist. Fortan gilt es, in Fragen der Wirklichkeitserkenntnis und der Lebensgestaltung allein auf das Vermögen der (autonomen) Vernunft zu setzen. Diese Autonomie impliziert, alles in der Welt Existierende in seinem Dasein nicht von einer über- oder außerweltlichen Größe abzuleiten, sondern „aus“ der Welt erklären zu können. Für die Erklärung der Entstehung der Welt, für die Begründung moralischer Normen, für die Legitimation politischer Herrschaft, für das methodische Vorgehen in Technik und Wissenschaft ist daher ein Rekurs auf Gott nicht mehr notwendig (d. h. nicht unabdingbar, zwingend, alternativlos), sondern entbehrlich. In all diesen Bereichen kann der Mensch agieren „*etsi deus non daretur*“. Es gibt keinen innerweltlichen Sachverhalt, zu dessen Erklärung oder Bewältigung die Bezugnahme auf Gott geboten wäre. Die Autonomie der Naturerkenntnis und der soziokulturellen Sachbereiche (Technik, Wissenschaft, Wirtschaft, Medien, Politik) hat die Hypothese „Gott“ zur Erkenntnis,

Beschreibung und Gestaltung von Natur und Gesellschaft überflüssig gemacht.

Dieser Sachverhalt ist theologisch wiederum höchst folgenreich. Denn offensichtlich hat sich die Vorstellung einer Notwendigkeit Gottes für die Bewältigung innerweltlicher Probleme ebenso als eine falsche Prämisse des Redens von Gott erwiesen wie die Annahme, man könne im Ausgang von innerweltlichen Verlegenheiten zu einem Gedankengang ansetzen, der schließlich bei Gott als Letztgröße zur Beseitigung dieser Verlegenheiten ankomme. Dagegen setzt die Moderne den Befund: Die Welt versteht sich von selbst und „funktioniert“ ohne Gottes Eingreifen oder Zutun. Es geht auch ohne ihn. Es ist geradezu ein Unterscheidungsmerkmal moderner und vor-moderner Welterklärungskonzepte, ob darin noch die Größe „Gott“ auftaucht. Der faktische Lauf der Welt bestätigt kontinuierlich die Annahme von Gottes Nicht-Notwendigkeit zur Erklärung innerweltlicher Abläufe und Sachverhalte.<sup>155</sup> Allerdings ist damit nicht bereits das Ende jeglichen Redens von Gott gekommen. Vernunftgemäß von Gott zu reden, heißt nun vielmehr: Gott ist mit einer Welt zusammenzudenken, deren Selbstverständnis es nötig macht, die Welt ohne Gott zu denken.

Zum Selbstverständnis der modernen Welt gehört nämlich auch die Einsicht in ihre Kontingenz.<sup>156</sup> Es muss die Welt nicht geben. Mehr noch: Dass überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nichts, ist weder eine Notwendigkeit, noch versteht sich

155 Zu Antriebsmomenten, Verlauf und Brisanz dieser Entwicklung vgl. ausführlich H.-J. HÖHN, *Der fremde Gott. Glaube in postsäkularer Kultur*, Würzburg 2008.

156 Vgl. hierzu auch K. WUCHTERL, *Kontingenz oder das Andere der Vernunft. Zum Verhältnis von Philosophie, Naturwissenschaft und Religion*, Stuttgart 2011.

das Faktum von selbst, dass es überhaupt etwas gibt.<sup>157</sup> Selbstverständlich ist lediglich, dass alles, was ist, aufgrund seiner Kontingenz auf das Nichts seiner selbst verweist, von dem es nur auf Zeit verschieden ist. Vom Kontingenten ist daher gleichzeitig auszusagen ein „Bewahrtsein vor dem Nichts (seiner selbst)“ und ein „Hineingehaltensein ins Nichts (seiner selbst)“. Man kann somit nur in der Weise umfassend und angemessen von einem kontingenten Dasein der Welt reden, wie man unter Angabe dieser beiden Hinsichten von ihrer Beziehung zum Nichts ihrer selbst spricht: Einerseits ist die Welt restlos vom Nichts ihrer selbst verschieden, andererseits kommt sie ganz aus diesem Nichts und verweist stets auf das Nichts ihrer selbst. Und zugleich ist sie nur so weit und so lange vom Nichts verschieden, wie sie aus ihm kommt und auf es zugeht.

Wie aber kann etwas gerade durch seine Beziehung zum Nichts in seinem Bestand verstanden werden? Die Nichtigkeit des Nichts besteht doch gerade darin, dass es nicht als möglicher Referenzpunkt des Verstehens in Frage kommt. Bereits alltagssprachlich ist klar: Aus Nichts wird nichts! Nur mit einem „etwas“ kann man etwas anfangen. Beim Nichts hört alles auf – auch das Verstehen und Erklären. Die Bezugnahme auf das Nichts ist zwar *notwendig*, um die *Kontingenz* der Existenz der Welt zu verstehen. Aber sie ist *nicht zureichend*, um die *Existenz* der Welt in ihrer Kontingenz zu verstehen. Ein Nichts vermag nichts zu erklären, zu begründen, verständlich oder einsichtig zu machen.<sup>158</sup>

Es bedarf daher eines zureichenden Grundes, durch dessen Angabe sich die Beschreibung der Welt unter Bezugnahme auf das Nichts von einer epistemisch unvollständigen, hermeneu-

157 Zu dieser Grundfrage des Denkens und Seins siehe ausführlich D. SCHUBBE u. a. (Hg.), *Warum ist überhaupt etwas und nicht vielmehr nichts? Wandel und Variationen einer Frage*, Hamburg 2013.

158 Zur ausführlichen Begründung der folgenden Darlegungen siehe H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilswege*, 64–99.

tisch defizitären und ontologisch prekären Beschreibung unterscheiden lässt. Der gesuchte Grund meint zunächst keine ontologische Kausalität, sondern primär eine hermeneutische Bedingung der Möglichkeit zur widerspruchsfreien Deutung eines Sachverhaltes, der durch einander widerstreitende Bestimmungen gekennzeichnet ist („bewahrt vor dem Nichts / hineingehalten ins Nichts“). Will man den für die Kontingenz der Welt gesuchten Grund sodann ontologisch verstehen, kann er weder ein „etwas“ oder das Ganze des Seienden sein noch nichts bzw. das Nichts. Wäre er ein „etwas“ oder die Ganzheit des Seins, müsste man ihn auf Seiten welthafter Wirklichkeit suchen. Dann aber würde man auf Seiten des Deutungsbedürftigen nach etwas suchen, das seinerseits erklärungsbedürftig ist. Der gesuchte Grund kann aber auch nicht das Nichts sein, dessen Nichtigkeit sich jedem Erklären verschließt. Der gesuchte Grund lässt sich daher nur so bestimmen, dass er weder etwas noch nichts ist, d. h., er muss der Unterscheidung von „etwas“ und „nichts“ bzw. von Sein und Nichts noch vorausliegen.



Für die Aufgabe, ein notwendiges Distinktions- und Definitionsmerkmal anzugeben, welche Größe es in Wahrheit und in Wirklichkeit verdient, „Gott“ genannt zu werden, ergibt sich aus diesen Überlegungen: Das Wort „Gott“ steht für den Unterschied zwischen Sein und Nichts, genauer: für jene Größe, die den Unterschied zwischen Sein und Nichts zu Gunsten des

Seienden konstituiert. „Gott“ meint jenen Unterschied zwischen Sein und Nicht-Sein, ohne den nichts wäre.

Dieser Gottesbegriff wahrt die in der christlichen Tradition stets betonte Transzendenz Gottes. Nur jene Wirklichkeit verdient in Wahrheit Gott genannt zu werden, die nicht zum Bestand des (Inner-)Weltlichen zählt, sondern davon in Wirklichkeit und von ihrem Wesen her verschieden ist. Gott ist kein „etwas“ oder „jemand“, denn dann wäre er nicht von seinem Wesen her verschieden von allem, was ein „etwas“ oder ein „jemand“ ist. Er ist aber auch nicht „nichts“.

Das Gottsein Gottes besteht aus der Perspektive der Welt darin, den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten der Welt zu konstituieren. Als solcher ist er „Schöpfer des Himmels und der Erde“ – aber weder ein „höchstes Seiendes“ noch das Sein selbst oder dessen Erscheinung.<sup>159</sup> Dass Gott „Schöpfer von Himmel und Erde“ ist und zugleich „wesenhaft und wirklich“ von seiner Schöpfung verschieden ist, impliziert, dass ein Verhältnis zwischen Gott und Welt ausgesagt werden kann, das einen Unterschied einschließt, der größer nicht gedacht werden kann, so dass es zwischen Schöpfer und Geschöpf keine Ähnlichkeit gibt, die nicht von einer je größeren Unähnlichkeit umgriffen wird.<sup>160</sup>

Dieser radikale Unterschied zwischen Schöpfer und Geschöpf ist gleichwohl ein „kreativer“, d. h. daseins-, identitäts- und freiheitskonstitutiver Unterschied. Denn nur wegen seiner radikalen Verschiedenheit von allem, was ein „etwas“ oder „jemand“ ist, kann Gott den Grund dafür konstituieren, dass überhaupt

159 Diese Differenzierung unterbleibt leider in dem ansonsten sehr instruktiven Werk von H. v. SASS, *Gott als Ereignis des Seins. Versuch einer hermeneutischen Onto-Theologie*, Tübingen 2013.

160 Vgl. Viertes Laterankonzil: „Inter creatorem et creaturam non potest tanta similitudo notari, quin inter eos maior sit dissimilitudo notanda“ (DH 806).

etwas oder jemand ist – und nicht vielmehr nichts. Vor diesem Hintergrund kann durchaus in theologischer Perspektive die Grundsituation der Welt in ihrer „Autonomie“ gewürdigt werden, d. h. als von Gott in ihre Freiheit, ihr Selbstsein und ihr Sich-zu-eigen-Sein überantwortet. Dies impliziert, dass alles, was *in* der Welt geschieht, jeweils für sich auch ohne Gott („*etsi deus non daretur*“) erklärt und begriffen werden kann. Dies gilt in erkenntnistheoretischer Hinsicht nicht weniger als in lebenspraktischer Hinsicht. Was sich zu eigen ist, frei und mit sich identisch existiert, ist in seiner Freiheit und Autonomie von keiner anderen Größe abhängig. Zugleich aber muss festgehalten werden: Wenn es einen Grund für den Unterschied von Sein und Nichts gibt, muss er zwar von allem, was ist, verschieden sein, aber zugleich muss alles, was ist, hinsichtlich des Umstands, dass es ist, auf diesen Grund bezogen sein.

Wenn unter dieser Rücksicht die Welt ohne Gott nicht sein kann (aber sehr wohl Gott ohne die Welt existieren kann), dann ist die Welt unüberbietbar bezogen auf Gott, von dem sie radikal verschieden ist. Das „Bezogensein-auf-Gott“ ist für die Welt *daseinskonstitutiv*. Das „Verschieden-sein-von-Gott“ ist für die Welt *autonomiekonstitutiv*. Als radikal von Gott verschieden ist die Welt gerade in diesem Verschiedensein etwas Eigenes, d. h. sich zu eigen und sich selbst gegeben. Das Bezogensein-auf-Gott aber mindert oder relativiert nicht das Verschiedensein-von-Gott, in dem die Autonomie der Welt begründet ist.

Dieser Ansatz scheint darauf hinauszulaufen, dass die Theologie gezwungen ist, die Tradition der „*theologia naturalis*“ wieder aufleben zu lassen, wenn sie sich als eine Wissenschaft behaupten will, die einen Gegenstand reflektiert, dessen Zugang nicht von religiösen Prämissen abhängig ist.<sup>161</sup> Aber wird die-

161 Vgl. zu Chancen und Grenzen einer Neuauflage dieses Paradigmas H. TEGTMEYER, *Gott, Geist, Vernunft. Prinzipien und Probleme der Natur-*

ses methodische Layout dem Selbstverständnis christlicher Theologie gerecht, die den Zugang zu ihrem Gegenstand seiner Selbsterschließung, d. h. seiner Offenbarung, zuschreibt? Wenn Gott nur durch Offenbarung erkannt werden kann, gehört die Zugangsart sowohl zum Erkenntnismedium als auch zum Erkenntnisgegenstand der Theologie.<sup>162</sup> Ein solcher Ansatz droht jedoch zirkulär zu werden. Anders wäre es, wenn die Offenbarungstheologie eine Regel entdeckt hätte, die auch außerhalb des Offenbarungsdenkens gültig ist: Jede Wissenschaft hat sich sowohl für ihren Gegenstand als auch für die ihn adäquat erschließende(n) Zugangsart(en) zu interessieren! Ist aber damit ausgeschlossen, dass man mit den Mitteln der Vernunft einen Verweisungs- und Erschließungszusammenhang derart rekonstruieren kann, der sowohl die Autonomie der Vernunft als auch die Unverfügbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes wahr?

## **§ 8 Theologie im Diskurs mit der Philosophie:**

### **Glaube – das vernunftgemäße Andere der Vernunft?**

Die bisherigen Ausführungen erfüllen nur zu einem Teile jene Rechtfertigungspflichten, mit denen sich die Theologie als Wissenschaft behaupten kann. Hinzukommen muss der Nachweis der logischen Konsistenz, inneren Kohärenz und externen

lichen Theologie, Tübingen 2013; H. TETENS, Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie, Stuttgart 2015.

162 Vgl. vor diesem Hintergrund I. U. DALFERTH/A. HUNZIKER (Hg.), Gott denken – ohne Metaphysik?, Tübingen 2014. – Die theologische Reflexion des Gott/Mensch-Verhältnisses kann ontologischen Problem- und Fragestellungen nicht ausweichen. Es genügt nicht, von einer unbedingten Zuwendung Gottes zum Menschen zu reden, ohne dabei die relational-ontologischen Implikationen dieser Rede zu bedenken und zu explizieren.

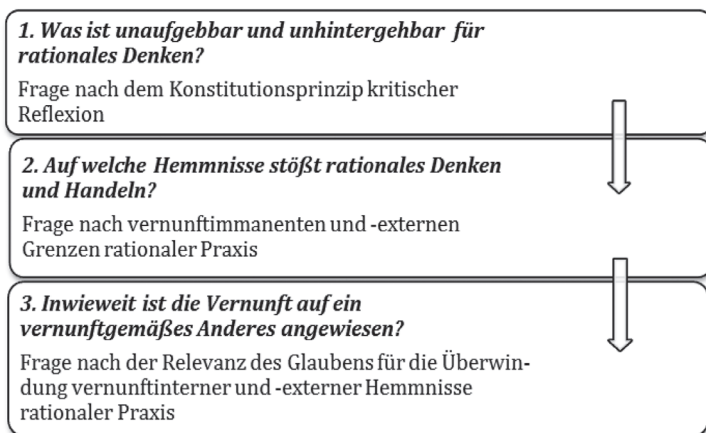
Anschlussfähigkeit religiöser Überzeugungen an seinerseits konsistentes und kohärentes Weltwissen. Entscheidend ist dabei die Bereitschaft zum Abgleich von religiösen mit säkularen Überzeugungen: Was macht die epistemische Eigenart des Glaubens an Gott gegenüber „säkularen“ Formen und Formaten des Überzeugtseins aus? Kann dieser Glaube nachweislich kritischer Nachfrage standhalten und lässt er sich von Projektionen oder Illusionen unterscheiden?<sup>163</sup>

Bei der Beantwortung dieser Fragen muss die Theologie keineswegs den Glauben an Gott ausschließlich defensiv gegenüber der Vernunft behaupten. Es gibt durchaus gute Gründe, mit größerem Selbstbewusstsein aufzutreten und die Vernunft ihrerseits auf eigene Verlegenheiten aufmerksam zu machen. Es kann sein, dass gerade dann, wenn die Vernunft sich des Glaubens annimmt, davon ihre eigene Rationalität profitiert. Längst hat sich nämlich die Ambivalenz der von Technik und Wirtschaft forcierten Rationalisierungsprozesse und des dahinterstehenden Wissenschaftsideals herausgestellt. Und ebenso ist klar, dass die Herausforderungen einer „entgleisenden Moderne“ (J. Habermas) zwar nicht ohne Vernunft gemeistert werden können, aber auch nicht mit ihr allein zu bewältigen sind.<sup>164</sup> Steht nicht die Vernunft selbst vor Problemen, mit denen

163 Zur Pluralität relevanter Standards und Verfahren bei der Klärung dieser Fragen vgl. etwa Th. SCHÄRTL, Rationalitätstypen und die Weisheit der Theologie, in: Ch. Böttigheimer/F. Bruckmann (Hg.), Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“, Freiburg/Basel/Wien 2012, 405–431; H.-M. RIEGER, Menschlich denken – Glauben begründen, Berlin/New York 2010, 1–144; K. MÜLLER, In der Endlosschleife von Vernunft und Glaube, Münster 2012; DERS., Glauben – Wissen – Denken. Bd. II, Münster 2008, 123–209; F.-J. BORMANN/B. IRLNBORN (Hg.), Religiöse Überzeugungen und öffentliche Vernunft, Freiburg/Basel/Wien 2008; E. ARENS, Fundamentale Theologie im Anspruch kommunikativer Rationalität, in: P. Neuner (Hg.), Glaubenswissenschaft?, 57–75.

164 Von Seiten der zeitgenössischen Philosophie besteht durchaus eine skeptische Offenheit für ein um diese Frage geführtes Gespräch zwischen Ver-

vernunftgemäß umzugehen erst dann wieder möglich wird, wenn die Vernunft auf Navigationshilfen zurückgreifen kann, die ein vernunftgemäßes „Anderes“ in den Blick nehmen? Warum soll der Glaube an Gott nicht als Platzhalter und Interpret einer solchen vernunftkompatiblen Andersheit in Betracht kommen und auf diesem Weg als rational verantwortbar aufweisbar sein?<sup>165</sup>



Wer religiöse Daseinsorientierungen für kulturell und existenziell unabgegolten hält, hat angesichts der Dialektik der Aufklärung durchaus gute Chancen, dass sich die Vernünftigen

nunft und Religion: „Die Philosophie sollte den Faden einer dialogischen Beziehung zur Religion nicht abreißen lassen. Denn wir können nicht sicher wissen, ob sich der bis heute ... andauernde Prozeß einer Übersetzung unabgegotener religiöser Bedeutungspotentiale in die Begrifflichkeit nachmetaphysischen Denkens schon erschöpft hat“, J. HABERMAS, Politik und Religion, in: F. W. Graf/H. Meier (Hg.), Politik und Religion. Zur Diagnose der Gegenwart, München 2013, 299. Vgl. ferner DERS., Nachmetaphysisches Denken II, Berlin 2012; DERS., Zwischen Naturalismus und Religion, Frankfurt 2005; DERS., Glauben und Wissen, Frankfurt 2001.

165 Zu den folgenden Ausführungen vgl. auch H.-J. HÖHN, Religion – das vernunftgemäße Andere der Vernunft?, in: M. Endreß u. a. (Hg.), Herausforderungen der Modernität, Würzburg 2012, 277–302.

dieses Orientierungspotenzials annehmen. Dabei muss die Vernunft nicht als quasi sakrosankte Instanz angerufen werden, von der man letztinstanzliche Urteile über die Berechtigung religiöser Geltungsansprüche einholt. Eine solche Erwartung übersieht zum einen, dass die Vernunft ihrerseits stets mit der Abwehr des von ihr mitverursachten Unvernünftigen beschäftigt ist und mit ihren eigenen Engführungen und Blockaden kämpft. Zum anderen muss beachtet werden, dass der Glaube zwar der Vernunft zumutbar sein will, aber dennoch darauf insistiert, ein von ihr unterschiedenes „Anderes“ zu bleiben.

### 1. Umstrittene Instanz:

#### Die Vernunft der Kritik und die Kritik der Vernunft

Die Sache der Vernunft zu vertreten ist unpopulär in Zeiten, in denen die Vernunftskepsis Konjunktur hat und die Vernunftkritik an Radikalität kaum noch überboten werden kann. Was einst die Aufklärung auf den Weg brachte – die Verknüpfung von Emanzipation, Fortschritt und Vernunft –, hat angesichts der unbestreitbaren Dialektik der Aufklärung viele Zeitkritiker zu dem Plädoyer veranlasst, dass nun der Kampf gegen die Usurpationen der Vernunft den Anfang aller weiteren Befreiungen und Fortschritte markieren müsse. Die Bezeichnung „animal rationale“ scheint für manche Zeitgenossen kein Ehrentitel mehr zu sein. Was der moderne Mensch in die Schranken weisen soll, ist nicht die „animalitas“, sondern seine „rationalitas“.<sup>166</sup> Der okzidentale Rationalismus (M. Weber) erscheint als Geschichte einer katastrophalen, die Innen- und Umwelt des Menschen unterwerfenden und zerstörenden Selbstentfaltung einer sich absolut setzenden Vernunft. Innerhalb des sehr

166 Vgl. F. M. WUKETITS, *Animal irrationale. Eine kurze (Natur-)Geschichte der Unvernunft*, Berlin 2013.

facettenreichen Lagers der gegen Ende des 20. Jahrhunderts ihren Höhepunkt erreichenden „postmodernen“ Kulturkritik kann als einheitliches Motiv gelten, was die Vernunftkritik seit Hegel beschäftigt: die Beseitigung von Verengungen, Einseitigkeiten und Verabsolutierungen der neuzeitlichen Ratio.<sup>167</sup>

Angegriffen wird die moderne Vernunftkultur als solche; eingeklagt wird aber nicht das Ganze, sondern das „Andere“ der Vernunft.<sup>168</sup> Dieses Andere wurde von der neuzeitlichen Vernunft entweder zu ihrem Widerpart erklärt, sofern es sich ihrer vollkommenen Verfügung entzog, oder sie gebrauchte es als Kontrastbeispiel beim Versuch der Selbstdefinition. Die neuzeitliche Vernunft wurde ‚exklusiv‘, d. h., sie schloss aus, „indem sie aufs Bleibende aus war das Veränderliche; ... indem sie aufs Geistige aus war das Sinnliche; indem sie aufs Notwendige aus war das Zufällige; indem sie aufs Allgemeine aus war das Einzelte; indem sie aufs Argumentative aus war das Affektive.“<sup>169</sup> Von einer solchen ‚exklusiven‘ Vernunft her gesehen,

167 Vgl. zum Ganzen H. SCHNÄDELBACH, *Vernunft*, Stuttgart 2007; W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt <sup>3</sup>2000; Ch. JAMME (Hg.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt 1997; R. BRUNNER, *Die Fragmentierung der Vernunft. Rationalitätskritik im 20. Jahrhundert*, Frankfurt/New York 1994.

168 Zu diesem Topos zeitgenössischer Rationalitätskritik vgl. etwa Ph. STOELLGER, *Über die Grenzen der Vernunft. Un-, Wider- und Übervernunft als die Anderen der Vernunft*, in: F. Schweitzer (Hg.), *Kommunikation über Grenzen*, Gütersloh 2009, 597–611; H. BÖHME/G. BÖHME, *Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants*, Frankfurt <sup>4</sup>2003; K. GLOY, *Vernunft und das Andere der Vernunft*, Freiburg/München 2001; Ch. IBER, *Das Andere der Vernunft als ihr Prinzip*, Berlin 1994; J. P. ARNASON, *Das Andere der Vernunft und die Vernunft des Anderen*, in: Ch. Menke/M. Seel (Hg.), *Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter*, Frankfurt 1993, 46–65; P. BÜRGER, *Über den Umgang mit dem andern der Vernunft*, in: K. H. Bohrer (Hg.), *Mythos und Moderne*, Frankfurt 1983, 41–52.

169 O. MARQUARD, *Vernunft als Grenzreaktion*, in: H. Poser (Hg.), *Wandel des Vernunftbegriffes*, Freiburg/München 1981, 109.

rückt das „Andere“ auf die Seite des Irrationalen, Verzichtbaren, Entbehrlichen, Vernachlässigungswerten. Die Ontologie hält es für das Akzidentelle oder Kontingente und die Logik erklärt es zum Widerspruchsvollen oder Beliebigen. Rationalität definiert die ‚exklusive‘ Vernunft durch die Kriterien der Eindeutigkeit, des Kontrollier- und Planbaren; sie drückt sich aus im Wollen und Tun des Subjekts durch die Einhaltung logischer Regeln. Vernünftig sein heißt, sich Rechenschaft geben zu können über die Ziele und Abläufe des Entscheidens und Handelns. Rationalität ist dann als Schlüsselqualifikation des modernen Subjekts das Resultat einer Selbstdisziplin, die das niederhält oder verdrängt, was jenseits des Kognitiven liegt und was sich die Vernunft nicht zu eigen machen kann: Gefühle, Begierden, Träume, Ängste.

Der Rückzug der Vernunft auf das sichere Terrain des Zähl- und Berechenbaren aber hat seinen Preis. Er macht alles, was nicht in die Kategorien von Zahlen und Ziffern zu pressen ist, heimatlos im Reich der Vernünftigen. Die postmoderne Rationalitätskritik ist nicht länger bereit gewesen, diesen Preis zu zahlen. Sie drängt darauf, dass die Vernunft ihr Anderes als ihr eigenes Moment wieder anerkennt. Sie erinnert daran, dass die Ratio, an der die Aufklärer die ‚differentia specifica‘ des Menschseins festgemacht haben, nur den kleineren Teil des menschlichen Seins konstituiert. Das Vernünftige soll künftig nur noch verstanden werden vermittels der zugleich historischen wie lebensweltlichen Dialektik von Bewusstem und Unbewusstem, Kognitivem und Emotivem, von dem auf Verfügungen und Eindeutigkeit fixierten Begriffsdenken und einem Denken in Bildern, die quer stehen zur Macht des Begreifens. Schließlich ist der Mensch mit mehr und anderem begabt als nur mit der Vernunft.

Wie weit diese Begabung tatsächlich reicht und wozu sie taugt, wird von einer *psycho-analytisch* und *psycho-historisch*

*orientierten* Vernunftkritik ausgelotet, auf deren Linie sich Arbeiten von S. Freud, F. Nietzsche und M. Foucault anordnen lassen. Sie versucht mit dem Aufweis von bewusstseinsentzogenen, unbewussten Triebkräften und Motiven individuellen Handelns nachzuweisen, dass sich das menschliche Subjekt nicht in der Weise selbst gegeben ist, wie es in der aufklärerischen Bestimmung autonomer Selbstverfügung und Selbstbestimmung unterstellt wird. Was zuvor emphatisch als autonome Vernunft bezeichnet wurde, erscheint nunmehr als Ausdruck innersubjektiver Kräfte und als Abdruck außersubjektiver Machtverhältnisse. Das Vernunftsubjekt steht letztlich im Dienst ich-fremder Größen, wenn ihm als eigene Leistung nur noch die Vermittlung zwischen den Forderungen des Es und den Drohungen des Über-Ich bleibt. „Diese Kritik bezweifelt mit empirischen Gründen die Möglichkeit vollständiger Durchsichtigkeit menschlicher Handlungsvollzüge und setzt insofern die Idee von Autonomie im Sinne von Kontrollierbarkeit des eigenen Tuns außer Kraft.“<sup>170</sup>

Die *sprachphilosophische* bzw. *sozialtheoretische* Vernunftkritik nimmt Motive aus L. Wittgensteins Spätphilosophie auf. Sie weist das Gelingen der Selbstverständigung bzw. -vergewisserung eines Subjekts in Abhängigkeit von einem vorgängig gegebenen System sprachlicher Bedeutungen nach. Folglich kann das menschliche Subjekt nicht in der Weise sinnkonstitutiv oder bedeutungsgenerierend sein, wie es vor allem von Vertretern der Transzendentalphilosophie angenommen wurde. Sprachliche Zeichensysteme gelten nunmehr gegenüber dem Sprechen und Intendieren der Subjekte als primär und als sie allererst ermöglichend. Diese ‚Systeme‘ sind weit mehr als nur durch

170 A. HONNETH, Dezentrierte Autonomie, in: Ch. Menke / M. Seel (Hg.), Zur Verteidigung der Vernunft gegen ihre Liebhaber und Verächter, Frankfurt 1993, 149.

bestimmte Wortverwendungsregeln konstituierte Sprachspiele. Vielmehr sind sie zugleich Lebensformen, Ensembles von sprachlichen und nichtsprachlichen Tätigkeiten sowie damit in Beziehung stehender Institutionen.

Von diesen beiden Zugängen her wird die klassische Vorstellung von Vernunftautonomie, die subjekttheoretisch mit der Idee individueller Selbstbestimmung verknüpft war, unterlaufen: „Während die psychologische Kritik libidinöse Kräfte im Innern des Subjekts als ein ihm notwendig Fremdes entdeckt, handelt es sich bei der sprachphilosophischen Dekonstruktion von Subjektivität um die Entdeckung des aller Intentionalität vorausliegenden Faktums sprachlicher Bedeutungssysteme; beide Dimensionen, das Unbewußte wie die Sprache, bezeichnen Mächte oder Kräfte, die in jedem Vollzug individuellen Handelns wirksam sind, ohne daß das Subjekt sie je vollständig kontrollieren oder auch nur durchschauen könnte.“<sup>171</sup>

Eine nochmalige Radikalisierung einer Dezentrierung des aufklärerischen Vernunft- und Subjektideals ist das Ergebnis *neurowissenschaftlicher* Untersuchungen und ihrer Aufbereitung in naturalistischen Konzepten der Erkenntnistheorie und Anthropologie. Hier wird der mögliche Radius menschlicher Willens- und Entscheidungsfreiheit in Relation zur „autonomen“ rationalen Selbstbestimmung weiter verengt.<sup>172</sup>

Wenngleich vor diesem Hintergrund die Berechtigung einer Dezentrierung des Autonomiegedankens unabweisbar ist, so

171 A. HONNETH, *Dezentrierte Autonomie*, 150.

172 Vgl. u. a. H. FINK/R. ROSENZWEIG (Hg.), *Verantwortung als Illusion? Moral, Schuld, Strafe und das Menschenbild in der Hirnforschung*, Paderborn 2012; E. LIST/H. STELZER (Hg.), *Grenzen der Autonomie*, Weilerswist 2010; M. BETZLER (Hg.), *Autonomie der Person*, Münster 2013; B. BECK, *Ein neues Menschenbild? Der Anspruch der Neurowissenschaften auf Revision unseres Selbstverständnisses*, Münster 2013.

zwingt dieser Umstand keineswegs dazu, jede Idee der rationalen Selbstbestimmung bzw. Selbstbehauptung des Vernunftsubjekts für obsolet zu erklären. Nicht die Verabschiedung dieses Ideals ist angezeigt, sondern eine Durcharbeitung der mit ihm heute gegebenen Probleme mit dem Ziel einer fälligen Modifikation seiner vernunftzentrierten Definition.<sup>173</sup> Ein derart modifizierter Autonomiegedanke lässt sich gewinnen aus einer Neubestimmung von Rationalität, welche die dezentrierenden Kräfte neuronaler Prozesse, des Unbewussten und der sprachlich erschlossenen Lebenswelt nicht als Einschränkungen, sondern als Konstitutionsbedingungen aufgeklärter Rationalität versteht. „Selbstbestimmt“ wäre dann eine solche Praxis, welche vernunftgeleitete Umgangsformen mit den skizzierten subjektübergreifenden, prä- und metarationalen Bestimmungsgründen des Subjektseins entwickelt.<sup>174</sup>

Mit dieser Aufzählung ist jedoch die Sondierung von Defiziten und Desideraten bzw. von Entzauberungen und Kränkungen eines alteuropäischen Rationalitätsverständnisses noch nicht am Ziel. Die zeitgenössische Vernunftkritik verzeichnet auch eine ‚Desubstantialisierung‘ der Vernunft, die ihr am Ende keinen eigenen Inhalt mehr lässt, sondern sie nur noch prozedural, als Verfahrensvernunft auszeichnen kann: Die Vernunft ist „weder eine durch bestimmte Gehalte ausgezeichnete Weise des Bewußtseins seiner selbst noch ein Begriff für ein menschliches Erkenntnisvermögen, sondern lediglich ein Inbegriff formaler Bedingungen, von Regeln und Kriterien mögli-

173 Vgl. vor diesem Hintergrund K. E. KÄHLER, *Das Prinzip Subjekt und seine Krisen. Selbstvollendung und Dezentrierung*, Freiburg/München 2010.

174 Siehe hierzu bereits F. KAMBARTEL, *Philosophie der humanen Welt*, Frankfurt 1989, 90–99; R. SPAEMANN, *Das Verhältnis des Menschen zu dem, was nicht von ihm abhängt*, in: K.-O. Apel u. a. (Hg.), *Funkkolleg Praktische Philosophie/Ethik. Studentexte III*, Weinheim/Basel 1984, 889–906; DERS., *Über nichtrationale Voraussetzungen des Vernunftgebrauchs*, in: M. Zöllner (Hg.), *Aufklärung heute*, Zürich 1980, 116–127.

cher ... Verständigung in theoretischen und praktischen Diskursen“.<sup>175</sup> So wichtig es ist, eine psychisch entwurzelte Rationalität in kommunikative Lebenszusammenhänge zu replementieren, so unerlässlich ist es auch, sich auf jene Inhalte und Ziele zu besinnen, von denen ebenfalls die Vernünftigkeit und Humanität der Vernunft abhängen. Ob die Konturen einer solchen dezentrierten Vernunft vom ‚Anderen‘ der Vernunft mitbestimmt werden können, hängt wesentlich davon ab, ob es einer sich selbst neu ausrichtenden Vernunft vernunftgemäße Zielmarken anbieten kann. Es geht dabei nicht darum, das Kognitiv-Diskursive etwa zugunsten des Emotional-Expressiven zu absorbieren, abzuwerten oder zurückzunehmen. Zunächst besteht die Herausforderung, verschüttete oder verengte Wege der Vernunft auf vernünftige Weise wieder begehbar zu machen. Das Vernunftsubjekt soll wieder in die Lage versetzt werden, aus sich heraus- und über sich hinauszugehen, wenn es alle Ressourcen des Daseins entdecken und erschließen will.

## 2. Kritische Distanz:

### Wider eine Vermischung von Vernunft und Glaube

Ob der christliche Glaube als das der Vernunft zumutbare Andere und nicht doch als ihr Widerpart erscheint, hängt wesentlich davon ab, ob sein Verhältnis zur Vernunft als vernunftkompatibel ausweisbar ist. Welche Standards bei einem solchen Kompatibilitätstest zu beachten sind, wird in den folgenden Überlegungen sondiert. Der Fokus liegt dabei auf der Bestimmung jenes Anspruchsniveaus, auf dem eine rationale Verantwortung religiöser Auffassungen vom vernunftgemäßen

175 H. M. BAUMGARTNER, Wandlungen des Vernunftbegriffs in der Geschichte des europäischen Denkens, in: L. Scheffczyk (Hg.), Rationalität. Ihre Entwicklung und ihre Grenzen, Freiburg/München 1989, 197. Vgl. ferner A. G. WILDFEUER, Art. „Vernunft“, in: NHPHG III, 2333–2370.

Anderen der Vernunft ad extra, d.h. gegenüber säkularen Gesprächspartnern, und ad intra, d.h. innerhalb einer Glaubensgemeinschaft, zu erfolgen hat. Dabei sollen auch Kriterien gewonnen werden, um Ansätze zu kritisieren, denen es nicht gelingt, Plausibilität und Glaubwürdigkeit religiöser Überzeugungen gleichermaßen aufzuzeigen.

Ehe von einer positiven *Beziehung* zwischen Glaube und Vernunft gesprochen werden kann, muss jedoch ihr *Unterschied* auf den Begriff gebracht werden. Denn jeder Versuch einer sachgemäßen Bestimmung ihres Verhältnisses setzt voraus, dass von ihrer je eigenen Sache die Rede ist. Werden diese Verschiedenheiten voreilig eingeebnet, führt dies zu einer Vermischung beider Größen, die sowohl ihre Identität als auch ihre Relevanz füreinander aufhebt. Glaube und Vernunft können nur in der Wahrung ihrer Unverwechselbarkeit und Autonomie, d.h. in der Aufrechterhaltung ihrer jeweiligen Eigenart und Selbständigkeit, eine widerspruchsfreie Beziehung miteinander eingehen. Gerade dies verlangt, dass man in der scheinbar wohlmeinenden Absicht, falsche Gegensätze zu vermeiden, ihre Unterschiede nicht vorweg einebnet. Nur wo sie gewahrt bleiben, sind beide Größen unverwechselbar bei ihrer Sache.

## 2.1. Unter dem Anspruch der Vernunft:

### Kriterien und Formate rationalen Handelns

Von einem vernünftigen Menschen wird erwartet, dass er in der Lage ist, für sein Denken und Sagen, Wollen und Tun nachvollziehbare und überzeugende Gründe anzugeben. Diese Gründe beziehen sich auch auf die Annahmen, von denen eine Person ausgeht, wenn sie Aussagen über das macht, was sie denkt und erkennt, will und tut. Ebenso beziehen sie sich auf ihre individuellen Einstellungen und Haltungen, aus denen heraus sie agiert. Die geforderten Gründe lassen sich ermitteln, wenn man sowohl dem eigenen Denken und Erkennen, Wol-

len und Tun als auch dem Gedachten und Erkannten, Gewollten und Getanen nachgeht.

Die Kategorie *Vernunft* bzw. *Rationalität* steht dabei für das Vermögen des Menschen, zum einen den Phänomenen der sinnlich erfahrbaren Welt (als Manifestation des Erkannten und Getanen) auf den Grund zu gehen. Dies impliziert, die in Raum und Zeit wahrnehmbaren Phänomene unter Angabe von Kausalbeziehungen („x weil y“) oder Konditionalbeziehungen („immer wenn x, dann auch y“) in einen logisch widerspruchsfreien Erklärungszusammenhang zu bringen. Zum anderen bezeichnet sie die Fähigkeit, für die Berechtigung menschlichen Tuns und Wollens triftige Gründe anzugeben. Hierbei gilt es, sich Handlungsmotive, -ziele und -zwecke vorzunehmen und deren Zuordnung in einem widerspruchsfreien Rechtfertigungszusammenhang auf ihre Verantwortbarkeit hin zu testen.<sup>176</sup>

Für die Bestimmung vernünftigen Denkens, Wollens und Handelns sowie für die Rationalität des Gedachten, Gewollten und Getanen sind unterschiedliche Formen und Formate möglich. Sucht man nach einer Elementarbestimmung des Rationalen, von der aus sowohl eine Kartierung unterschiedlicher Rationalitätstypen und -formate<sup>177</sup> möglich wird als auch die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Formen und Forma-

176 Mit I. KANT, Kritik der praktischen Vernunft (WW VII), Frankfurt 1974, 121 f. (BA 29–31) lassen sich diese beiden Vermögen auch als „theoretische“ und „praktische“ Vernunft kennzeichnen. Damit ist nicht die Unterscheidung von „Theorie“ und Praxis“ gemeint. Vielmehr geht es um zwei prinzipiell unterscheidbare Inanspruchnahmen oder Gebrauchsweisen der Vernunft auf dem Feld des Erkennens (Was kann ich wissen?) und des Handelns (Was soll ich tun?).

177 Vgl. hierzu exemplarisch S. HAHN, Rationalität. Eine Kartierung, Münster 2012.

te identifizierbar bleibt,<sup>178</sup> kommt man an der kriterialen Bedeutung des Nicht-Widerspruchs-Prinzips (NWP) nicht vorbei. Gemäß dieser Logik kann man nicht von demselben Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht etwas Bestimmtes behaupten und zugleich bestreiten. Ebenso wird ausgeschlossen, dass man einen Sachverhalt zur selben Zeit und unter derselben Rücksicht zugleich anstreben und ablehnen kann.<sup>179</sup> Das NWP ist selbst unhintergebar, weil es eine elementare Bedingung menschlichen Denkens und Handelns repräsentiert, die ohne Selbstwiderspruch weder bestritten noch ohne Voraussetzung ihrer selbst deduktiv begründet werden kann.<sup>180</sup> Für das NWP gilt daher: Es macht selbst die Grundlage allen Begründens aus; es bestehen für seine Funktion kei-

178 Vgl. K.-O. APEL/M. KETTNER (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996; K.-O. APEL, *Rationalitätskriterien und Rationalitätstypen*, in: A. WÜSTHUBE (Hg.), *Pragmatische Rationalität*, Würzburg 1995, 29–64; J. HABERMAS, *Die Einheit der Vernunft in der Vielfalt ihrer Stimmen*, in: Ders., *Nachmetaphysisches Denken*, Frankfurt 1988, 153–186.

179 Insofern in der Realität ein Sachverhalt nicht gleichzeitig und in derselben Hinsicht ein und dieselbe Eigenschaft besitzen und zugleich nicht besitzen kann, muss ein Reden von dieser Realität, wenn es mit dem Anspruch auf Wahrheit auftreten will, ebenfalls logisch widerspruchsfrei sein. Den Test auf ihre Geltungsfähigkeit bestehen Aussagen und Vollzüge, wenn deren Bestreitung einen logischen Widerspruch einschließt. Wer sich selbst widerspricht, widerruft seine Aussage und wird letztlich „nichts-sagend“; wer von ein und demselben Sachverhalt unvereinbare Eigenschaften aussagt, demonstriert ebenfalls eine Unvereinbarkeit zwischen Aussage und Inhalt, da er etwas Untragbares vorträgt. Von einem Sachverhalt einander inkompatible Eigenschaften auszusagen, ist nur dann statthaft, wenn für das Zugleichbestehen dieser Eigenschaften verschiedene Hinsichten angegeben werden können, welche sich nicht kontradiktorisch ausschließen. Zum Ganzen siehe auch G. PRIEST u. a. (Hg.), *The Law of Non-Contradiction*, Oxford 2006.

180 Vgl. hierzu ausführlich W. KUHLMANN, *Unhintergebarkeit. Studien zur Transzendentalpragmatik*, Würzburg 2009, 7–148; D. BÖHLER, *Verbindlichkeit aus dem Diskurs. Denken und Handeln nach der sprachpragmatischen Wende*, Freiburg/München 2013, 92–101.

ne Äquivalente oder Alternativen; es gibt den Maßstab an, an dem alle anderen Maßstäbe zur Überprüfung der Geltung von Aussagen und der Rechtfertigung von Werten und Normen gemessen werden können, d. h., es bildet deren normierende Norm, ohne selbst einer externen Normierung bedürftig oder zugänglich zu sein. Wo man dem NWP nicht folgt, wird sinnvolles Sprechen und Handeln unmöglich.<sup>181</sup>

Ausgehend von seiner Elementarlogik lassen sich jene Rationalitätstypen bestimmen, die optimale Umgangsformen mit den Limitationen menschlichen Daseins anzielen. Zu diesen Limitationen zählen die psycho-physische Verletzbarkeit des Menschen, die Erschöpfbarkeit seiner natürlichen Lebensressourcen, die soziale Konkurrenz um Lebenschancen und Ressourcennutzung sowie die Befristung der Lebenszeit. An der Befristung der Lebenszeit und der Ungewissheit ihres Endes wird am deutlichsten jener limitative Grundzug erkennbar, der menschliches Dasein von Grund auf charakterisiert: Endlichkeit und Vergänglichkeit. Die Sache der Vernunft besteht nun darin, auf bestmögliche Weise mit diesen Limitationen umzugehen. Zu diesem Zweck sucht sie nach optimalen Formaten eines widerspruchsfreien Umgangs mit den Begrenzungen des Lebens.

181 Das NWP ignoriert oder negiert nicht die Möglichkeit mehrwertiger Logiken, die nicht nur die Wahrheitswerte ‚wahr‘ und ‚falsch‘, sondern z. B. auch den Wahrheitswert ‚unentscheidbar‘ kennen (vgl. etwa S. GOTTWALD, *Mehrwertige Logik*, Berlin 1995). Gleichwohl wird man auch hier einem behaupteten Sachverhalt zur gleichen Zeit und unter derselben Rücksicht nicht mehrere Wahrheitswerte zuschreiben. Ebenso wenig wird bestritten, dass es in existenzieller Hinsicht unauflösbare Dilemmasituationen und Aporien geben kann und ein Mensch unter zwei Übeln wählen muss, von denen keines kleiner ist als das andere. Hier wird man zwei Sachverhalten zur gleichen Zeit und unter derselben Rücksicht ein und dieselbe Eigenschaft zuschreiben. Aber auch dies geschieht unter Beachtung und nicht zwecks Aufhebung des NWP.

- (1) Die *instrumentelle Rationalität* zielt auf Effizienz und Rentabilität im Umgang mit knappen Ressourcen in der natürlichen Umwelt des Menschen: „Bemühe dich um einen zeit- und kostensparenden Einsatz geeigneter Mittel und Verfahren der Ressourcennutzung! Handle so, dass auf Dauer der Aufwand nicht höher ist als der erwartete Ertrag! Achte darauf, dass die eingesetzten Mittel und Verfahren auf Dauer und im Ganzen jene Zwecke nicht zerstören, zu deren Realisierung sie eingesetzt werden!“
- (2) Die *strategische Rationalität* wägt mögliche Gewinne und Verluste beim Verfolgen von Eigeninteressen angesichts begrenzter individueller Einflussmöglichkeiten ab: „Suche nach deinem Vorteil, aber kalkuliere dabei ein, dass du auch den Kürzeren ziehen kannst. Verfolge deine Absichten derart, dass du dich auch als möglicher Unterlegener mit einer Niederlage abfinden kannst!“
- (3) Die *kommunikative Rationalität* stellt das Prinzip der Partizipation und Kooperation beim Umgang mit knappen sozialen Gütern in den Vordergrund: „Wandle Konkurrenz in Kooperation um! Suche nach Arrangements der Interessenverfolgung, die zum allseitigen Vorteil der Beteiligten führen! Strebe in deinem Tun ‚win-win-Situationen‘ an!“
- (4) Die *temporale Rationalität* betont die Befristung menschlichen Daseins und drängt auf eine Beachtung der Modi der Zeit: „Denke an die Unwiederbringlichkeit des Vergangenen! Lerne auch aus der Vergangenheit und begehe keinen Fehler doppelt!“ (→ anamnetische Rationalität) – „Bedenke die Ungewissheit des Künftigen und versuche eine Abschätzung der Konsequenzen, Neben- und Fernwirkungen deines Tuns!“ (→ futurische Rationalität) – „Sei dir der

Flüchtigkeit des Gegenwärtigen bewusst und tue an jedem Tag, der dir bleibt, wofür gerade dieser Tag hinsichtlich deiner Pläne günstig ist!“ (→ kairologische Rationalität).

Den vernunftgemäßen Umgang mit diesen Rationalitätsformen eigens nachzuweisen ist Aufgabe und Funktion des *diskursiven Rationalitätstyps*. Hier wird die Faustregel ausgegeben: „Weise durch den zwanglosen Zwang des besseren Argumentes die Rationalität der jeweiligen Umgangsform mit den Limitationen des Daseins nach!“ Auf dieser Reflexionsstufe können auch jene Desiderate diskutiert und überwunden werden, die den einzelnen Rationalitätstypen anhängen: Mit den Mitteln der Zweckrationalität kann nicht bereits die Rationalität der gesetzten Zwecke ausgewiesen werden. Die strategische Vernunft vermag allein nicht die Rationalität der strategisch verfolgten Interessen zu rechtfertigen. Die kommunikative Vernunft verlangt zwar allseitige Gewinnzuwächse, berücksichtigt aber nicht asymmetrische Ausgangspositionen aller Beteiligten, so dass der gleichmäßig verteilte Gewinn die Ungleichheit der Ausgangssituation nicht kompensiert. Die temporale Rationalität vermag die zeitliche Verfassung der Vernunft nur zu thematisieren, aber angesichts der Modi der Zeit nicht anzugeben, was zu jeder Zeit an der Zeit ist und was es wert ist, dafür die eigene Lebenszeit zu investieren, auch wenn man zu Lebzeiten die Früchte dieses Einsatzes nicht ernten kann.<sup>182</sup>

182 Bei S. VIETTA, *Rationalität – Eine Weltgeschichte*, München 2012, wird deutlich, dass die Auslassung einer diskursiven Prüfung und Integration der übrigen Rationalitätstypen dazu führt, dass in diesen lediglich ein kalkulierendes, berechnendes, objektivierend-verdinglichendes Denken zur Geltung kommt und entsprechend dominante Einstellungen zur Wirklichkeit hervorruft.

Was von den skizzierten Rationalitätstypen an Vernunftimpulsen und -energien ausgeht, fließt gleichsam im diskursiven Rationalitätstyp zusammen, so dass dieser seine herausgehobene Stellung nicht einer fundierenden, sondern einer integrativen Funktion verdankt. Dabei stellt die diskursive Vernunft klar, dass der Anspruch auf allgemeine Gültigkeit, der mit jeder Anwendung des NWP verbunden ist, durch keinen Rationalitätsbegriff expliziert werden kann, der nicht zugleich durch die Idee der Rechtfertigung im Sinne der diskursiven Konsensfindung einer unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft expliziert werden könnte. Diskursive Rationalität realisiert sich selbst im Sprachspiel der Argumentation. Dies kennt keine andere Autorität als das triftigere Argument<sup>183</sup> und keine andere Instanz als die unbegrenzt offene Argumentationsgemeinschaft zur Prüfung von Geltungsansprüchen mit dem Ziel einer rational motivierten Zustimmung (Konsens) dieser Ansprüche. Diskursive Rationalität betrachtet Wahrheit als eine „regulative Idee“ zum einen hinsichtlich des Wissens um die mögliche Fallibilität, Revidierbarkeit und Korrekturoffenheit faktischer Konsensbildungen als auch hinsichtlich der Verpflichtung zur fortgesetzten Suche nach Gründen, die in einer unbegrenzt offenen Argumentationsgemeinschaft „in the long run“ als zustimmungsfähig erwiesen werden.<sup>184</sup>

183 Triftig ist ein Argument dann, wenn ein Opponent beim Versuch, ihm zu widersprechen, sich selbst in Widersprüche verwickelt. Vgl. hierzu auch M. KETTNER, Gute Gründe. Thesen zur diskursiven Vernunft, in: K.-O. Apel/M. Kettner (Hg.), Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten, 424–464; DERS., Was macht gute Gründe zu guten Gründen?, in: P. Janich (Hg.), Naturalismus und Menschenbild, Hamburg 2009, 257–275.

184 „Wahrheit“ lässt sich weder einseitig von subjektiven Gewissheiten (Evidenztheorie) noch von der Übereinstimmung zwischen Gegenstand und Aussage (Korrespondenztheorie) oder von der logischen Stimmigkeit bestimmter Aussagengefüge (konstruktivistische Kohärenztheorie) oder allein von der Verknüpfung begrifflicher Gehalte und ihres repräsentativen Charakters im Verfahren des Explizierens der Beziehung von Bedeu-

Die regulative Idee der diskursiven Einlösung von Geltungsansprüchen ist zwar prinzipiell auf einen Konsens der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft angelegt und betrachtet diesen als Richtmaß des Wettbewerbs um triftige Argumente, zugleich aber darf sie nicht damit rechnen, das Ziel dieses Wettbewerbes jemals in einem faktischen Konsens definitiv realisiert zu haben. Diese regulative Idee hat die Funktion, dass sie sowohl zum Anstreben eines faktischen Konsenses durch Herbeibringung aller derzeit verfügbaren triftigen Argumente verpflichtet als auch zugleich zur Infragestellung jedes faktischen Konsenses durch noch zu findende gute Gründe antreibt. „Wahrheit (...) ist derjenige Konsens, der in einer unbegrenzten Forschergemeinschaft zuletzt erreicht würde, wenn der Forschungsprozeß unter idealen kommunikativen (auf die intersubjektive Verständigung bezogenen) und epistemischen (auf die jeweils gegebenen Wahrheitskriterien bezogenen) Bedingungen über jeden faktischen Konsens kritisch hinausgehend – also potentiell unendlich – fortgesetzt werden könnte.“<sup>185</sup>

Der rationale Diskurs erweist sich vor diesem Hintergrund als jene Umgangsform mit den übrigen Formen eines rationa-

tionen und Begriffen (Inferentialismus) her bestimmen. Dies hat seine Begründung darin, „dass wir sinnvollerweise keine andere Einlösung von Wahrheitsansprüchen denken können als die einer Rechtfertigung durch Argumente im Diskurs; und der Anspruch auf schlechthin universale, intersubjektive Gültigkeit, der mit jedem Wahrheitsanspruch verbunden ist, kann nicht durch einen Wahrheitsbegriff expliziert werden, der ... nicht auch zugleich durch die Idee der Rechtfertigung im Sinne des Konsenses einer unbegrenzten Diskursgemeinschaft expliziert werden könnte“, K.-O. APEL, Wahrheit als regulative Idee, in: Ders., Paradigmen der Ersten Philosophie, Berlin 2011, 333.

185 K.-O. APEL, Wahrheit als regulative Idee, 348. Zur Debatte um dieses Wahrheitskonzept siehe die Beiträge von A. WELLMER, A. ØFSTI, B. RÄHME, G. SKIRBEKK und H. GRONKE, in: D. Böhler u. a. (Hg.), Reflexion und Verantwortung, Frankfurt 2003, 143–170, 197–282.

len Umgangs mit den Limitationen des Daseins, in der sowohl deren Rationalitätspotenzial erhoben wird als auch ein kritischer Maßstab an die Konsensfähigkeit der aus diesen Formen resultierenden Folgen und Nebenwirkungen angelegt wird.<sup>186</sup> Hier wird zudem praktiziert, was den „moral point of view“ der praktischen Vernunft charakterisiert: ein auf Unparteilichkeit gegründetes und hinsichtlich seines Ergebnisses auf allgemeine Zustimmungsfähigkeit ausgerichtetes Verfahren der rationalen Evaluation von Umgangsformen mit den Beschränkungen des Daseins.

## 2.2. Unter dem Zuspruch des Evangeliums:

### Basis und Eigenart des christlichen Glaubens

Nur wo die gegenseitige Autonomie von Glaube und Vernunft gewahrt bleibt, sind beide Größen unverwechselbar bei ihrer Sache. Zur Eigengesetzlichkeit des christlichen Glaubens gehört die Unableitbarkeit seines Gegenstandes von der Vernunft. Die unüberbietbare Zuwendung Gottes zur Welt ist mit dem Repertoire der instrumentellen, strategischen, kommunikativen und temporalen Vernunft nicht zu bewerkstelligen. Diese Unableitbarkeit berechtigt aber nicht dazu, die Eigenständigkeit und Eigengesetzlichkeit vernunftgemäßen Denkens und Handelns seitens des Glaubens in Frage zu stellen bzw. überbieten oder ersetzen zu wollen. Dies gilt auch im Blick darauf, dass immer wieder eine besondere Relevanz des christlichen Glaubens für die praktische Vernunft behauptet wird. Diese Relevanz kann

186 Hierbei lautet die entscheidende Frage, ob „die Folgen und Nebenwirkungen, die sich jeweils aus ihrer *allgemeinen* Befolgung für die Befriedigung der Interessen eines *jeden* einzelnen (voraussichtlich) ergeben, von *allen* Betroffenen akzeptiert (und den Auswirkungen der alternativen Regelungsmöglichkeiten vorgezogen) werden können“, J. HABERMAS, *Philosophische Texte*. Bd. 3: *Diskursethik*, Frankfurt 2009, 16.

sich nicht auf Fundierungsfragen von Sollensansprüchen erstrecken.<sup>187</sup>

Bereits im NWP sind die moralisch belangvollen Basiskategorien des theoretischen und praktischen Vernunftgebrauchs angelegt bzw. grundgelegt: Wahrheit, Gerechtigkeit, Freiheit, Verantwortung. Hier wird deutlich, was der Mensch kategorisch soll: des *Anspruchs* der Widerspruchsfreiheit *gewahr* werden, ihm *gerecht* werden und aus *freien* Stücken das Richtige sagen bzw. Verantwortbare tun. Das NWP ist ein Ausdruck der Autonomie der Vernunft, d. h., im Bedenken des Denkens, im Selbstvollzug der Vernunft wird es als Gesetzmäßigkeit der Vernunft entdeckt bzw. hervorgedacht, aber nicht ausgedacht. Die Vernunft erweist sich dabei selbst als Erkenntnismedium ihrer Selbstgesetzlichkeit und auch als Ort der Autonomie des Vernunftsubjektes. Die Autonomie des Menschen besteht daher auch nicht darin, dass er machen kann, was er will, sondern wird realisiert im selbstbewussten Sich-bestimmen-Lassen von Handlungsmotiven und -gründen, deren Befolgung mit dem NWP kompatibel ist.

Die Vernunft bleibt nur dann autonom, wenn sie für sich allein und nur unter Berücksichtigung von Gründen, Motiven, Interessen und Einflüssen, die mit ihrer Struktur und Logik vereinbar sind, zur Ausführung von Handlungen in Anspruch genommen wird. Kriterien des Vernunftgemäßen sind neben den genannten Parametern der instrumentellen, strategischen, kommunikativen und temporalen Rationalität die diskursiven Prüfsteine der Verallgemeinerbarkeit der Maximen des Wol-

187 Wie schwer sich die vermeintlichen Verteidiger des Glaubens mit diesem Umstand tun und immer wieder versuchen, den Rekurs auf Gott für eine ethische Letztbegründung anzutreten, zeigt die Lektüre von M. STRIET / St. GOERTZ (Hg.), Nach dem Gesetz Gottes. Autonomie als christliches Prinzip, Freiburg/Basel/Wien 2014; H. GLEIXNER, „Wenn Gott nicht existiert ...“ Zur Beziehung zwischen Religion und Ethik, Paderborn 2005.

lens und Tuns, Widerspruchsfreiheit von Mitteln und Zielen des Handelns und Konsensfähigkeit der Handlungsfolgen auf Seiten der davon Betroffenen.

Die Autonomie der Vernunft bezieht sich auch auf die Aufgaben, die in ihren Kompetenzbereich fallen. In die Zuständigkeit der Vernunft fällt die Entfaltung der personalen Freiheit und sozialen Identität des Menschen über die Gestaltung eines Lebensraums, in dem sich die Interessen und Ansprüche, Bedürfnisse und Wertvorstellungen der beteiligten Subjekte in ein vernünftig geordnetes Ganzes integrieren lassen: das Interesse an der Beherrschung der natürlichen Umwelt zur Sicherung des physischen Überlebens, der Anspruch auf unverzerrte Interaktion mit der personalen Mitwelt und auf eine gewaltfreie Aufrechterhaltung einer sozialen Lebenswelt, die Raum lässt für die Umsetzung individueller Lebensentwürfe.

Demgemäß liegt die moralische Relevanz des Glaubens nicht darin, Handlungsanweisungen bereitzustellen, die in irgendeiner Hinsicht das von der ethischen Vernunft Geforderte und in der rechten Weise Geleistete ergänzen oder relativieren. Es bleibt allen Subjekten, denen entsprechendes Sachwissen und rationale Urteilskompetenz zugerechnet werden kann, überlassen und aufgegeben, solche Normen des Zusammenlebens zu finden, deren Konsequenzen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung auf Dauer und im Ganzen ergeben, von allen davon Betroffenen akzeptiert werden können.

Der Glaube steigert auch nicht die Verpflichtung des Menschen, sich im Gebrauch seiner Vernunft nicht gewissenlos zu verhalten und seinen Verstand nicht in den Dienst von Gewalt und Unterdrückung zu stellen. Dieser ethische Anspruch ist a priori unbedingt, vernünftig einsehbar und braucht keine zusätzliche „Motivierung“ (vgl. Röm 2,15; Gal 2,16; 1 Joh 2,7). Unter dieser Rücksicht kann es im christlichen Kontext nur eine autonome, d. h. hinsichtlich ihrer Verpflichtungskraft in

der Vernunft fundierte und über die Vernunft vermittelte Moral geben. Was generell gilt, trifft auch hier zu: Was man in jenen Angelegenheiten, die mit den Mitteln der Vernunft zureichend zu bewältigen sind, an Rationalität ausblendet, wird zwangsläufig durch Unverstand und Aberglaube ersetzt.

Rationales Handeln bewegt sich innerhalb der Bedingungen und Grenzen des grundsätzlich vom Menschen Beherrschbaren. Es hat dementsprechend mit jenen Umständen, Bereichen und Sachverhalten zu tun, die menschlichem Verfügen offenstehen. Die Eigenart dieser Handlungsfelder besteht darin, dass man ihnen anders als mit den Mitteln der (instrumentellen, strategischen, kommunikativen, temporalen und diskursiven) Vernunft nicht gerecht werden kann. In ihren Bereich fällt die Ermittlung der Ziele menschlicher Weltgestaltung, die Bestimmung der sachgemäßen Maßnahmen und Mittel zur erfolgreichen, zeit- und kostensparenden Verwirklichung dieser Ziele sowie die Legitimation der dabei notwendigen Prozesse und Strukturen sozialer Willensbildung und Entscheidungsfindung.

Der christliche Glaube kann nicht mit dem Vermögen der Vernunft zur widerspruchsfreien Daseinsorientierung und Weltgestaltung konkurrieren. Die Übernahme von Zuständigkeiten der Vernunft sollte darum von ihm nicht beansprucht werden. Dazu fehlen ihm die Kompetenz und die Legitimation. Seine Grundlage und sein Gegenstand sind ihrerseits nicht der Vernunft verfügbar. Was den Glauben ausmacht, lässt sich nicht unverkürzt in zweckrationale, strategische, kommunikative, temporale oder diskursive Formate des Umgangs mit Limitationen des Daseins überführen. Dem Glauben geht es nämlich um eine allen menschlichen Anstrengungen und Leistungen vorausgehende unbedingte Würdigung von Dasein und Wert eines jeden Menschen, die er in der voraussetzungslosen Zuwendung Gottes fundiert sieht. Dies ist eine Auszeichnung und Qualität menschlichen Daseins, als deren „Macher“ der homo

faber nie in Frage kommt und der man nur in einer spezifischen Einstellung gerecht wird: in der Bereitschaft, auf die bedingungslose Zuwendung Gottes zum Menschen Vertrauen zu setzen und aus diesem Vertrauen das eigene Leben zu führen.

Die Wahrheit des christlichen Glaubens kann wegen der rationalen Unableitbarkeit seines Inhaltes nicht mittels eines außerhalb des Evangeliums liegenden Maßstabes begründet werden. Es gibt vorgängig zur Wahrnehmung der darin bezeugten Zuwendung Gottes zur Welt keine Vernunftkenntnis, an der die Wahrheit dieses Zeugnisses noch einmal gemessen werden könnte. Die unüberbietbare Zuwendung Gottes zur Welt hat an dieser Welt, an menschlichen Leistungen und Werken nicht ihr Maß. Sie kann daran weder ermessen noch bestritten werden. Insofern ist der Inhalt des Glaubens mit den Mitteln der Vernunft nicht ableitbar im Sinne einer Beweisführung, die vorgängig zum Befassen mit der Partitur des Evangeliums eine Gewissheit dafür bieten könnte, dass man sich nicht auf eine Illusion einlässt. Es macht die Eigenart der christlichen Botschaft aus, dass man ihrem Inhalt nur in der performativen Übersetzung von Vollzug und Gehalt unbedingter Zuwendung gerecht wird.<sup>188</sup> Man wird ihm nicht gerecht, wenn man seine Wahrheit nur denkend glaubt. Außerhalb seiner performativen Praxis lässt sich nicht beweisen, dass man sich auf das Evangelium im Leben und Sterben verlassen kann.

Dass sich nicht in distanzierter Beobachtung die Wahrheit einer Wirklichkeit erschließt, ist keineswegs eine Besonderheit des Glaubens. Performativ verfasste Realitäten werden grund-

188 Dies schließt natürlich nicht aus, dass im Nachgang zur Begegnung mit dem Evangelium nach den Ermöglichungsbedingungen des Zeugnisses von Gottes Weltverhältnis gefragt werden kann. Mit der rationalen Unableitbarkeit der Erschließung dieses Weltverhältnisses ist nicht gemeint, dass es unmöglich ist, über die Voraussetzungen nachzudenken, die erfüllt sein müssen, dass eine solche Erschließung gedacht werden kann.

sätzlich nur im Vollzug und darum nur von daran Beteiligten erfahren. Nicht wer einen Konzertbericht in einer Zeitung liest, sondern nur wer selbst im Konzertsaal war, hat die Wirklichkeit der Musik erlebt. Ein Live-Mitschnitt des Konzertes mag dem Erleben nahekomen, kann aber doch den Unterschied nicht aufheben, ob man eine Aufzeichnung anhört oder an einer Aufführung teilnimmt. Nur dem bei einer Aufführung im Orchester Mitwirkenden oder im Publikum Anwesenden erschließt sich ganz und unverkürzt die Wirklichkeit einer Komposition. Jeder Versuch, das Vorliegen einer performativen Realität „objektiv“, d. h. aus einer neutralen Beobachterperspektive, zu beweisen, muss daher fehlschlagen. Von außen ist nur beobachtbar und überprüfbar, ob ein Widerspruch von Vollzug und Gehalt vorliegt.

Die Selbst- und Eigenbeteiligung des Menschen am Geschehen unbedingter Zuwendung Gottes besteht darin, dass er sich vom Evangelium in dieses Geschehen hineinziehen lässt. Es kommt hier auf eine spezifische Verschränkung von Aktivität und Passivität an<sup>189</sup> – vergleichbar mit dem Sicheinlassen auf einen anderen Menschen, der sich auf mich einlässt (ohne vorab zu wissen, was am Ende daraus wird). Gottes Zuwendung zum Menschen geht allerdings der Hinwendung des Menschen zu Gott bedingend und ermöglichend voraus. Wenn religiöse Menschen von einem Ereignis berichten, von dem sie noch immer ganz ergriffen sind, dann kommt diese Ergriffenheit nur zustande, weil sie es zugelassen haben, sich davon packen zu lassen. Was hier vorgeht, entsteht aber erst dadurch, dass ein Mensch auf das bzw. denjenigen eingeht, was bzw. der ohne eigenes Zutun bereits auf ihn zugeht.

189 Vgl. hierzu auch M. SEEL, *Sich bestimmen lassen. Studien zur theoretischen und praktischen Philosophie*, Frankfurt 2002, 146–166, 270–298.

Der unbedingten Zuwendung Gottes zum Menschen entspricht der Glaube im Format diakonisch-solidarischen Handelns als Medium der Wahrnehmung und Übersetzung dieser Zuwendung. Insofern auch dieses Handeln darstellende und nicht herstellende Praxis der Zuwendung Gottes ist, kann es nicht mit einer moralischen Praxis gleichgesetzt werden, die etwas in der Welt bewerkstelligen will. Der Glaube bezeugt die Zuwendung Gottes zum Menschen, aber er bewirkt sie nicht. Er bezeugt diese Zuwendung, indem er an der Schaffung von Lebensverhältnissen mitwirkt, innerhalb deren es dem Menschen möglich ist, sich als Adressat einer unbedingten Anerkennung seines Daseins und seiner Würde zu verstehen und somit resonanzfähig zu werden für die Botschaft von der unbedingten Zuwendung Gottes.

Derart auf die Eigenlogik performativer Realitäten abzustellen weckt den Verdacht einer immunisierenden Selbstabschließung der Glaubenden gegenüber einer kritischen Öffentlichkeit. Allerdings würde mit einem solchen Versuch im Falle des christlichen Glaubens ein pragmatischer Selbstwiderspruch entstehen: Niemand ist von Gottes Weltverhältnis ausgeschlossen, auch wenn er nicht an der „Performance“ unbedingter Zuwendung teilnimmt. Jeder Mensch bleibt unabhängig davon Adressat dieser Zuwendung Gottes. Was Christen glauben, ist nicht allein dort wirklich und wahrhaft zugegen, wo es praktiziert wird, sondern transzendiert zugleich ihre Praxis. Christen unterscheiden daher zwischen ihrer performativen Glaubenspraxis sowie dem sie tragenden Grund und dem Horizont dieser Praxis. Diese Unterscheidung schließt ein, dass eine reflexive Einstellung zur Performance des Evangeliums vom Evangelium selbst eröffnet wird. Die Kommunikation des Evangeliums impliziert immer auch schon eine Kommunikation über Grund und Weite der christlichen Botschaft und damit die Öffnung auf eine Öffentlichkeit jenseits der Glaubenden.

### 3. Kritische Nähe:

#### Wider die Trennung von Glaube und Vernunft

Die Bekräftigung der Autonomie von Vernunft und Glaube meint nicht Beziehungslosigkeit oder Kontextlosigkeit, sondern Unableitbarkeit vom jeweils anderen und Selbständigkeit gerade im Bezug auf dessen Andersheit. Folglich müssen auch Vernunft und Glaube einander nicht beziehungslos gegenüberstehen. Vielmehr ist darauf zu achten, dass sie in ihrer jeweiligen Verschiedenheit aufeinander bezogen werden und dabei ihre wechselseitige Bedeutung füreinander deutlich wird. Nur dann befindet sich die Betonung der Unverwechselbarkeit von Glaube und Vernunft im Recht, wenn inmitten dieser Unterscheidung eine positive Beziehung erkennbar bleibt.

Diese Beziehung lässt sich anbahnen über eine Reflexion der prä- und metareflexiven Voraussetzungen der Vernunft. Zwar lassen sich Idealtypen einer „reinen“ Vernunft rekonstruieren, es gehört aber zur Verfassung der Vernunft, dass sie sich stets auch aus lebensweltlichen Ressourcen speist und in alltagsweltlichen Zusammenhängen bewähren muss. Eine um diese Zusammenhänge wissende Erkenntnis- und Rationalitätstheorie muss sich somit auch dafür interessieren, welche Voraussetzungen erfüllt sein müssen, dass Vernunftsubjekte überhaupt einen „sensus“ für die Belange der Vernunft entwickeln. Dabei ist nach Bedingungen zu fragen, unter denen es

- überhaupt gelingt, Vernunfteseinsichten zu generieren und umzusetzen;
- oft scheitert, dass Vernunfteseinsicht praktiziert werden kann;
- möglich ist, dass man jene Hindernisse überwindet, die vernünftigen Tun und Wollen entgegenstehen.

Eine vor diesem Hintergrund – auch erkenntnistheoretisch –  
belangvolle Beziehung zwischen Glaube und Vernunft kann  
aus der Perspektive des Glaubens darin bestehen, dass er sich  
als das vernunftgemäße Andere der Vernunft erweist, indem  
er

- gemeinsam mit der Vernunft in die Opposition zu allem Ver-  
nunftwidrigen und Unvernünftigen, zu Aberglaube, Willkür  
und Beliebigkeit geht,
- das dem Zugriff der Vernunft entzogene vernunftwidrige  
Andere identifizieren und entmachten kann,
- das der Vernunft unverfügbare vernunftgemäße Andere  
erschließt, zu dem sie ein Verhältnis aufnehmen muss, um  
ihre selbstgestellten Aufgaben erfüllen zu können.

Damit sind jene Schnittstellen markiert, an denen exem-  
plarisch auf dem Feld der praktischen Vernunft die Vernunft-  
kompatibilität des Glaubens demonstriert werden kann, ohne  
die Autonomie der praktischen Vernunft oder die Andersheit  
des Glaubens in Frage zu stellen.<sup>190</sup> Eine produktive Beziehung  
zwischen Glaube und Vernunft setzt dabei voraus, dass unter-  
schieden wird zwischen

- dem Entdeckungszusammenhang von Werten und dem  
Begründungszusammenhang, der über ihre Vertretbarkeit  
befindet;
- der Ermittlung der Gültigkeitsbedingungen moralischer  
Normen und der Sicherung ihrer praktischen Erfüllbarkeit  
sowie

190 Zum Folgenden vgl. auch H.-J. HÖHN, Das Leben in Form bringen, 155–179;  
DERS., Dezentrierte Vernunft. Fundamentaethische Konsequenzen der  
aktuellen Rationalitätskritik, in: A. Holderegger (Hg.), Fundamente der  
Theologischen Ethik, Freiburg/Fribourg 1996, 74–94.

- der Reflexion von Misslingensbedingungen moralischer Praxis und den Voraussetzungen einer kontrafaktischen Umsetzung moralischer Imperative.

In der Erörterung dieser Zusammenhänge besteht die Möglichkeit, einen methodischen und sachlichen Ansatz (fundamental-)theologischer Reflexion zu entwickeln, der an die Grenzen der Vernunft geht. An diesen Grenzen wird sowohl der Problemhorizont als auch der sachliche Beitrag der Theologie zur Beantwortung einer Grundfrage rationaler Glaubensverantwortung deutlich: Was macht ein religiöses Verhältnis zu den unabweisbaren Herausforderungen der Vernunft belangvoll, wahrheits- und rechtfertigungsfähig?

### 3.1. Entdeckungen: Sinn – Wert – Sein

Zwar trifft es zu, dass der christliche Glaube in Fragen der *Begründung* von Normen und Werten nicht über Einsichten verfügt, die über das Potential der autonomen Vernunft hinausgehen. Er besitzt hier kein höheres Urteilsvermögen. Er kann auch nicht zur Vernunft als Medium sittlicher Erkenntnis und als Instanz eines „moral point of view“ in Konkurrenz treten. Aber ebenso trifft zu, dass er einen eigenen *Entdeckungszusammenhang* von Werten und Normen menschlichen Miteinanders und des Sinns menschlichen Daseins konstituieren kann.<sup>191</sup>

Moderne Ethikentwürfe sind meist im Format einer Regel- oder Verfahrensethik konzipiert, d. h., sie geben formale Kriterien an die Hand und stellen Prozeduren vor, über die man die

191 Zur analogen Differenzierung zwischen (experimentellen) Entdeckungs- und Beurteilungszusammenhängen vgl. K. R. POPPER, *Logik der Forschung*, Tübingen 1989, 71–76. Siehe hierzu auch C. F. GETHMANN, Art. „Entdeckungszusammenhang/Begründungszusammenhang“, in: J. Mittelstraß (Hg.), *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie*. Bd. 1, Stuttgart 2004, 549–550.

allgemeine Vertretbarkeit von Normen aufweisen kann.<sup>192</sup> Sie sind aber darauf angewiesen, dass der materiale „input“ für solche Testverfahren aus der Lebenswelt der Menschen stammt bzw. dort hervorgebracht wird. Religiös geprägte Lebenswelten zeichnen sich dadurch aus, dass sie ein materiales Ethos des Umgangs mit den Wechselfällen des Lebens ausbilden, das man im Horizont oder auf den Wegen der strategischen und instrumentellen, aber auch der kommunikativen Vernunft nicht ohne spezifische Abschlüsse generieren oder sichern kann – wie z. B. Feindesliebe, Barmherzigkeit, Vergebung, Versöhnung. Natürlich können diese Werte und Haltungen auch rein rational bestimmt werden. Es kann z. B. aus strategischen Gründen klug sein, einen Waffenstillstand zu schließen oder eine pazifistische Grundhaltung zu propagieren. Oder es mag sich volkswirtschaftlich rechnen, verurteilte Straftäter zu resozialisieren, anstatt sie für Jahrzehnte zu inhaftieren. Feindesliebe und Barmherzigkeit sind aber im Christentum anders motiviert und gefüllt. Ein Christ will sich nicht aus taktischen Erwägungen dagegen wehren, dass ein anderer Mensch meint, sein Feind sein zu müssen. Ein Christ will auch nicht aus Ersparnisgründen die Haftzeiten von verurteilten Straftätern begrenzen. In beiden Fällen unterscheidet er zwischen Person und Tat und setzt alles Übrige, was Menschen sonst noch unterscheidet, in den Horizont einer größeren Gemeinsamkeit: Vor Gott gibt es keine Differenz auf Seiten seiner Geschöpfe, die nicht umgriffen wird von einer je größeren Gleichheit. Maßeinheit zwischenmenschlicher Ebenbürtigkeit ist die „Gottes-Ebenbildlichkeit“ des Menschen. An dieser je größeren Gleichheit ist Maß zu nehmen beim Ermitteln von Maßstäben, nach denen

192 Vgl. hierzu ausführlich V. FRIESEN, Die Idee der Verallgemeinerung in der Ethik, Würzburg 2013; D. BIRNBACHER, Analytische Einführung in die Ethik, Berlin/New York 2007, 84–104.

sich erlassen lässt, wann eine säkulare Moral an ihre Grenzen stößt. Feindesliebe und Barmherzigkeit (die Gnade vor Recht ergehen lässt, nachdem Recht gegen Unrecht durchgesetzt wurde) warten mit einem Vorschuss oder Überschuss an Versöhnungsbereitschaft auf, für den die säkulare Vernunft keine Anwartschaft begründen kann. Gleichwohl ist damit für Christen nicht Dispens von der Pflicht zur rationalen Verantwortung dieses Ethos erteilt. Wozu man auf den Wegen der Vernunft nicht gekommen ist, muss man dennoch mit den Mitteln der Vernunft rechtfertigen können, wenn es allen Menschen angeboten oder zugemutet werden soll.<sup>193</sup>

Die Relevanz des Glaubens für die praktische Vernunft bezieht sich nicht allein auf die Erschließung von Maßstäben versöhnungsbereiter Lebenspraxis. Sie betrifft auch die Einstellung zu den der Vernunft unverfügbaren Sinnbedingungen moralischen Handelns. Festmachen lässt sich dies am Bemühen des Menschen um „Weltverbesserung“: Die Welt ist für keine Generation der Menschheit jemals so gut gewesen, um mit ihr vorbehaltlos einverstanden zu sein. Darum werden stets Maßnahmen zur Weltverbesserung eingeleitet. Aber jeder Wille, durch Veränderung

193 Für J. HABERMAS, *Zwischen Naturalismus und Religion*, Frankfurt 2005, können religiöse Überlieferungen „immer noch verschlüsselte semantische Potentiale enthalten, die, wenn sie nur in begründende Rede verwandelt und ihres profanen Wahrheitsgehaltes entbunden würden, eine inspirierende Kraft entfalten“ (19). Religiösen Überlieferungen eignet demnach „für moralische Intuitionen, insbesondere im Hinblick auf sensible Formen eines humanen Zusammenlebens, eine besondere Artikulationskraft“ (137). Sie artikulieren ein Bewusstsein von dem, was in Säkularisierungsprozessen verloren gegangen ist; sie bewahren „hinreichend differenzierte Ausdrucksmöglichkeiten und Sensibilitäten für verfehltes Leben, für gesellschaftliche Pathologien, für das Misslingen individueller Lebensentwürfe und die Deformation entstellter Lebenszusammenhänge“ (115). Sollen diese Einsichten ihren kognitiven Gehalt zu erkennen geben, müssen sie jedoch in die säkularen Kontexte ethisch-politischer Selbstverständigung übersetzt werden.

der Lebensverhältnisse das Dasein akzeptabler zu machen, muss davon ausgehen, dass das In-der-Welt-Sein nicht von vornherein ein unaufhebbares Unglück darstellt. Nur dann wird man es für besser halten, etwas zum Besseren zu verändern, als es bleiben zu lassen. Es kommt bei dieser Voraussetzung somit nicht auf das Tun des Menschen an. Dass sie erfüllt ist, lässt sich durch eigenes Dazutun nicht bewerkstelligen. Im Gegenteil: Hier handelt es sich um eine „transpragmatische“ Sinnbedingung des Handelns, für die der Glaube die Kategorie „Geschöpflichkeit“ einsetzt. Damit ist gemeint:

Das In-der-Welt-Sein des Menschen muss bereits von sich aus wenigstens Akzeptanzsteigerungen ermöglichen und einen Anhalt dafür bieten, die Welt annehmbar zu machen. Hier gilt die Regel: „Fang nur mit dem etwas an, dessen Start- bzw. Ausgangsbedingungen ein gutes Ende nicht a priori verhindern!“<sup>4</sup> Verbesserbar ist somit nur dasjenige, das bereits im Ansatz unterscheidbar ist von einem fatalen Fehlschlag, einem unaufhebbaren Unglück oder einem unentrinnbaren Verhängnis. Aber das reicht noch nicht. Im Fall der Daseinsakzeptanz müsste die Welt auch die Überzeugung als berechtigt erweisen, es sei besser, das Dasein in ihr zu verbessern, als es zu unterlassen. Nur dann zeigt sich, dass das In-der-Welt-Sein nicht nur Verbesserungen braucht und ermöglicht, sondern dieses Aufhebens auch wert ist. Die Welt muss also per se wenigstens so gut sein, dass das, was in ihr ist, es wert ist, verbessert zu werden. Andernfalls wären alle Anstrengungen der Daseinsoptimierung aussichts-, zweck- und sinnlos. Diese Bonität der Welt ist aber offensichtlich weder ein Emergenzphänomen eines evolutionären Prozesses noch Resultat menschlicher Weltveränderung, sondern eine von der Vernunft als erfüllt zu unterstellende Sinnbedingung sozio-kultureller Daseinsoptimierungen.

Die religiöse Lesart dieses Sinnaprioris findet sich im biblischen Schöpfungsmythos (Gen 1,1–2,4a), in dem jeder Schöpfungstag

mit dem „Gutheißen“ der Welt endet.<sup>194</sup> Neunmal heißt es: „Gott sprach – so geschah es – Gott sah, dass es gut war.“ Das Wort „gut“ (hebr. טוב) ist in diesem Zusammenhang nicht moralisch zu verstehen (z. B. eine „gute“ Tat). Es ist am besten mit dem altmodischen Wort „wohlgetan“ wiederzugeben. Das Gelungene, Wohlgetane macht es aus, dass Gott daran sein „Wohlgefallen“ hat. Darum schwingt in dem hebräischen Wort טוב auch die Bedeutung „schön“ mit. Schön und gut ist das, woran man seine Freude hat. Das Schöne ist derart „wohltuend“, dass in der Begegnung mit ihm Freude aufkommt – die Freude am Leben. Das Gutsein der Welt besteht daher auch nicht darin, dass sie *für* etwas gut ist und ein geeignetes Mittel für das Erreichen weiterer Ziele darstellt. Das einzige Ziel, das Gott mit der Erschaffung der Welt im Auge hat, ist ihr Dasein als solches. Gerade deswegen ist für alles Seiende sein Dasein eine Wohltat, weil es unterscheidbar geworden ist vom Nichts und nun sich zu eigen sein kann. Es trägt seinen Zweck in sich selbst. Nur ein solches Dasein ist sinnvoll. Es zählt zu den Sinnbedingungen des Daseins, dass es keinen Zweck nach „außen“ oder „oben“ hat, auf den hin es entworfen wurde. Dies ist wiederum eine Voraussetzung für die freie Akzeptanz des In-der-Welt-Seins. Das eigene Dasein könnte der Mensch kaum als Wohltat empfinden, wenn er seine Daseinsberechtigung auf der Basis seiner Zweckdienlichkeit erst nachträglich beweisen müsste.

### 3.2. Einstellungen: Sollen – Wollen – Können

Was der Mensch soll und kann – dies herauszufinden ist die Sache der Vernunft. Sie eröffnet Einsichten in das Gesollte und will das Können des Menschen optimieren. Die theoretische

194 Vgl. hierzu ausführlich M. KEHL, Und Gott sah, dass es gut war. Eine Theologie der Schöpfung, Freiburg/Basel/Wien 2006, 39–49; H.-J. HÖHN, Zustimmung. Der zwiespältige Grund des Daseins, Würzburg 2001, 64–69.

Vernunft hat nicht bloß die Ermittlung möglicher Gegenstände menschlichen Erkennens zum Thema, sondern reflektiert auch die *Gültigkeitsbedingungen* behaupteter Erkenntnisse. Und soweit die praktische Vernunft für das moralische Erkenntnisvermögen des Menschen (ein)steht, vermittelt sie auch die Einsicht in die Gültigkeitsbedingungen moralischer Normen, über deren Erfülltsein im Rahmen diskursiver Prüfverfahren befunden werden kann. Dieses Vermögen ist jedoch nicht identisch mit der Beherrschung der *Gelingensbedingungen* beim Bemühen um theoretischen Erkenntnisgewinn oder bei der Praxis moralischer Normen. Das Wissen um die rationalen Grundstrukturen und Bedingungen moralischen Handelns sowie die Kenntnis von Modellen eines guten Lebens genügen noch nicht zum Vollzug der Grundsätze moralischer Praxis. Das Vernunftsubjekt muss nicht nur über ein Erkenntnisvermögen des moralisch Richtigen verfügen, sondern es braucht auch ein Erfüllungsvermögen, um das Gesollte zu tun und jene Hindernisse zu überwinden, die dem Gelingen moralischer Praxis entgegenstehen.

Nicht immer tut der Mensch, was er soll und kann, obwohl er weiß, was er soll und dass er es kann. Es gibt eine merkwürdige Verstrickung des menschlichen Vermögens, das Gute zu erkennen und zu wollen, mit seinem Unvermögen, das Gute zu tun. Dabei wird nicht nur Gutes unterlassen, sondern auch Böses getan: „Das Wollen ist in mir vorhanden, aber ich vermag das Gute nicht zu verwirklichen. Denn ich tue nicht das Gute, das ich will, sondern das Böse, das ich nicht will.“ (Röm 7, 18–19). Bisweilen wird dann auf Umstände verwiesen, für die man de facto nichts kann – die man jedoch ändern könnte.

Zu den Umständen, für die der Mensch nichts kann und die er auch nicht ändern kann, zählen die Limitationen des Daseins. Sie lassen den Menschen daran zweifeln, dass die Welt wirklich von sich aus so gut ist, dass sie es wert ist, darin sein Leben zu

führen. Ist diese Welt wirklich zustimmungsfähig angesichts der Befristung menschlicher Lebenszeit, der Erschöpfbarkeit der Lebensressourcen, der Konkurrenz um ihre Nutzung und der Ungewissheit künftiger Lebenslagen? Wie kann jemand zu sich selbst stehen, wenn es in einer endlichen und vergänglichen Welt nichts Beständiges gibt, auf das letztlich Verlass ist und einen Menschen Stand im Unbeständigen gewinnen lässt? Ist es das angesichts der Kontingenz des Daseins aufkommende Bewusstsein, ein letztlich nichtiges, bedeutungsloses Wesen zu sein, dem darum auch Werte und Normen letztlich nichts bedeuten müssen? Wenn es letztlich keinen Unterschied macht, ob es den Menschen gegeben hat oder nicht, warum soll er dann zu seinen Lebzeiten auf einen kategorischen Unterschied zwischen „richtig“ und „falsch“ oder „gut“ und „böse“ achten?

Es sind diese Fragen und Irritationen, die auftreten im Widerstreit zwischen dem Wollen, Sollen und Können des Menschen, welche die Vernunft ebenfalls umtreiben, aber vor allem ihre Grenzen aufzeigen: Was ist es, das den Menschen dazu bringt, rationale Einsichten zu verdrängen und stattdessen willkürlich und unvernünftig zu agieren? Ist es rein psychologisch zu erklären, warum es dazu kommt, dass es immer wieder dazu kommt? Oder wird angesichts der Selbstverstrickung in ein verfehltes Leben die psychologisch nicht behebbare Erlösungsbedürftigkeit des Menschen deutlich?<sup>195</sup> Ist es die Angst des Menschen um sich selbst, die von der Einsicht in die prekäre Verfassung seines Daseins, d. h. in die Befristung seiner Lebenszeit, in die Erschöpfbarkeit seiner Ressourcen, in die Konflikte um deren Nutzung mit seinen Mitmenschen, herrührt und zu jenen For-

195 Vgl. hierzu etwa E. DIRSCHERL, Grundriß Theologischer Anthropologie, Regensburg 2006, 156–185; P. H. WELTE, Erlösung – wie und wovon? Was Christen unter Heil verstehen, Regensburg 2012; DERS., Die Heilsbedürftigkeit des Menschen. Anthropologische Vorfragen zur Soteriologie, Freiburg/Basel/Wien 1976.

men der egoistischen Selbstbezogenheit führt, die theologisch „Sünde“ genannt wird?<sup>196</sup> Was ist es, das den Menschen „böse“ macht, d. h. ihn Dinge tun lässt, die unmenschlich sind und ihn als „Untier“ erscheinen lassen?<sup>197</sup> Kommt man mit diesen Kategorien dem vernunftwidrigen Anderen der Vernunft auf die Spur?

Könnte aus der Perspektive des Glaubens identifiziert werden, woran es oft scheitert, dass Vernunftseinsicht praktiziert werden kann, wäre es für die Vernunft möglich, gemeinsam mit ihm in die Opposition zu allem Vernunftwidrigen zu gehen. Dann könnte auch das Interesse der Vernunft geweckt werden für die Möglichkeiten des Glaubens, jene Antriebskräfte zu entmachten, die sich immer wieder im Menschen wider dessen bessere Einsicht durchsetzen. Würde der Glaube jene Impulse vernunftwidrigen Verhaltens freilegen und überwinden, deren Beherrschung nicht im Verfügungsbereich einer autonomen Vernunft liegt und die dazu führen, dass der Mensch wider besseres Wissen Vernunftseinsicht verdrängt und willkürlich handelt, dann ließe er sich unschwer auf der Seite des vernunftgemäßen Anderen der Vernunft orten.

### 3.3. Erwartungen: Moral – Zeit – Transzendenz

Es zeichnet den Menschen aus, dass er stets nach Möglichkeiten sucht, sich allem zu widersetzen, was ihm das Leben schwer macht. Oft geht er vom Erfolg seines Tuns aus, obwohl erhebliche Widerstände dagegensprechen. In einer Trotzreaktion bie-

196 Vgl. hierzu u. a. E. DIRSCHERL, Grundriß Theologischer Anthropologie, 156–215; J. KNOP, Sünde – Freiheit – Endlichkeit. Christliche Sündentheologie im theologischen Diskurs der Gegenwart, Regensburg 2007.

197 Siehe hierzu die Sondierungen von I. U. DALFERTH, Das Böse. Essay über die Denkform des Unbegreiflichen, Tübingen <sup>2</sup>2010; I. U. DALFERTH / K. LEHMANN / N. KERMANI, Das Böse. Drei Annäherungen, Freiburg / Basel / Wien 2011.

tet er den Widrigkeiten des Daseins die Stirn. Er weiß aber auch: Mit aussichtslosen Weltverbesserungen sollte man möglichst rasch aufhören – und mit jenen Vorhaben beginnen, bei denen möglichst früh absehbar ist, dass die Mühe des Anfangens und Weitermachens nicht vergeblich ist. Aber wie weit kommt man allein mit der Vernunft, wenn man im Blick auf die Beschränkungen des Daseins nach Mitteln und Wegen einer widerständigen Selbst- und Weltakzeptanz fragt? Ist es aussichtsreich, „sola racione“ nach hinreichenden Gründen zu suchen, die das Leben allen Limitationen zum Trotz als letztlich zustimmungsfähig erweisen?

Die Vernunft führt den Menschen ans Limit des Möglichen. Und ihr Vermögen, der existentialen Limitationen menschlichen Daseins Herr zu werden, ist ebenfalls begrenzt – prinzipiell und faktisch. Aber vielleicht sind in diesem Fall der Vernunft „kontrafaktische“ Vollzüge möglich und zumutbar, die sich auf etwas richten, das außerhalb der von ihr ermittelten Gelingenbedingungen steht. Wie es um diese Möglichkeit bestellt ist, sondieren die folgenden Überlegungen. Sie setzen das Verfahren eines unterscheidenden In-Beziehung-Setzens von Glaube und Vernunft anhand des unterscheidenden In-Beziehung-Setzens von Entdeckung und Begründung, Gültigkeit und Gelingen von Wertsetzungen rationalen Handelns fort und beziehen es am Ende auf die Frage nach der Vernunftkompatibilität des Glaubens.<sup>198</sup>

198 Inspiriert von I. KANTS Reflexionen zu einer „ethico-theologischen“ Rekonstruktion des Verhältnisses von Vernunft und Glaube (vgl. KdU §§ 87–88; KpV A 122–148) soll der Versuch einer Rechtfertigung von Vollzug und Gehalt des Glaubens unternommen werden. Dabei werden jene Schnittstellen identifiziert, an denen deutlich wird, dass Vollzug und Gehalt des Glaubens eine für den Selbstvollzug der Vernunft relevante „transrationale Andersheit“ erschließen können. Mit dem Rekurs auf Kant ist jedoch nicht die Absicht verknüpft, die Sekundärliteratur zur Kantforschung zu vermehren. Derartige Versuche müssen sich messen lassen am

(1) Die Moderne hat in Aussicht gestellt, dass mit ihr die Zeit gekommen ist, da nun jeder Mensch frei und für sich selbst bestimmen kann, welche Zwecke und Ziele er sich in seinem Leben setzen will. Verlangt ist nur, dass diese Zweck- und Zielbestimmungen vernunftgemäß erfolgen. Dazu bedarf es der Herstellung einer „moralischen Weltordnung“ (I. Kant), durch die es möglich wird, dass sowohl jedes Vernunftwesen als Zweck an sich selbst behandelt wird, als auch, dass jedes Vernunftsubjekt eigene vernunftgemäße Zwecke jeweils für sich verfolgt.<sup>199</sup> Sache der Vernunft ist es, in einer von „Naturzwecken“ bestimmten Welt (wozu auch die evolutionären „Gesetze“ der Fitnessmaximierung zwecks Optimierung der genetischen Reproduktion zählen) zugleich „Vernunftzwecke“ zu realisieren, d. h., Lebensverhältnisse zu schaffen, die ein Dasein in Freiheit, Gerechtigkeit und Solidarität ermöglichen (ungeachtet der biologisch-genetischen Ausstattung des Menschen).<sup>200</sup>

(2) Die Vernunft unterstellt die Verfolgung von Handlungszwecken dem unbedingt verpflichtenden Anspruch der Widerspruchsfreiheit, dem sie selbst untersteht. Dieser Anspruch, der kategorisch – ohne „Wenn“ und „Aber“ – gilt, ist der Vernunft durch sich selbst gegeben; seine Verpflichtungskraft leuchtet durch sich selbst ein. Ihm gerecht zu werden verlangt nicht nur,

opus magnum von R. LANGTHALER, Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant. 2 Bde., Berlin 2014.

199 Vgl. I. KANT, Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (= WW VII), Frankfurt 1976, 58–74 (BA 64–87). Im Zentrum steht der kategorische Imperativ: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person, als in der Person eines jeden andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.“ Wichtig ist hierbei die Überwindung einer temporalen Begrenzung menschlicher Selbstzwecklichkeit: Der Mensch ist *zu jeder Zeit* Adressat unbedingter Anerkennung.

200 Zu diesem Anspruch der Moderne vgl. A. HONNETH, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, Berlin 2011.

jeden Menschen als prinzipiell frei und als jedem anderen Menschen gleich(berechtigt) zu betrachten. Unbedingt ist diese Anerkennung erst dann, wenn sie den vielfach bedingten und endlichen Menschen nicht bloß als bedingten und endlichen behandelt. Sie verlangt, dass er nicht bloß „bis auf weiteres“ respektiert wird. Nur so kommt in den Blick, dass er stets auch als Zweck an sich selbst zu betrachten ist. Ihn lediglich als Sterblichen und Vergänglichlichen anzusehen (d. h. als jemanden, der in bestimmten Lebenssituationen für schon „so gut wie tot“ erklärt wird), hieße ihm diesen Respekt zu verweigern. Einen Sterblichen unbedingt anerkennen heißt: kontrafaktisch darauf setzen, dass „nicht Mortalität, sondern Moralität der letzte Maßstab der Vernunft ist“<sup>201</sup>. Moralität verlangt, sich in einer menschendienlichen Weise darüber hinwegzusetzen, dass der Mensch nur ein sterbliches, bedingtes Wesen ist.

(3) Die moralische Option, dass menschlichem Dasein trotz seiner Endlichkeit und Bedingtheit und sogar angesichts des Todes ein Moment des unbedingten Respekts zukommt, führt zu einem Dissens zwischen theoretischer und praktischer Vernunft. Für die theoretische Vernunft ist die Annahme eines Unbedingtheitsmomentes an einem unstrittig bedingten und endlichen Wesen schlechthin unerweisbar und darum auch nicht verantwortbar. Subjekt und Adressat unbedingter moralischer Anerkennung sind für die theoretische Vernunft hinsichtlich ihrer psycho-physischen Verfassung endliche und vielfach bedingte Akteure, so dass fraglich ist, was sie überhaupt befähigt, einem unbedingten Anspruch gerecht zu werden. Ihre Lebenszeit ist zudem befristet, die verfügbaren natürlichen Ressourcen sind limitiert und sorgen wegen ihrer Knappheit für

201 H. EBELING, Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns, Freiburg / München 1982, 111.

Nutzungskonflikte. Es ist damit zu rechnen, dass moralisches Handeln in einer derart limitierten Lebenswelt frühzeitig an seine Grenzen stößt oder konterkariert wird.<sup>202</sup> Es wäre unklug und unvernünftig, einen solchen Ausgang für eine moralische Lebenspraxis auszuschließen.

(4) Wenn der Mensch ein „moralisches“ Wesen ist, das aber angesichts seiner vielfachen Bedingtheit einem unbedingten moralischen Anspruch niemals vollends gerecht werden kann, entsteht eine erhebliche Spannung zwischen einer für die theoretische Vernunft höchst strittigen Implikation eines für die praktische Vernunft völlig unstrittigen Imperativs: Um dem unbedingten moralischen Anspruch und seiner spezifischen Verpflichtungskraft gerecht zu werden, muss sich das Handlungssubjekt ausschließlich am kategorischen Imperativ der

202 Daran können auch Ereignisse beteiligt sein, die sich aus den naturalen Limitationen menschlichen Daseins ergeben. Wo den moralisch handelnden Menschen Schicksalsschläge, Naturkatastrophen und tödliche Krankheiten heimsuchen, kann er mit seiner Moral unversehens ungewollt am Ende sein. Aber auch angesichts der Befristung seiner Lebenszeit kann ihm der Einsatz für eine moralische Weltordnung vergeblich erscheinen: Welchen Sinn hat jene Zeit, die dem Menschen gewährt wird, damit er *in* ihr und *mit* ihr *aus* ihr etwas Gutes macht, wenn ihm am Ende all dies wieder genommen wird? Warum soll man auf einen guten Ausgang des Daseins hinarbeiten, wenn am Ende auch das Gute dieses Ausganges endet? Die zeitliche Beschränkung des Daseins nährt den Zweifel, ob es tatsächlich möglich ist, *für* ein befristetes Dasein eine moralische Weltordnung zu installieren, die zugleich *in* einem solchen Dasein etabliert werden kann. Falls nicht, droht die Geschichte des Menschen (und seiner Gattung) eine ebenso ziellose wie eine sich ins Unendliche erstreckende Reihung von Einzelereignissen zu werden, nicht aber ein Kontinuum des Fortschritts oder der Humanität – weder im Hinblick auf ein Ganzes der (Welt)Geschichte noch im Hinblick auf eine individuelle Biographie. Wenn aber von der Vernunft jetzt und in der Zukunft nichts mehr zu erwarten ist, das die Hoffnung auf eine Vollendung aller Weltverbesserungsbemühungen begründet, vermag sie diesen Bemühungen keinen Rückhalt zu bieten.

praktischen Vernunft orientieren. Um aber diesen Anspruch wirksam zu realisieren, muss es an den naturalen Endlichkeitsbedingungen menschlichen Daseins Maß nehmen. Die naturalen Bedingungen des Daseins und die moralischen Ansprüche der Daseinsgestaltung unterliegen strukturell unterschiedlichen Gesetzmäßigkeiten, d. h., die Bedingungen für die Wirksamkeit einer Handlung unter den Bedingungen einer endlichen Existenz decken sich nicht mit den Bedingungen für die Moralität einer Handlung.

(5) Die theoretische Vernunft verlangt die Beachtung widerständiger (empirischer) Umstände moralischen Handelns. Für sie ist es unvernünftig, etwas zu tun, dessen empirische Gelingenbedingungen nicht erfüllt sind. Für die praktische Vernunft ist es jedoch unverantwortbar, etwas zu unterlassen, das konstitutiv für die Moralität der Vernunft ist. Diese Unstimmigkeit beider Vernunftimperative ließe sich für die theoretische Vernunft beseitigen, wenn für sie nachweisbar wäre, dass die Erfüllung des von der praktischen Vernunft Gebotenen zu unstrittig positiven Konsequenzen in der empirischen, soziokulturellen Lebenswelt des Menschen führt. Das aber ist keineswegs der Fall. Menschliches Wissen reicht niemals aus, um darzulegen, dass das Faktische und das Normative jemals wirklich übereinkommen können und es jemals eine „Weltordnung“ geben wird, in der kein Mensch mehr meint, der Feind eines anderen sein zu müssen, um des eigenen Vorteils willen dem anderen elementare Rechte vorenthalten zu dürfen oder wegen eines kurzfristigen Gewinns die Folgekosten der Ausbeutung von Mensch und Umwelt auf spätere Generationen abwälzen zu können. Mehr noch: Die Erfahrung zeigt, dass Menschen gerade im Einsatz für das sittlich Gute oft an widrigen Umständen scheitern, mehr Nachteile als Vorteile haben und ohne menschliches Eigen- oder Fremdverschulden um ihre Zukunfts-

chancen und um ihr Lebensglück gebracht werden. Die theoretische Vernunft muss notwendig mit dieser Möglichkeit rechnen. Wer auf vernünftige Weise sein Leben führen will, muss dies illusionslos tun. Aber von der praktischen Vernunft kann ebenso wenig erwartet werden, von ihrer Option abzurücken, da es sonst um die Autonomie und die Verpflichtungskraft ihres Anspruchs in der Welt der Handlungen, Zwecke und Motive geschehen wäre. Eine sittlich gebotene Tat unterlassen, nur weil die empirischen Bedingungen ihrer Wirksamkeit nicht hinreichend erfüllt sind, kann für sie kein zureichender Grund sein, von ihrem unbedingten Anspruch abzugehen.<sup>203</sup>

(6) Es droht eine Selbstblockade der Vernunft, wenn die praktische Vernunft darauf besteht, dass auch unter widrigsten Umständen der kategorische Imperativ umgesetzt wird, und wenn die theoretische Vernunft auf der Unzumutbarkeit einer derart kontrafaktischen Befolgung dieses Imperativs insistiert.<sup>204</sup> Es ist jedoch auch unvernünftig, eine Selbstblockade

203 Zur Sache der Vernunft gehört die unbedingte Verpflichtung zur Widerspruchsfreiheit. Diese Verpflichtung gilt auch dann, wenn zwischen unterschiedlichen Weisen, von der Vernunft (widerspruchsfrei) Gebrauch zu machen, Widersprüche auftreten. Weder darf aus Vernunftgründen die Verpflichtungskraft des kategorischen Imperativs relativiert werden, noch darf aus Vernunftgründen ignoriert werden, was de facto gegen die Erfüllbarkeit dieses Imperativs spricht. Es ist unabdingbar, dass ein Vernunftsubjekt beiden Sachverhalten Rechnung trägt; andernfalls kommt es zur Halbierung dessen, was vernünftiges Handeln ausmacht. Kein Mensch darf einer unbedingten Verpflichtung folgen, wenn dies unter den gegebenen Umständen unmöglich ist oder ihm per saldo nur Nachteile bringt.

204 Die Selbstblockade der Vernunft beginnt damit, dass sie um ihrer eigenen Moralität willen auf eine unbedingte, nicht temporal limitierte Anerkennung der Selbstzwecklichkeit eines jeden Menschen im Kontext einer „moralischen Weltordnung“ und ebenso auf ein temporal nicht limitiertes Bemühen um die Herstellung dieser Weltordnung setzen muss, aber nicht in der Lage ist darzulegen, dass die Zumutbarkeitsbedingung für die Überschreitung der temporalen Limitationen dieses Bemühens

der Vernunft hinzunehmen, wenn derart die Normativität des Faktischen gegen die Faktizität des Normativen ausgespielt wird. Daher muss nach einer vernunftgemäßen Konstellation von theoretischer und praktischer Vernunft gesucht werden, die eine kontrafaktische Befolgung des kategorischen Imperativs rechtfertigt.

(7) Die Unstimmigkeit zwischen theoretischer und praktischer Vernunft kann in und von keinem der beiden Vernunftvermögen allein beseitigt werden, solange die Rechtfertigung der strittigen Option im Bereich des Wissens (theoretische Vernunft) oder des Sollens (praktische Vernunft) gesucht wird. Einen Ausweg gibt es nur, wenn die Vernunft ‚jenseits‘ des Wissens und des Sollens ein Vermögen entdeckt, das es ihr theoretisch und praktisch ermöglicht, widerständig mit dem Widerstreit von Moralität und Endlichkeit umzugehen. Die drohende Selbstblockade der Vernunft bzw. ihr Selbstzerwürfnis kann offenkundig nur überwunden werden über eine Neukalibrierung des Verhältnisses der Vernunft zu den in ihr selbst widerstrebenden Perspektiven. Dazu aber bedarf es des Ausgriffs auf ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft, das jene ‚transrationalen‘ Bedingungen repräsentiert, unter denen ein Auseinanderfallen von Rationalität und Moralität vermieden werden kann.

(8) Der Ausgriff auf ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft ist dann gerechtfertigt, wenn er einen vernunftgemäßen Weg aus einer Blockade ermöglicht, die der Vernunft nicht von außen auferlegt wurde, sondern die aus ihrer

erfüllt ist. Angesichts dieses Umstands erscheint es unvernünftig, vom Menschen etwas unbedingt zu erwarten, dessen Realisierungsmöglichkeit nur bedingt gegeben ist und wobei er Gefahr läuft, seine bedingten Kräfte zu überschätzen.

Selbsttätigkeit entstanden ist. Einem Vernunftsubjekt ist dieser Ausgriff über die Grenzen der theoretischen und praktischen Vernunft hinaus zumutbar, sofern er um ihrer Rationalität und Moralität willen unumgänglich ist. Das gesuchte Andere der Vernunft muss ermöglichen, die auf den ersten Blick eine gegenseitige Blockierung bewirkenden Imperative der theoretischen und praktischen Vernunft auf einen gemeinsamen Fluchtpunkt zu beziehen. Und von diesem Fluchtpunkt her muss sich die Möglichkeit ergeben, beide Imperative in ihrer Verschiedenheit so zu erfassen, dass *à la longue* ihre Vereinbarkeit erkennbar wird.

(9) Was aber kann für dieses Andere eintreten? Gibt es Daseinsdeutungen und Weltentwürfe, die ein solches Anderes vor Augen stellen, durch das die Vernunft sogar frustrationsresistent bleibt, wenn die Umsetzung des Vernunftgemäßen immer wieder scheitert? Ist es statthaft, solche Gründe einer kontrafaktischen Hoffnung auf ein Gelingen menschlichen Tuns, das im Lichte der Vernunft zwar unwahrscheinlich, aber nicht undenkbar ist, in einem religiösen Verhältnis zu den Lebensverhältnissen des Menschen zu suchen?

(10) Sondiert man „jenseits“ der Vernunft zu ortende religiöse Einstellungen zur Zeitlichkeit und Befristung des Daseins, ob sie als das gesuchte vernunftgemäße Andere der Vernunft in Frage kommen, müssen diese zwei Bedingungen erfüllen. Einerseits müssen sie den Menschen dazu motivieren, sich auch unter widrigen Umständen so zu seinen in der Zukunft liegenden Möglichkeiten zu verhalten, dass er die angezielten moralischen Handlungsfolgen bzw. die Errichtung einer moralischen Weltordnung im Vorgriff auf diese Zukunft für möglich hält. Andererseits müssen sie mit guten Gründen in Abrede stellen können, dass die kontrafaktischen Zeitum-

stände dieses Bemühens bereits ausreichen, um dieses Bemühen zu unterlassen.<sup>205</sup>

(11) Eine dem Anspruch der Vernunft entsprechende Praxis ist nur dann vernünftig, wenn angenommen werden darf, dass die notwendigen Ermöglichungsbedingungen ihres Gelingens erfüllt sind. Wenn dies zwar de facto unbeweisbar ist, so müssen die Realisierung dieser Handlungsoption und der Status ihrer Gelingensbedingungen zumindest widerspruchsfrei denkbar sein. Dies gilt auch für den Ausgriff auf ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft, von dem her es möglich sein soll, ein Auseinanderfallen von Moralität und Rationalität zu vermeiden. Aber genügt bereits die drohende Selbstblockade der Vernunft für die Rechtfertigung dieses Ausgriffs? Müsste die Vernunft nicht auch darlegen können, dass die Zumutbarkeitsbedingung für ihre Selbstüberschreitung auch hinsichtlich ihrer Erfolgsaussichten erfüllt ist? Und müsste dieses Kriterium nicht auch erfüllbar sein, wenn von einem religiösen Verhältnis zu den Limitationen des Daseins behauptet wird, dass darin ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft aufscheint?<sup>206</sup>

205 Jeder Versuch der Weltverbesserung ist ja damit konfrontiert, dass es in dieser Welt zu viel von dem gibt, was „ohne Wenn und Aber“ inakzeptabel ist. Und nicht geringer ist der Bestand des Negativen, das nicht wiedergutzumachen ist. Wenn aber von der Vernunft in der ihr verfügbaren Zeit jene Ressourcen nicht zu beziehen sind, um über den Tag hinaus am Projekt der Daseinsakzeptanz auf dem Wege der Weltverbesserung festzuhalten, und die Nutzung aller anderen Ressourcen ebenfalls zeitlich limitiert ist, wird höchst fraglich, was den Menschen mit der benötigten Enttäuschungsresistenz ausstatten könnte: Die Herstellung von Daseinsakzeptanz ist zwar Gegenstand seines Wollens und seines Sollens. Aber wenn er nicht vermag, was er will, wie wird er dann können, was er dennoch soll?

206 Die folgenden Thesen setzen Überlegungen fort, die bereits bei anderen Versuchen einer Neuformatierung der kantischen Postulatenlehre skizziert wurden. Vgl. H.-J. HÖHN, Was sollen wir tun? – Was dürfen wir hoffen?, in: Ders., Das Leben in Form bringen, Freiburg/Basel/Wien 2014,

(12) Kennzeichnend für ein religiöses Verhältnis zu den Lebensverhältnissen und -einstellungen des Menschen ist der Versuch, sich derart den darin aufscheinenden Limitationen auszusetzen, dass es möglich wird, widerständig am Projekt der praktischen Vernunft festzuhalten. Diese Beschränkungen werden anerkannt als etwas, das unausweichlich über alles im Leben verhängt ist, das nicht zu umgehen und dem nicht zu entrinnen ist. Unentrinnbar ist für den Menschen die Vergänglichkeit seines Daseins. Bewusst leben heißt, diese Vergänglichkeit als Verlaufsform des eigenen Daseins wahrnehmen. In einem religiösen Verhältnis zu dieser Vergänglichkeit aber wird zugleich bestritten, dass sie in ihrer Unabwendbarkeit für alles, was *im* Leben eines Vernunftsubjekts geschieht, auch darüber bestimmt, was es letztlich *mit* seinem Leben auf sich hat. Angewandt auf die limitativen Zeitbezüge menschlichen Daseins setzt ein religiöses Zeitverhältnis dort an, wo alles aufhört, und stellt dabei ebenso riskante wie finale Fragen: Ist es hinnehmbar, dass der Tod, der alles negiert, was in einem Leben an Gutem realisiert wurde, auch alles aufhebt, was mit diesem Leben an Gutem verbunden war? Muss das „ohne Wenn und Aber“ von der praktischen Vernunft Geforderte nicht gegenüber dem „ohne Wenn und Aber“ des Todes Bestand haben?

(13) Was die Vernunft von sich aus aufbieten kann, um widerständig zum Faktum der Endlichkeit am Gedanken des Unvergänglichen festzuhalten, ist zunächst in der Sprache möglich durch Umformung von Ausdrücken des Präsens, Präteritums

179–218; DERS., Handeln unter Ungewissheit. Skizzen zu einer postsäkularen „Ethico-Theologie“, in: M. Hofer u. a. (Hg.), Der Endzweck der Schöpfung (FS R. Langthaler), Freiburg/München 2013, 282–310; DERS., Zeit und Sinn. Religionsphilosophie postsäkulär, Paderborn 2010, 193–210.

und Futurs in das „Futurum II“.<sup>207</sup> Ein wahrer Satz, der beginnt mit „Es wird einmal gewesen sein, dass  $x \rightarrow y$ “, bleibt immer wahr, sofern es einmal einen Augenblick gegeben hat, in dem die Aussage „Jetzt ist  $x \rightarrow y$ “ wahr gewesen ist. Hinter dieser These steht die Beobachtung, dass alle „ist-Aussagen“ der Alltagssprache temporal formatiert sind – und zwar als Präsenz- und Präsensausagen. Sätze im Futur II sind wahr, wenn von einem entsprechenden Satz im Präsens nachgewiesen werden kann, dass er „wirklich wahr“ ist. Futur II ist somit eine (sprachliche) Form der „Verewigung“ des Erfassens von Wirklichem und Wahrem. Indem alles Präsens zugleich ein solches ist, das (für immer und ewig) gewesen sein wird, gehört es immer schon der Dimension des Zeitlosen an. Ein gegenwärtiges Ereignis, von dem wir dagegen sagen müssten, es werde einmal nicht gewesen sein, würde schon jetzt als gegenwärtiges „entwirklicht“. Diese Implikation gilt auch in umgekehrter Richtung. Nur was später gewesen sein wird, ist jetzt. Die Aussage, etwas werde künftig nicht gewesen sein, ist identisch mit der Behauptung, dass es auch jetzt nicht in Wahrheit ist. Eine solche Behauptung streicht quasi die Gegenwart auf dem Weg der Grammatik zugleich ontologisch durch. Insofern verweist die Grammatik von Futur II auf eine temporale Bedingung von Existenz und Bedeutung. Futur II gehört zur Konstitution des Präsens. Wer das Futur II beseitigt, beseitigt auch das Präsens. Die „futurische“ Negation des Präsens läuft auf eine „Annihilation“ der Gegenwart hinaus. Wir müssten sagen, dass das, was jetzt ist, einmal nicht gewesen sein wird, anstatt zu sagen: Es wird einmal gewesen sein! Jeder wahre Satz muss also, um überhaupt wahr zu sein, „auf ewig“ wahr sein.

207 Das Folgende ist inspiriert von R. SPAEMANN, *Das unsterbliche Gerücht. Die Frage nach Gott und die Täuschung der Moderne*, Stuttgart 2007, 35–36, 49–52; DERS., *Der letzte Gottesbeweis*, München 2007, 9–32.

(14) Die theologische Bedeutung dieses Sachverhaltes wird vor allem dann deutlich, wenn es um Aussagen geht, die nicht in der Feststellung von Fakten aufgehen, sondern darüber hinaus existenziell Bedeutsames oder normativ Unaufgebbares artikulieren: Man kann den gescheiterten Versuch, einen Ertrinkenden zu retten, bei dem auch der Helfer sein Leben verlor, als ein Ereignis beschreiben, das kein gutes Ende nahm und insofern vergeblich war. Und dennoch kann man das Andenken des Helfers in Ehren halten und sein Handeln als eine „gute Tat“ loben. Dass er sein Bestes gab, wird nicht dadurch schlecht, dass ihm der Erfolg versagt blieb. Im Gegenteil: Die versuchte Rettung war und bleibt etwas „in sich Gutes“. Von der versuchten Rettung wird immer gesagt werden können, dass es gut war, dass sie unternommen wurde. Hier wird das Faktische hinsichtlich seiner Bedeutsamkeit im Futurum II „verewigt“. Und ebenso wird man von dem Helfer sagen, dass er es war, der etwas Gutes getan hat. Indem alles jetzt wirklich und wahrhaft Gute zugleich etwas ist, das nicht aufhören wird, gut gewesen zu sein, gehört es der Dimension des Unvergänglichen an. Wenn nun diese Unvergänglichkeit eine Konstitutionsbedingung für in Wirklichkeit Wahres und Gutes überhaupt ist, von welcher Art ist dann das „ewige Gewesensein“, d. h. das Wahrsein des Gewesenen und die Ewigkeit seiner Wahrheit? Begeht man bereits einen Kurzschluss von der Grammatik auf die Ontologie des „Wahrseins“, wenn das sprachlich festgestellte „ewige Gewesensein“ als ein „ewiges Wahrsein“ des Gewesenen behauptet wird? Bestreitet man aber ein solches Aufgehobensein im Unvergänglichen, dann wäre alles vergangene „in sich“ Gute derart, als wäre es nicht gewesen. Offenkundig muss man den Begriff des „in sich“ Guten aufgeben, wenn man nicht bereit ist, im Futurum II ein Gewesensein auszusagen, das von einem „Darumwissen“ endlicher Personen unabhängig ist.

(15) Wenn sich also ergibt, dass die Vernunft nicht allein um der Grammatik der Sprache willen, sondern um der Grammatik des moralischen Handelns willen am Gedanken der Unvergänglichkeit festhalten muss, wie steht es dann um den Ausgang des Widerstreits von Leben und Tod, der im Leben zugunsten des Todes endet? Darf man auf eine Wirklichkeit hoffen, die sich im Tod gegen den Tod durchsetzt und den von der Vernunft gebotenen Widerstand gegen den schicksalhaften und machbaren Tod vollendet?

(16) Im Modus der Hoffnung auf einen guten Ausgang den Widerstreit von Leben und Tod zu thematisieren, bedeutet selbst in einen Widerstreit zu geraten. Denn die hier gestellten Fragen sind unbeantwortbar – zumindest zu den Lebzeiten eines jeden Fragestellers. Wer ernsthaft mit einer vertretbaren Antwort rechnet, muss sich vorhalten lassen, purem Wunschenken nachzuhängen. Derselbe Vorwurf richtet sich auch auf ein eschatologisches Zeitverhältnis, das im Modus der Hoffnung darauf setzt, dass die vergängliche Welt dem Menschen mehr als nur ihr Vergehen vor Augen stellt. Mit dem utopischen Denken ist ihm gemeinsam, dass es sich um einen Raum und Zeit offensichtlich überschreitenden Vollzug handelt, dessen Berechtigung dennoch unterstellt wird, um in Raum und Zeit mehr zu ermöglichen, als es die gegebenen Umstände nahelegen.<sup>208</sup> Gemessen an den jeweiligen Umständen geht es beim Vollzug des Hoffens um Umstände des Daseins, die zwar noch

208 Das Kriterium für die vernünftige Zumutbarkeit sozialer Utopien, Visionen und Ideale ist daher zu eng gefasst, wenn es am Tod festgemacht wird und sein Prüfstein die prämortale Realisierbarkeit bildet. So wie wir von der Vernunft genötigt werden, über den Tag hinaus zu planen, so leitet sie uns auch an, über den eigenen letzten Lebenstag hinaus zu denken, d. h. über den eigenen Tod hinaus.

ausstehen, deren Antizipation aber dem Gegenwärtigen seine Zukunftsfähigkeit vor Augen stellt.

(17) Zukunfts- und Hoffnungsaussagen wollen nicht nur von dem reden, was noch aussteht. Sie wollen dem Kontrafaktischen einen „aktiven“ Ausdruck geben. Hier geht es nicht um das (Vor)Gegebene, sondern um das, was dem Menschen angesichts dieser Gegebenheiten aufgegeben ist. Als das Noch-nicht-Wirkliche mag es sich der theoretischen Vernunft entziehen. Aber es berührt den Kern der praktischen Vernunft: „Das, was sein soll, ist nie gegeben, sondern aufgegeben.“<sup>209</sup> Darum ist für sie das Moment der Hoffnung kein Fremdkörper. Die praktische Vernunft kann sich selbst nicht anders realisieren, als dass sie zugleich als Faktum erhofft, was sie als Projekt antreibt. Wenn der Mensch unbedingt tun soll, was offenkundig sein Vermögen übersteigt, dann muss er hoffen dürfen, dass es dennoch gelingt.

(18) Die Endlichkeit und die Vergänglichkeit der Vernunftsubjekte „aufgehoben“ (im dreifachen Sinne des Tilgens, Veränderens und Bewahrens) zu sehen, ist eine für die praktische Vernunft unumgängliche Zumutung, wenn die Endlichkeit und Sterblichkeit der Vernünftigen mit dem ins Unbedingte und Unbefristete weisenden Anspruch der Moralität vereinbar sein soll. Dies zu erwägen bleibt allein der Vernunft noch übrig. Eine solche Erwägung kann die Form einer Hoffnung annehmen, deren Rechtfertigung zwar in der Form eines Vernunftpostulates erbracht werden kann.<sup>210</sup> Allerdings ist die Vernunft offen-

209 M. FRANK, *Conditio moderna*, Leipzig 1993, 99.

210 Postulate stellen nach I. Kant für ein endliches Vernunftwesen praktisch-notwendige, unbedingte, d. h. kategorische Forderungen aus dem Sittengesetz dar, das sich in der Form eines Sollensanspruchs auf den freien Willen des Vernunftsubjekts bezieht. Sie basieren somit auf dem Grundsatz

kundig nicht in der Lage darzulegen, dass diese Bedingung zur Erfüllung des von ihr Erhofften tatsächlich erfüllt ist. Dies anzunehmen ist wiederum nur im Modus einer Hoffnung möglich, die mit der theoretischen und praktischen Vernunft kompatibel ist, ohne auf diese reduziert werden zu können.

(19) Vollzug und Inhalt des Hoffens sind zwar ein plausibles Postulat der Vernunft, aber dieses Postulat richtet sich auf ein Ziel, das nicht allein als Ergebnis eigener Leistungen eines Vernunftsubjekts in Betracht kommt. Dies macht in der Tat das prekäre Moment der Hoffnung aus. „Das unverwechselbare Merkmal, durch das sich das Hoffen gegenüber anderen Erwartungshaltungen auszeichnet, besteht darin, dass ein Gelingen für möglich gehalten wird, obwohl seine Möglichkeit durch kei-

der Moralität, das selbst kein Postulat, sondern ein normatives Faktum der Vernunft ist. Ein Postulat hat die Form eines Satzes der theoretischen Vernunft, ist seinem Inhalt nach aber nicht als ein solcher erweislich, sofern dieser „einem a priori unbedingten geltenden praktischen Gesetze unzertrennlich anhängt“ (KpV 220). Er ist der Form nach objektiv notwendig und enthält der Sache nach die (Voraus)Setzung einer Wirklichkeit, die als Bedingung der Möglichkeit zur Verwirklichung eines „höchsten Gutes“ und zur Befolgung des „Sittengesetzes“ überhaupt (KpV 244) anzusehen ist. Die Basis dieser Überlegung ist bei I. Kant die Evidenz des Sittengesetzes (KpV 81f.). Da die Erfüllung des kategorischen Imperativs der ethischen Vernunft ein unstrittiger Inhalt sowohl des Sollens als auch eines vernünftigen Wollens ist und mit dem normativen Faktum der ethischen Vernunft unzertrennbar zusammenhängt, so müsste die Unmöglichkeit der Erfüllbarkeit des kategorischen Imperativs nach Kant auch die Falschheit der Annahme eines normativen Faktums der Vernunft beweisen. Aber gerade dieses Faktum ist dem Vernunftsubjekt a priori gewiss. Mit dieser Gewissheit inkompatibel ist die Unterstellung, dass die Erfüllung des von diesem Faktum ausgehenden Anspruchs unmöglich sei. Vielmehr ist es für die Vernunft unumgänglich, dasjenige vorauszusetzen, was zur objektiven Möglichkeit seiner Erfüllung notwendig ist. Vgl. hierzu die umfassende Interpretation von R. LANGTHALER, *Geschichte, Ethik und Religion im Anschluss an Kant*. Bd. 2, Berlin 2014, 13–293.

ne gesicherte Erkenntnis oder kalkulatorische Wahrscheinlichkeit gedeckt ist.<sup>211</sup> Man setzt auf ein Geschehen, dessen Eintreten nicht nur im eigenen Vermögen liegt. Dieser Ausgriff im Modus der Hoffnung ist gleichwohl nicht ungerechtfertigt. Denn der Vollzug der Hoffnung wird wirksam in der Hervorbringung einer Praxis, die von der praktischen Vernunft geboten ist, ohne dass sie diese „sola razione“ hervorbringen kann. Was die Vernunft generiert, ist nur die Einsicht, dass wir so handeln dürfen und sollen, als ob dem Gegenstand des Vernunftpostulates objektive Realität zukäme, weil wir auf diese Weise jene Widerstände in uns überwinden können, die uns hindern, kontrafaktisch den von der Vernunft gebotenen Einsatz für eine moralische Weltordnung aufzubringen. Selbst verfügen kann sie nicht über jenes „vernunftgemäße Andere“ der (theoretischen und praktischen) Vernunft, von dem sie ebenso verschieden ist, wie sie zu ihm eine vernunftgemäße Beziehung braucht.

(20) Auf eine Entmachtung des Todes setzt auch der religiöse Grundakt des Glaubens im Modus der Hoffnung.<sup>212</sup> Mit der Hoffnung, dass der Mensch auch im Tod Adressat der unbedingten Zuwendung Gottes bleibt und dabei der Tod seine Macht über das Leben verliert, wird es dem Glaubenden möglich, tatsächlich so zu leben, als könne er seine unter Endlichkeitsbedingungen stehende moralische Praxis in Übereinstimmung bringen mit dem unbedingten Anspruch der praktischen Vernunft, der sich jedem Befristungsversuch widersetzt. Unter dieser Rücksicht realisiert er „ein Vertrauen zu der Erreichung einer Absicht, deren Beförderung Pflicht, die Möglichkeit der Ausführung derselben

211 T. WESCHE, Moral und Glück. Hoffnung bei Kant und Adorno, in: DZPh 60 (2012) 57.

212 Vgl. hierzu ausführlich R. LUTZ, Der hoffende Mensch. Anthropologie und Ethik menschlicher Sinnsuche, Tübingen 2012.

aber für uns nicht einzusehen ist<sup>213</sup>. Die Sache des christlichen Glaubens – „sich festmachen in dem, was man erhofft“ (Hebr 11,1) – steht somit in Entsprechung zu einem Vernunftpostulat, dessen Erfüllung die Vernunft nicht aus eigener Kraft sichern kann, wohl aber voraussetzen muss, wenn sie an ihrer eigenen Sache festhalten will,<sup>214</sup> d. h. kontrafaktisch die Imperative der theoretischen und praktischen Vernunft realisieren will.

(21) Kontrafaktisch den Imperativen der theoretischen und praktischen Vernunft nachzukommen, ist nur dann zumutbar, wenn die naturgesetzlich bestimmte Wirklichkeit der natürlichen Limitationen menschlichen Daseins mit dem am kategori-

213 I. KANT, Kritik der Urteilskraft, A 456.

214 Hierbei handelt es sich – im Sinne Kants – durchaus um „Glaubenssachen“, d. h. um „Gegenstände, die in Beziehung auf den pflichtmäßigen Gebrauch der reinen praktischen Vernunft (sei es als Folgen oder als Gründe) a priori gedacht werden müssen, aber für den theoretischen Vernunftgebrauch überschwenglich sind“ (KdU B 457). Auch für I. Kant kann nur ein göttliches Wesen als Ursache für die Aufhebung der Divergenz von Moralität und Mortalität in Frage kommen. Darauf läuft sein „moralischer Beweis des Daseins Gottes“ hinaus (KdU § 87). Allerdings schränkt er in der Erläuterung dieses Schlusses die Beweiskraft dieses Argumentes ein: „Dieses moralische Argument soll keinen objektiv-gültigen Beweis vom Dasein Gottes an die Hand geben, nicht dem Zweifelgläubigen beweisen, daß ein Gott sei, sondern daß, wenn er moralisch konsequent denken will, er die Annehmung dieses Satzes unter die Maximen seiner praktischen Vernunft aufnehmen müsse“ (KdU B 425 f.). Würde der rationale Zugang zur Annahme der Existenz Gottes, der sich aus der Anerkennung der unbedingten Verbindlichkeit des kategorischen Imperativs ergibt, zugleich zu einer propositionalen Einstellung der theoretischen Vernunft führen, hätte die zurückliegende Argumentation denselben epistemischen Status wie jene Gottesbeweise, die Kant in der „Kritik der theoretischen Vernunft“ verworfen hat. Was mit dem Begriff „Gott“ gemeint ist, wurde jedoch „bloß für den praktischen Gebrauch unserer Vernunft hinreichend dargetan, ohne in Ansehung des Daseins desselben etwas theoretisch zu bestimmen“ (KdU B 434). Zum Ganzen siehe auch M. THEUNISSEN, Die Hoffnung auf Gott und der Gott der Hoffnung, in: IZPh 8 (1999) 258–273.

schen Imperativ orientierten Handeln letztlich zusammenstimmt bzw. mit ihr vermittelbar ist. Diese Vermittlung kann kaum anders artikuliert werden als im Modus einer Hoffnung auf eine „eschatologische“ Aufhebung des skizzierten Widerstreits. In der christlichen Hoffnung auf ein „Vollendungshandeln“ Gottes spiegelt sich die von der Vernunft entworfene formale Idee, dass von einem gemeinsamen „Fluchtpunkt“ der auf den ersten Blick auseinanderstrebenden Gesetzmäßigkeiten menschlichen Handelns her jene Gelingensbedingungen benannt werden können, unter denen der Imperativ der praktischen Vernunft auch unter widrigen Umständen befolgt werden kann.

Vor diesem Hintergrund wird klar, dass es bei dem Unternehmen, im Vollzug und Gehalt christlichen Glaubens und Hoffens ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft zu entdecken, um nicht mehr und um nicht weniger geht als um die Ermöglichung einer Praxis, die von der praktischen Vernunft geboten ist, die sie aber „sola ratione“ nicht selbst generieren kann. Für das Projekt einer theologischen Epistemologie folgt daraus nicht, dass für die Inhalte christlicher Hoffnung ein Wirklichkeitsstatus behauptet wird, den die theoretische Vernunft überprüfen und als Ausgangspunkt einer „philosophischen Theologie“ vorschlagen könnte. Der Kerngedanke der zurückliegenden Sondierungen tangiert auch nicht die Begründungsfragen moralischer Praxis, d. h., er berührt nicht das autonome Erkenntnisvermögen der Vernunft hinsichtlich eines unbedingten Sollens, sondern betrifft nach I. Kant die Reichweite und das menschliche Erfüllungsvermögen des „moralischen Gesetzes“ und seines „Endzwecks“.<sup>215</sup> Er bewegt sich zwar auf dem

215 „Der Endzweck, den das moralische Gesetz zu befördern auferlegt, ist nicht der Grund der Pflicht; denn dieser liegt im moralischen Gesetze,

Feld der Ethik und will eine moralische „Letztverantwortung“ von einem vernunftgemäßen Anderen der Vernunft her praktizieren, ohne aber einer autonomen Letztbegründung der Moral zu widersprechen. Denn mit der Annahme eines transrationalen Fluchtpunktes moralischer Praxis ist nicht die Zuflucht zu einer weiteren Begründungsinstanz verbunden. Es geht hier nicht um Fragen der Begründung, sondern der Operationalisierung ethischer Rationalität. Nochmals: Es handelt sich hier nicht um einen Beitrag zur „Letztbegründung“ des moralisch Gesollten, sondern um eine Reflexion auf die Gelingens- und Vollendungsbedingungen moralischer Praxis angesichts ihrer Hemmnisse und Selbstblockaden. Überwindbar sind solche Verlegenheiten der Vernunft nur, wenn man ein vernunftgemäßes Anderes annimmt, auf das hin man das Vernunftvermögen übersteigt, um von ihm her wieder in seinen Kompetenzbereich zurückzukehren.<sup>216</sup> Die Bezugnahme auf dieses „Außerhalb“ nimmt der Vernunft nichts von ihrer eigenen Kompetenz, sondern ermöglicht erst, dass sie kontrafak-

welches, als formales praktisches Prinzip, kategorisch leitet, unangesehen der Objekte des Begehungsvermögens (der Materie, des Wollens), mithin irgend eines Zwecks. Diese formale Beschaffenheit meiner Handlungen (Unterordnung derselben unter das Prinzip der Allgemeingültigkeit), worin allein ihr innerer moralischer Wert besteht, ist gänzlich in unserer Gewalt“ (KdU B 461). Nicht völlig in der Hand hat das moralische Subjekt die Kontrolle über jene Umstände, welche über die Möglichkeit oder Unausführbarkeit jener Zwecke entscheiden, „die mir jenem Gesetz gemäß zu befördern obliegen“ (ebd.).

- 216 Diese Denkfigur ist zweifellos angreifbar und muss sich den Vorwurf der „Münchhauseniade“ gefallen lassen, da hier von der Vernunft offenkundig versucht wird, sich am eigenen Schopf aus dem Sumpf ihrer Selbstblockade zu ziehen (vgl. H. ALBERT, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 1968, 11–15). Allerdings übersieht dieser Vorwurf, dass gerade die Bezugnahme auf ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft einen zirkulären Versuch der Selbstrettung aufbricht. Vgl. hierzu auch M. WILASCHKE, *Rationale Postulate*, in: H. F. Klemme (Hg.), *Kant und Zukunft der europäischen Aufklärung*, Berlin 2009, 251–268.

tisch zur Wirkung gebracht wird. Der Verweis auf das Andere der Vernunft dient ihrer Funktionalität und Operationalisierbarkeit. Er führt nicht dazu, dass sich die Vernunft etwas vor- macht oder sich in illusionärem Wunschdenken verliert, sondern hier wird ihr dargelegt und vorgestellt, wie sie bei ihrer Sache bleiben kann.<sup>217</sup>

#### 4. Auf Bewährung:

##### Postulat der Vernunft – Praxis des Glaubens

Auf den ersten Blick gibt es keine größere Distanz zur Partitur des Evangeliums, als sich in Diskurse über die Vertretbarkeit des christlichen Glaubens zu begeben. Zwar mag es dabei auf durchaus evangeliumsgemäße Weise darum gehen, demjeni-

217 Dieser Sachverhalt entkräftet auch die Thesen von E. TUGENDHAT, Anthropologie statt Metaphysik, München 2010: „Wenn man wünscht, daß p und es keine unabhängigen Evidenzen für p gibt, dann wäre der Wunsch der einzige Grund für die Meinung daß p, und das ist ein eindeutiger Gegengrund – nicht für p, aber für die Meinung (den Glauben) daß p. ... Deswegen hat derjenige, der sich diese Evidenzlage klarmacht, das Bewußtsein, sich unmittelbar selbst zu „belügen“, wenn er versucht, gleichwohl an die Existenz Gottes zu glauben“ (112). „Aus der Perspektive der intellektuellen Redlichkeit muß man sich hingegen sagen: wenn weder p noch nicht-p theoretisch begründet sind, aber die eine Möglichkeit meinem Wunsch (oder Bedürfnis) entspricht, würde der Grund, daß ich für diese optiere, ausschließlich mein Wunsch sein: ich würde mein Weltbild von meinen Wunschvorstellungen bestimmen lassen, und deswegen *muß* ich für die andere Meinung optieren“ (113). – Wenn es keine theoretische Evidenz gibt, den Widerstreit von theoretischer und praktischer Vernunft zu überwinden, man diese Möglichkeit aber um der Rationalität und Moralität der Vernunft unterstellen muss, käme es einer Abdankung des Vernunftsubjekts gleich, von der Unmöglichkeit dieser Unterstellung auszugehen. – Zur kritischen Diskussion der Position Tugendhats siehe auch Ch. THIES, Redlichkeit versus Religiosität, in: G. Hartung/M. Schlette, Religiosität und intellektuelle Redlichkeit, Tübingen 2012, 203–228; H. SCHULZ, Kann ein religiöser Mensch intellektuell redlich sein?, in: ebd., 229–247; E. JACOBI (Hg.), Mystik, Religion und intellektuelle Redlichkeit, Freiburg/München 2012.

gen „Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15). Aber welche Praxis dieser Hoffnung entspricht, ist damit keineswegs zureichend belegt. Zudem gerät eine theologische Epistemologie dabei leicht in die Gefahr, mehr an der Rechtfertigung des Reflexionsformates des Glaubens interessiert zu sein, als nach Formen zu suchen, in denen sich praktisch bewährt, was als wahr behauptet wird.

Ein Nachdenken über den Glauben als das vernunftgemäße Andere der Vernunft kann daher nicht abgeschlossen werden, ohne diese Reflexion auf jene Praxis auszuweiten, in der geschieht, was die Vernunft postuliert und was der Glaube bekennt. Vermutlich muss man um des Evangeliums willen sogar noch über das hinausgehen, was nur die Vernunft postuliert. Worin diese Ausweitung bestehen kann, ist im Folgenden zu demonstrieren anhand der Frage, was Vernunftsubjekte aufbieten können bei Geschehnissen, in denen Menschen einander etwas antun, das nicht wieder gut zu machen ist. Müssen sie mitansehen, wie die Zeit darüber einfach hinweggeht? Belassen sie es gegenüber den Opfern mit einem Ausdruck mitleidigen Bedauerns, wenn Verbrechen erst aufgedeckt werden, nachdem sich ihre Urheber längst der Strafverfolgung entzogen haben? Wenn es dabei bleibt, wird dann nicht ein zweites Mal die Würde des Opfers verletzt?

Was religiöse ebenso wie säkulare Akteure bei dieser Konstellation des Widerstreits von Moral und Zeit einbringen können, ist zunächst eine von der Vernunft eingeklagte anamnetische Solidarität,<sup>218</sup> die den Leidenden ein ehrendes Andenken wahrt und an das ungesühnte Leiden der Opfer von Terror, Ausbeutung und Unterdrückung erinnert. Geschuldet ist den Leidenden das Erinnern ihres Leidens und ebenso der Widerstand dagegen, dass die Leidensgeschichte der Menschen, anstatt ein Ende zu finden,

218 Zu Begriff und Projekt vgl. ausführlich H. PEUKERT, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie, 300–355.

immer neue Fortsetzungen erhält. Die Praxis dieser Hoffnung ist die Solidarität mit den Leidenden, Rechtlosen und Armen in ihrer Auflehnung gegen Leid, Unrecht und Armut. Anamnetisch ist diese Praxis, wenn sie das Schicksal der an Leib und Seele Geschundenen dem Vergessen entreißt. Aber man darf sich dieser Opfer nicht derart erinnern, als ob sie nur Opfer (gewesen) seien. In diesem Fall droht ihre Identität darauf reduziert zu werden, unter die Räder der Geschichte gekommen zu sein. Würde man von den Opfern lediglich in Erinnerung behalten, dass sie zu den Gedemütigten, Betrogenen und Entrechteten gehören, würden die Täter ein weiteres Mal triumphieren. Von den Opfern würde in Erinnerung bleiben, was die Täter aus ihnen gemacht haben. Was die Opfer von Vergewaltigung und Vertreibung, von Ausbeutung und Erpressung, von Missbrauch und Unterdrückung einfordern und verdienen, ist zwar die Wahrnehmung ihrer Leiden und die öffentliche Anerkennung, wie sehr ihnen Unrecht angetan wurde. Aber wollen sie, dass man sie für immer auf diese Opferrolle festlegt und darauf reduziert? Gibt es für die Opfer keine andere Zukunft als das Eingedenken ihres Leidens? Gibt es keine andere Solidarität mit den Opfern und keine andere Gerechtigkeit für die Opfer?

Wer sich der Solidarität mit den Opfern der Geschichte verpflichtet sieht, ist ihnen mehr und anderes schuldig als das Wachhalten ihrer Leidensgeschichte. Zu erinnern ist, wer sie waren, ehe sie zu Opfern wurden, und was aus ihrem Leben hätte werden können, wäre es ihnen nicht genommen worden. Es geht um ihre Hoffnungen, Sehnsüchte und Träume eines gelungenen Lebens. Es geht um den Protest, dass all dies nur Fragment geblieben ist.<sup>219</sup> Aber dieser Protest darf weder mün-

219 Dass die Vernunft mit ihren eigenen Mitteln die Zweifel am Sinn dieses Protestes und an der Zumutbarkeit der Hoffnung auf eine ausgleichende Gerechtigkeit einerseits nicht ausräumen kann und darum diese Hoffnung aufgeben muss, womit sie sich andererseits nicht abfinden will,

den in eine Vertröstung, die auf eine weltjenseitige Kompensation diesseitiger Leiden schießt. Noch darf er der Frage ausweichen, wie es um die Möglichkeit steht, dass es nicht für alle Zeit bei einem ohnmächtigen Protest bleibt. Und schon gar nicht darf er seine Zuflucht bei dem Gedanken suchen, am Ende der Zeiten werde nachträglich der Sinn menschlichen Leidens offenbar. Es wäre blanker Zynismus, wenn für das himmel-schreiende Unrecht, das Menschen ertragen mussten, im Nachhinein eine Rechtfertigung geliefert würde. Es kann nicht um eine verspätete Sinnstiftung des Widersinnigen gehen; dies wäre eine widersinnige Sinnstiftung.<sup>220</sup> Aber auch der kategorische Ausschluss einer finalen Wendung zum Guten ist problematisch. Denn was den Leidenden auch geschuldet ist, ist der Einspruch gegen die Beschwörung der Trostlosigkeit. In diese Beschwörung einzustimmen, hieße ihr Unglück zu verdoppeln.

beschreibt J. HABERMAS, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001, 24–25. Für ein säkulares Bewusstsein, das in den Untaten des Menschen weder Verstoß gegen eine gottgewollte Ordnung noch die Auswirkung einer diabolischen Macht erkennen will, kann es keine gottgewirkte Vergebung und keine postmortale Restitution des Zerstörten geben. Dennoch ist es bewegt von dem „unsentimentale(n) Wunsch, das anderen zugefügte Unrecht ungeschehen zu machen. Erst recht beunruhigt uns die Irreversibilität vergangenen Leidens – jenes Unrecht an den unschuldig Misshandelten, Entwürdigten und Ermordeten, das über jedes Maß menschenmöglicher Wiedergutmachung hinausgeht. Die verlorene Hoffnung auf Resurrektion hinterlässt eine spürbare Leere“ (24f.). Übrig bleibt ein ohnmächtiger Impuls, am Unabänderlichen doch noch etwas zu ändern: „Die Söhne und Töchter der Moderne scheinen in solchen Augenblicken zu glauben, einander mehr schuldig zu sein und selbst mehr nötig zu haben, als ihnen von der religiösen Tradition in Übersetzung zugänglich ist – so, als seien deren semantischen Potentiale noch nicht ausgeschöpft“ (25).

220 Jemanden auf die Folter zu spannen und im Unklaren zu lassen, welche Absichten mit dieser Folterung verbunden sind, stellt eine zweifache Quälerei dar. Sie verliert nicht den Charakter des Skandals, wenn irgendwann herauskommt, es habe sich um ein psychologisches Experiment oder einen Justizirrtum gehandelt.

Wenn Christen bestreiten, dass mit dem Tod alles aus ist, müssen sie zeitlebens entsprechende Zeichen eines anderen, besseren und gerechten Endes setzen.<sup>221</sup> In der Welt von heute müssen diese Hoffnungszeichen befremden. Sie sind nur durch einen Überziehungskredit der Vernunft finanzierbar. Ob er jemals zurückgezahlt werden kann, erscheint zweifelhaft. Was Gegenstand christlicher Hoffnung ist, wird darum sogleich mit kritischen Vorbehalten und Anführungszeichen versehen: „Erlösung“, „Vollendung“, „ewiges Leben“. Mit diesen Begriffen will der Glaube erkunden, ob für die anamnetische Vernunft in einem eschatologischen Zeithorizont eine Ermöglichungsbedingung des widerständigen Umgangs mit dem Widersinnigen erkennbar wird. Diese Bedingung hat nicht bloß praktische Relevanz, sondern auch eine epistemische Bedeutung. Gefragt wird nach der Ermöglichung einer Lebenspraxis, die als wahr und wirklich unterstellt, was hier und jetzt „fehlt und passt“.<sup>222</sup> Betrachtet wird das Vergangene im Licht einer anderen Zukunft, als sie die Umstände der Gegenwart erwarten lassen. In diesem Licht sehen Christen nicht bloß die zu Lebzeiten um ihre Zukunft Betrogenen, sondern auch den Widerstreit von Leben und Tod. Zeitlebens geht dieser zwar zugunsten des Todes aus. Christen glauben aber, dass diesem Verhältnis von Leben und Tod noch ein anderes Verhältnis gegenübersteht. Sie bekennen Gott als „Schöpfer“ der Welt, der durch sein Wort den Unterschied zwischen Sein und Nichts zugunsten des Lebens entschieden hat. Darum steht nicht nur der Mensch, sondern auch Gott in einem Verhältnis der Opposition zum Widerstreit von Leben und Tod. Christen hoffen,

221 Vgl. etwa die Inspirationen von H. KEUL, *Auferstehung als Lebenskunst. Was das Christentum auszeichnet*, Freiburg/Basel/Wien 2014.

222 Vgl. hierzu auch H.-J. HÖHN, *Messianische Zeit und messianische Vernunft*, in: K. Appel u. a. (Hg.), *Dem Leiden ein Gedächtnis geben*, Göttingen 2012, 303–319.

dass in ihrem Tod die Opposition Gottes zum Tod für einen anderen Ausgang dieses Widerstreits sorgt.

Wenn in diesem Kontext der Gottesgedanke als ein Postulat der praktischen Vernunft behauptet wird, geschieht dies um jener solidarischen Praxis willen, zu der Menschen um einer humanen Welt willen aufgerufen sind. Wer für einen sinnlos Leidenden nur den Kommentar übrig hat, es sei besser für ihn, nicht geboren zu sein, bleibt ihm die Auflehnung gegen die Sinnlosigkeit des Leidens schuldig.

Genuin christlich ist diese anamnetische Praxis aber nur dann, wenn sie nicht allein der Frage nachgeht, was den Opfern geschuldet ist. Wenn die christliche Nächstenliebe die Feindesliebe umfasst (Mt 5,44: „Liebt eure Feinde und betet für die, die euch verfolgen.“ – Lk 6, 35: „Ihr aber sollt eure Feinde lieben und sollt Gutes tun ..., auch wo ihr nichts dafür erhoffen könnt“), muss auch gefragt werden, was die Täter von Christen zu erwarten haben. Das Geringste ist: Christen dürfen sich ihrer nicht derart erinnern, als ob sie nur Täter (gewesen) seien.<sup>223</sup> In diesem Fall droht ihre Identität darauf reduziert zu werden, was sie durch ihre Untaten aus sich gemacht haben. Was den Tätern

223 Vom biblischen Befund her geht es bei der Feindesliebe um die Durchbrechung von Denk- und Verhaltensmustern, die am Modell der Reziprozität orientiert sind (vgl. G. THEISSEN, Studien zur Soziologie des Urchristentums, Tübingen <sup>3</sup>1989, 160–197). Zur Feindesliebe gehörten nicht nur der Verzicht auf Vergeltung und der Mut zum ersten Schritt auf dem Wege der „Entfeindung“, sondern auch die (vorausgehende) Weigerung, eine Entsprechung von Untat und Täter anzunehmen, und die Zumutung, im eigenen Denken und Tun an dem Maß zu nehmen, was alle Menschen verbindet und worin sie einander als Geschöpfe Gottes gleich sind: „... denn er lässt die Sonne aufgehen über Bösen und Guten, und er lässt regnen über Gerechte und Ungerechte“ (Mt 5,45), „auch er ist gütig gegen die Undankbaren und Bösen“ (Lk 6,35). – Siehe hierzu auch E. SCHOCKENHOFF, Die Bergpredigt. Aufruf zum Christsein, Freiburg/Basel/Wien 2014, 224–237; H.-J. HÖHN, Das ungeliebte Gebot – oder: Von der FriedensFeindesLiebe, in: Hirschberg 67 (2014) 599–602.

angesichts ihrer Opfer gebührt, ist zwar die Wahrnehmung des von ihnen angerichteten Unrechts und Unheils. Aber ist es gerechtfertigt, dass man sie für immer auf die Täterrolle festlegt und darauf reduziert? Gibt es für sie keine andere Zukunft als das Gedenken ihrer Untaten?

Wer sich dem Gebot der Feindesliebe verpflichtet sieht, ist den Tätern mehr und anderes schuldig als das Wachhalten ihrer Verfehlungen. Zu erinnern ist, wer sie waren, ehe sie zu Tätern wurden, und was aus ihrem Leben hätte werden können, hätten sie sich anders verhalten. Verlangt nicht die Feindesliebe, dass nicht endgültig der Stab über sie gebrochen wird? Und ist solche Feindesliebe ihrerseits nur dann vertretbar und zumutbar, wenn es eine andere Gerechtigkeit gibt – nämlich jene, deren Ziel nicht Vergeltung, sondern Versöhnung ist?<sup>224</sup> Ist Gerechtigkeit denkbar ohne jene Barmherzigkeit, die verlangt, dass Recht gegen Unrecht durchgesetzt wird, aber verhindert, dass es dabei gnadenlos zugeht?

224 Vgl. hierzu die eschatologisch angelegten Sondierungen von J. B. BRANTSCHEN, *Gott ist anders. Theologische Versuche und Besinnungen*, LUZERN 2005.



## **Kontraste: Theologie und intellektuelle Redlichkeit**

Wer den christlichen Glauben bezeugen will, bleibt hinter seinem Anliegen und Anspruch zurück, wenn mit diesem Zeugnis lediglich eine aufdringliche Konfrontation mit einer religiösen Tradition, eine Demonstration der eigenen Frömmigkeit oder eine neutrale religionskundliche Information verbunden ist. Der Vollzug des Zeugnisgebens stellt einen auf Kommunikation angelegten Grundakt des Glaubens dar.<sup>225</sup> Bezeugt wird eine Wahrheit, für die der Zeugnisgeber existenziell einsteht. Dieses Einstehen zielt aber auf das Verstehen des Zeugnisempfängers. Auf dem Weg zu diesem Ziel müssen Missverständnisse vermieden und Einwände ausgeräumt werden. Wer für das Evangelium einsteht, muss daher nicht nur über eine testimoniale Kompetenz verfügen, sondern auch argumentative Kompetenz erworben haben. Er darf nicht nur beredt den

225 Vgl. hierzu ausführlich E. ARENS, *Bezeugen und Bekennen. Elementare Handlungen des Glaubens*, Düsseldorf 1989.

Glauben bekennen, sondern muss ihn auch intellektuell redlich vertreten.<sup>226</sup>

Wie eine der intellektuellen Redlichkeit verpflichtete Verantwortung des Glaubens erfolgen kann, ist ein Kernthema der Fundamentaltheologie. Die Theologie wird diesem Thema gerecht, indem sie den Glauben bedenkt. Sie kann diese Aufgabe aber nicht erfüllen, ohne auch das Denken zu bedenken. Als den Glauben und das Denken bedenkende Disziplin muss die Theologie diese Denktätigkeit selbst zum Thema machen. Sie kann daher den Glauben nicht angemessen bedenken, ohne dabei über dieses Denken selbst ins Nachdenken zu kommen. Allerdings ist darüber kein theologisches Selbstgespräch zu führen. Da es bei der Frage, was wahrhaft zu glauben ist (und was „unglaublich“ ist), auch um die Unterscheidung des Glaubens von Unvernunft und Aberglaube geht, spielt die Vernunft eine entscheidende Rolle. Dabei ist sowohl die Alterität und Heterogenität des Glaubens als auch seine Nicht-Unvernünftigkeit mit den Mitteln der Vernunft aufzuzeigen, ohne dass aber damit seine rationale Ableitung oder Bewerkstelligung angezielt wird.

Vor allem kommt es hierbei darauf an, diese Reflexionskompetenz im Umgang mit einem möglichst starken Vernunftkonzept zu erwerben. Von einer schwachen Vernunft kann der Glaube auf Dauer nicht profitieren. Sich gegenüber einem schwachen Kontrahenten profilieren zu wollen, führt nur vorübergehend dazu, die eigene Stärke besonders eindrucksvoll zu demonstrieren. Auf das Gesamtergebnis wirkt es sich jedoch negativ aus. Will man dies vermeiden, wird man sich nach einem Ansatz umschauchen müssen, der Maßgebliches für die Suche nach rationalen Maßstäben einer redlichen Glaubensverantwortung zu sagen hat. Die

226 Zum Ganzen siehe auch G. HARTUNG/M. SCHLETTE (Hg.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, Tübingen 2012.

folgenden Überlegungen machen sich auf die Suche nach einem Format theologischer Reflexion, das die damit verbundenen Erwartungen am ehesten erfüllen kann. Dabei wird zunächst im Anschluss an die Theorie diskursiver Rationalität ein Modell vorgestellt (§ 9), das vom Bedenken des Denkens ausgeht und dann die Denkbarkeit des Glaubens thematisiert. Danach geht es um Ansatz und Anliegen einer „Reformed Epistemology“, die in Fragen der denkerischen Verantwortbarkeit des Glaubens die argumentative Bringschuld den Kritikern des Glaubens aufbürdet (§ 10).

Wem der Duktus der bisherigen Erörterungen noch präsent ist, wird nicht überrascht sein, wenn beide Modelle einander kontrastierend präsentiert werden und die Leitthese dieses Abgleiches lautet: Von beiden Ansätzen her kann der Versuch unternommen werden, die Andersheit des Glaubens als der Vernunft nicht widersprechend aufzuzeigen. Intellektuell redlich sind aber nur solche Arrangements einer argumentativen Auseinandersetzung, an deren Anforderungen die Verfechter religiöser Geltungsansprüche ebenso gebunden sind wie deren Verächter, wenn sie wirklich daran interessiert sind, ihre jeweiligen Positionen bestmöglich zu begründen.

## **§ 9 Diskursive Theologie: Vom *Bezeugen* zum *Überzeugen***

Für maßgeblich und Maßstäbe setzend darf angesichts der Ansprüche, die derzeit sowohl für eine Rekonstruktion als auch für eine Kritik von Vernunftstandards zu erheben sind, das Konzept diskursiver Rationalität gelten.<sup>227</sup> Es rekonstruiert

227 Vgl. hierzu die Arbeiten von K.-O. APEL, *Auseinandersetzungen in Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Frankfurt 1998; DERS.,

unhintergehbare Ermöglichungsbedingungen geltungsfähigen menschlichen Handelns und reformuliert die Objektivität und Normativität der Vernunft als Intersubjektivität argumentativ gestützter und konsensuell beglaubigter Handlungsgründe. Die Theorie diskursiver Rationalität kreist um ein Verfahren zur Rechtfertigung von Geltungsansprüchen, wie sie in jeder Redehandlung erhoben werden. Dieses Verfahren ist auch geeignet, religiöse Geltungsansprüche auf ihre Vernunftkompatibilität zu testen. Ein Geltungsanspruch ist äquivalent der Behauptung, dass die Bedingungen für die Gültigkeit, Triftigkeit und Stimmigkeit einer Äußerung erfüllt sind. Die Einlösung von Geltungsansprüchen beginnt daher damit, dass der Sprecher durch den Appell an Erfahrungen und Intuitionen, durch Argumente oder den Hinweis auf voraussehbare Handlungsfolgen ihre Anerkennungswürdigkeit einsichtig macht. Berechtigt ist ein Geltungsanspruch, wenn er sich mit den empirischen, theoretischen, praktischen, analytischen und hermeneutischen Mitteln der Vernunft verteidigen lässt. Genauerhin gilt es, vier Geltungsansprüche einzulösen, die auch umreißen, was konkret mit intellektueller Redlichkeit gemeint ist.<sup>228</sup>

- Der Anspruch auf *Verständlichkeit* einer Äußerung impliziert, dass ihr Vollzug und Gehalt nicht auseinanderfallen bzw. dass sie performativ widerspruchsfrei ist. Dies setzt voraus, dass ein Sprecher die Kompetenz besitzt, die Verwendungsregeln des jeweils gewählten Kommunikationsme-

Paradigmen der Ersten Philosophie. Zu einer reflexiven – transzendentalpragmatischen – Rekonstruktion der Philosophiegeschichte, Berlin 2011; D. BÖHLER, Verbindlichkeit aus dem Diskurs, 235–405; J. HABERMAS, Wahrheit und Rechtfertigung, Frankfurt <sup>2</sup>2004; DERS., Philosophische Texte. Bd. 2, Frankfurt 2009.

228 Vgl. hierzu auch D. BÖHLER, Verbindlichkeit aus dem Diskurs, 287–299.

diums so weit anzuwenden, dass ein Hörer ihm weitgehend fehler- und störungsfrei folgen kann.

- Der Anspruch auf *Wahrhaftigkeit* bzw. *Glaubwürdigkeit* besagt, dass ein Sprecher es mit der Äußerung seiner Intentionen, Bedürfnisse, Interessen und Gefühle ernst meint bzw. dass er sie unverfälscht zum Ausdruck bringen will, wodurch seine Gesprächsbereitschaft glaubwürdig wird, so dass andere Subjekte motiviert werden, sich auf einen Austausch mit ihm einzulassen.
- Der Anspruch auf *Wahrheit* bzw. *Tatsächlichkeit* des Behaupteten besagt, dass die Existenzvoraussetzungen für den Inhalt einer Aussage erfüllt sind und der Aussageinhalt prinzipiell von seinen ontologischen Bedeutungsbedingungen her gerechtfertigt werden kann.
- Der Anspruch auf *Richtigkeit* bzw. Legitimität von (Sprech-) Handlungen impliziert, dass die moralische Angemessenheit einer an andere Subjekte adressierten Äußerung intersubjektiv geprüft werden kann bzw. dass mit der Sprechhandlung die Anerkennung einer Norm (oder eines Wertes) verbunden ist, anhand deren ihre Verantwortbarkeit auf der „Beziehungsebene“ zwischen Sprecher und Hörer überprüfbar ist.

Von der Pflicht zur Rechtfertigung ihrer Geltungsansprüche vor der Instanz der Vernunft können auch die Vertreter religiöser Überzeugungen nicht dispensiert werden. Andernfalls käme die Behauptung, dass über ihre Berechtigung nur glaubensimmanent und nur innerhalb einer Glaubensgemeinschaft entschieden werden könnte, dem ersten Satz einer Immunisierungsstrategie gleich. Ein möglicher Opponent wäre dann außerstande, jene Bedingungen zu kennen, bei deren Erfüllung er eine religiöse Überzeugung als rational vertretbar oder unzumutbar qualifizieren könnte. Vor allem im Hinblick auf Aussagen, welche die Existenz Gottes voraussetzen, scheint jedoch

diese Bedingung unerfüllbar zu sein. Wie soll man hier den Geltungsanspruch der „Tatsächlichkeit“ begründen, wenn Gott ex definitione nicht in der Welt der Tatsachen, empirischen Sachverhalte und raum-zeitlich bestimmbar Ereignissen antreffbar sein kann? Allerdings wäre die Einlösungsforderung dieses Geltungsanspruchs missverstanden, wollte man darunter einen Tatsachenbeweis verstehen. Verlangt ist lediglich der Nachweis, dass die ontologischen Bedeutungsbedingungen eines Satzes („Gott existiert“) als erfüllt nachgewiesen werden können. Dies ist – wie bereits ausführlich gezeigt – durchaus möglich im Rahmen einer Relationalen Ontologie, die zu einem Gottesbegriff führt, der ihn als jene Größe bestimmt, der den Unterschied von Sein und Nichts zugunsten des Seienden konstituiert.<sup>229</sup>

### 1. Auf dem Prüfstand der Vernunft: Glaube im Diskurs

Dem Anspruch auf diskursive Rechtfertigung von Geltungsansprüchen darf sich die Theologie nicht mit dem Hinweis entziehen, der Glaube repräsentiere als das (vernunftgemäße) Andere der Vernunft gerade jene Sachverhalte, die sich dem Zugriff der Vernunft entziehen. Dagegen ist wiederum zu sagen, dass solche „Alterität“ unterschieden werden muss von einer Opposition zur Vernunft. Was anders ist als das, was die Vernunft repräsentiert, darf nicht wider alle Vernunft sein. Und der Umstand, dass etwas „anders“ ist als alle Vernunft und darum nicht diskursiv ableitbar, müsste seinerseits diskursiv aufweisbar sein. Anders formuliert: Wer den kritischen Diskurs

229 Vgl. in diesem Band den Abschnitt „Theologie und ‚Gott‘: Begriffe vom Unbegreifbaren?“ (§ 7.3).

in bestimmten Angelegenheiten für unzuständig erklärt, muss genau diese Nicht-Zuständigkeit diskursiv aufweisen.

Gleichwohl wäre es verfehlt, von solchen Glaubensdiskursen zu erwarten, sie könnten ein philosophisches Auditorium mit Vernunftgründen zur Akzeptanz von Glaubensaussagen bewegen. Rationale Diskurse über das religiös Andere der Vernunft haben keine Stützfunktion, indem sie Aussagen über dieses Andere absichern oder stabilisieren sollen. Ihnen kommt lediglich eine *Filterfunktion* zu. Ihr Ziel ist dabei die Identifikation von Behauptungen, die nachweislich un- und widervernünftig sind, und deren Unterscheidung von Behauptungen, die nicht-unvernünftig sind. Nur dasjenige kommt als vernunftkompatibel in Betracht, das nachweislich zumindest als nicht-unvernünftig aufgezeigt worden ist. Alles andere darf die Vernunft mit gutem Grund außer Acht lassen. Genau darin besteht die Filterfunktion diskursiver Prüfung. Am Ende bleibt im Filter dasjenige zurück, dessen Geltungsanspruch als unberechtigt aufgezeigt wurde. Von allem anderen darf gesagt werden, dass es zumindest nicht un- oder widervernünftig ist.

Mit der Filterfunktion von Diskursen sind auch Kriterien verbunden für die Unterscheidung von vermeintlich religiösen Sätzen von authentischen religiösen Aussagen, die einen eigenen und auf andere Aussagen irreduziblen Geltungsanspruch erheben.<sup>230</sup> So beweist die Unmöglichkeit, religiöse Sätze im Blick auf den Geltungsanspruch der Tatsächlichkeit in Analogie zu empirisch-deskriptiven Aussagen zu verifizieren oder zu falsifizieren, nicht bereits deren Sinnlosigkeit. Vielmehr werden sie damit nur abgegrenzt von Behauptungen, deren Berechtigung von bestimmten Tatsachenfeststellungen her ableitbar ist. Religiöse Überzeugungen bzw. Sätze haben nicht den Status empi-

230 Vgl. hierzu auch Th. RENTSCH, *Transzendenz und Negativität. Religionsphilosophische und ästhetische Studien*, Berlin/New York 2011, 233–268.

rischen Wissens von Tatsachen oder von Informationen über empirische Tatsachen in der Welt.<sup>231</sup> Würde der Geltungsanspruch der Rede von „Himmel“ oder „Hölle“ darin bestehen, einen in Raum und Zeit identifizierbaren Sachverhalt wiederzugeben und könnte man diesen Sachverhalt physikalisch oder geographisch verifizieren, so wäre damit eine Falsifikation dieser Aussage als einer religiösen Aussage verbunden. Die religiöse Aussage würde dann dasselbe sagen, was in einer geographischen oder physikalischen Aussage formuliert wird. Dann aber wäre nicht mehr klar, was das religiöse Moment dieser Aussage sein soll. Weder die „Verdoppelung“ einer naturwissenschaftlichen Wahrheit noch die Behauptung einer „doppelten Wahrheit“ wäre hier ein Umstand, der ein Vernunftinteresse wecken könnte. Vermutlich ist dieses Interesse erst dann aktivierbar, wenn klar wird, welches existenzielle Interesse die religiöse Semantik aufgreift: Wer nach der Hölle fragt, will nicht wissen, „wo“ sie ist, sondern wie man dem entkommt, was im Leben und Sterben für Verdammnis und Scheitern, Unerlöstheit und Verfluchung steht. Ähnlich steht hinter der Frage, welche Größe in Wahrheit und Wirklichkeit verdient „Gott“ genannt zu werden, nicht die Erkundigung, „wie“ Gott ist, sondern wie man vermeidet, vor vermeintlichen Göttern in die Knie zu gehen.

231 Vor diesem Hintergrund sind nicht zuletzt erhebliche Zweifel angebracht gegenüber Versuchen, „religiöse“ Erfahrungen derart als Rechtfertigungsinstanz religiöser Überzeugungen anzuführen, dass sie von einer strukturellen Identität mit sinnlich vermittelter Gegenstandserfahrung ausgehen. Dies versucht z. B. W. ALSTON, *Mysticism and Perceptual Awareness of God*, in: W. E. Mann (Hg.), *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*, Malden 2005, 198–219; DERS., *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca/London 1991. Prekär ist an diesem Ansatz nicht allein sein naiver erkenntnistheoretischer Realismus bzw. seine naive Theorie der Objektwahrnehmung, sondern auch die Vorstellung, die Wirklichkeit Gottes sei im Modell einer „Vorhandenheitsontologie“ adäquat beschreibbar.

Es widerspricht der Logik des unterscheidenden In-Beziehung-Setzens von Glaube und Vernunft, wenn der Glaube sowohl das Andere der Vernunft repräsentieren will als auch das von ihm Repräsentierte voll und ganz rational ableitbar sein soll. Diskursiv lässt sich lediglich aufzeigen, dass religiöse Aussagen so lange ihren Anspruch auf Alterität aufrechterhalten können, wie es nicht gelingt, sie den bekannten Klassen von Aussagen der instrumentellen, strategischen, kommunikativen oder temporalen Vernunft zu subsumieren oder ihren Inhalt als vernunftwidrig zu erweisen. Mit den Mitteln der diskursiven Vernunft lässt sich die vernunftkompatible *Alterität* des Glaubens allenfalls derart aufzeigen, dass seine *Unvernünftigkeit* nachweislich *nicht* demonstrierbar ist. Dies hat allerdings zur Voraussetzung:

- (1) Man kann nachweislich nicht zeigen, dass der Inhalt einer *Glaubensaussage* von vornherein der Vernunft widerspricht, d. h., es besteht kein performativer Widerspruch und die Aussage ist „in sich“ widerspruchsfrei.
- (2) Man kann ebenso nachweislich nicht zeigen, dass die *Argumente*, die zur Einlösung des *Geltungsanspruches* einer Glaubensaussage eingebracht werden, in sich widersprüchlich oder pragmatisch inkonsistent sind.
- (3) Aus dem Umstand, dass man nachweislich nicht beweisen kann, dass etwas unvernünftig ist, folgt logisch noch nicht, dass es tatsächlich nicht unvernünftig ist. Denn aus der Nichtbeweisbarkeit einer Behauptung folgt nichts hinsichtlich des tatsächlichen Bestehens oder Nichtbestehens des Behaupteten. Ein Freispruch „mangels Beweisen“ sagt nichts aus über Schuld oder Unschuld eines Angeklagten.

Die Überprüfung religiöser Überzeugungen anhand der skizzierten Geltungsansprüche führt auf den ersten Blick

eher auf die „via negativa“ der Religionskritik als auf den steilen Pfad der Legitimation von Religion. Dies gilt nicht nur für religiöse Einzelaussagen. Der Test auf die „Wahrheitsfähigkeit“ religiöser Überzeugungen bezieht sich auch auf die Lebenszusammenhänge, in denen sie wirksam sind, und auf die Überlegung, welcher Folgenreichtum religiöser Praxis eignet. Hier kommen die Maßstäbe zur Prüfung von Geltungsansprüchen mittelbar zum Tragen. An jede religiöse Lebensform ist dann die Frage zu richten, ob sie den Blick auf die ganze Wirklichkeit offenhält oder die Welt der Tatsachen verschleiert (Tatsächlichkeit), ob sie den Menschen dazu befähigt, in Freiheit zu sich selbst stehen und anderen beistehen zu können (Wahrhaftigkeit). Stiftet sie selbst neue Verblendung oder überwindet sie die Gefahr der Erblindung angesichts ideologischer „Scheinwerfer“? Manche (Pseudo-) Religion kann sich nur deswegen am Leben halten, weil sie ihrem Publikum zumutet, in ihre „Sonderlehre“ und „Sondersprache“ selbst einen sinnvollen Gehalt hineinzulesen.

Die mögliche *Vernunftgemäßheit* des religiös Anderen lässt sich vernunftgemäß kaum anders aufzeigen, als dass seine *Opposition gegenüber dem vernunftwidrigen* Anderen der Vernunft nachgewiesen wird. Indem der Glaube nachweislich mit der Vernunft gemeinsame Sache macht im Widerstand gegen alles Wider- und Unvernünftige, wird erst seine Vernunftgemäßheit offenbar. In einer solchen Praxis manifestiert sich auch die *Glaubwürdigkeit* seiner Proponenten. Und dies gilt „ad intra et ad extra“. Eine Religion, die im Innenverhältnis den Projekten der Vernunft (z. B. Achtung der Menschenrechte) keinen Raum gibt, kann dieses Manko nicht dadurch kompensieren, dass sie bei politischen Kampagnen gegen staatliche Menschenrechtsverletzungen als Mitveranstalter auftritt. Die Vernunftgemäßheit des religiös Anderen (und die Glaubwürdigkeit seiner Proponenten) lässt sich somit nicht durch die Angabe von

Gründen in einem Diskurs belegen, sondern nur noch diskurs-extern in der Praxis vernunftgemäßen Handelns aufweisen.

## 2. Verantwortung des Glaubens:

### Ausschluss von Fideismus und Rationalismus

Vor diesem Hintergrund darf an die Vertreter des religiös Anderen der Vernunft gleichwohl die Frage nicht unterdrückt werden, inwieweit sie in der Lage und willens sind, sich auch in religiösen Angelegenheiten „ad intra“ die Sache der Vernunft zu eigen zu machen. Dies tatsächlich zu tun, ist nicht bloß ein Gebot der Vernunft. Ihre Kriterien der Prüfung von Geltungsansprüchen auch auf Themen des Glaubens anzuwenden, liegt im elementaren Interesse des Glaubens. Denn erst wenn sich der religiöse Glaube Anliegen und Anspruch einer diskursiven Unterscheidung des Vernünftigen vom Nicht-Unvernünftigen und vom Vernunftwidrigen zu eigen macht, kann er sowohl ein „fideistisches“ als auch ein „rationalistisches“ Missverständnis seiner selbst sowie seiner Beziehung zur Vernunft vermeiden.

„Fideistisch“ ist die Annahme, man könne der rationalen Unableitbarkeit des vernunftgemäßen Anderen der Vernunft allein durch eine Anstrengung des Willens, der Intuition, des Gefühls oder durch gläubiges Fürwahrhalten gewahr und gerecht werden.<sup>232</sup> „Fideistisch“ ist ebenfalls die Auffassung, die Vertretbarkeit eines religiösen Glaubens (als Gestalt dieses „Anderen“) sei hinreichend durch die innere Stimmigkeit seiner Überzeugungen erwiesen und man brauche sich allenfalls Kriterien seiner Überzeugungskraft zu unterwerfen, die unmittelbar aus diesen Überzeugungen abgeleitet sind. Eine solches

232 Vgl. W. BAUM, Art. „Fideismus“, in: A. Franz u. a. (Hg.), *Lexikon philosophischer Grundbegriffe der Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2003, 143–144.

Rechtfertigungsverfahren ist zirkulär und führt dazu, dass von außen kommende Fragen und Problematisierungen nicht anhand gemeinsamer Maßstäbe der Prüfung erörtert werden, sondern nur zur wiederholten Beteuerung führen, man handle in strikter Übereinstimmung mit seiner „inneren“ Überzeugung. In solchen Selbstexplikationen wird zwar etwas *bezeugt*, aber niemand wird von etwas *überzeugt*. Die Pflicht zur Verantwortung des Glaubens wird stets dann dezisionistisch unterlaufen und fideistisch umgangen, wenn

- für die Behauptung, seine Inhalte seien rational nicht ableitbar, keine rationalen Gründe angegeben werden;
- in Theorie und Praxis darauf verzichtet wird, eine säkulare Außenperspektive in die religiöse Innenperspektive einzubauen;
- sein Geltungsanspruch nicht mit unhintergehbaren Vernunftansprüchen kompatibel ist.

„Rationalistisch“ ist die Behauptung, der Bestand des religiösen Glaubens sei im Grunde nichts anderes als ein religiös überhöhtes Ensemble von Vorstellungen, die grundsätzlich und eigentlich in den Bereich der „säkularen“ Vernunft gehören.<sup>233</sup> Eine solche Auffassung bestreitet letztlich jede mögliche Alterität des Glaubens gegenüber der Vernunft. Der Gedanke, dass es ein vernunftgemäßes Anderes der Vernunft geben könnte, bleibt ihr unzugänglich. Dagegen ist geltend zu machen, dass es triftige Gründe gibt, sich für Einsichten zu interessieren, deren Gültigkeitserweis zwar Sache der Vernunft ist, aber deren Genesis nicht im Verfügungsbereich der Vernunft liegt. Es spricht a priori nichts dagegen, dass auch ein religiöses Exerzi-

233 Vgl. E. PAHUD DE MORTANGES, Art. „Rationalismus. II. Theologisch“, in: LThK<sup>3</sup> VIII, 846.

tium zur Entdeckung von existenziell bedeutsamen Wahrheiten führt. Dies schränkt aber nicht die Kompetenz der Vernunft ein, über die Universalisierbarkeit dieser Entdeckungen autonom, d. h. diskursiv, befinden zu können.

Der „Rationalismusvorwurf“ begegnet religionsintern zuweilen auch als Tarnung eines Fideismus. Man weicht einer diskursiven Erörterung religiöser Geltungsansprüche aus, weil der religiöse Glaube nicht einer Fremdmacht unterstellt werden darf oder soll. Eine solche Haltung verfehlt die Sache des Glaubens und der Vernunft: Der Gedanke der Vormundschaft ist jedoch der Vernunft und – zumindest im Christentum – dem Glauben fremd: „Die Wahrheit wird euch frei machen!“ (Joh 8,32). Die einzige Nötigung, welche die Vernunft kennt, besteht in der unnachgiebigen Forderung, dass Behauptungen in Begründungen umgewandelt werden und Geltungsansprüche von Argumenten gestützt werden. Die Einlösung dieser Forderungen dient der Aufhebung von Unmündigkeit und Unaufgeklärtheit. Sie führt dazu, dass man am Ende sagen kann, warum etwas für vernunftgemäß und glaubwürdig gehalten werden kann und worin es sich von religiösen Eskapaden unterscheidet. Sie verhindert, dass man sich die Frage gefallen lassen muss: „Habt ihr den Glauben vielleicht unüberlegt angenommen?“ (1 Kor 15,2).

Wo der Glaube im Diskurs Vernunft annimmt, dient dies auch der Verhinderung von negativen Folgen gedankenloser religiöser Praxis. Sich für einen solchen Glauben zu interessieren, kann man dann guten Gewissens auch den Verfechtern der Vernunft empfehlen. Er wird sie nicht leichtgläubiger, sondern nachdenklicher machen.

## § 10 Defensive Theologie: Im Zweifel gegen den Zweifel?

Für eine Umkehrung der gewohnten Verhältnisbestimmung zwischen intellektueller Redlichkeit und praktizierter Religiosität tritt das Projekt einer „Reformierten Epistemologie“ ein. Ihr prominentester Vertreter, Alvin Plantinga,<sup>234</sup> vertritt die Auffassung, dass das Kriterium für die Berechtigung religiöser Überzeugungen nicht an Argumenten festgemacht werden sollte, die im Rahmen eines logischen Ableitungs- oder Schlussverfahrens vorgetragen werden. An die Stelle einer argumentationslogischen Problematisierung religiöser Überzeugungen setzt er eine theologische Problematisierung von Ansatz und Methodik vernunftbasierter Rechtfertigungsversuche des Glaubens. Religiöse Überzeugungen sind für ihn in erster Linie dadurch ausgezeichnet, dass sie auf eine Art und Weise gewonnen werden, die ähnlich wie Sinneswahrnehmungen, Erinnerungen oder logische Denkopoperationen unmittelbar evident sind, was ihnen sogar einen „basalen Status“ verleihen kann. Was religiöse Überzeugungen rechtfertigt, ist nicht die Konsistenz und Kohärenz ihrer argumentativen Begründung, sondern das korrekte Funktionieren des menschlichen Erkenntnisapparates, von dem eine wahre Erkenntnis der Wirklichkeit abhängig ist.<sup>235</sup>

234 Zur theoriegeschichtlichen und systematischen Einordnung siehe W. LÖFFLER, Plantingas „Reformierte Erkenntnistheorie“ und die neue Debatte um eine „Christliche Philosophie“, in: K. Dethloff u. a. (Hg.), „Die Grenze des Menschen ist göttlich“. Beiträge zur Religionsphilosophie, Berlin 2006, 181–224; DERS., Einführung in die Religionsphilosophie, Darmstadt 2006, 87–97; J. BEILBY, Epistemology as Theology. An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology, Aldershot 2006.

235 Vgl. hierzu A. PLANTINGA, Warranted Christian Belief, Oxford 2000. Zur Diskussion dieses Ansatzes im deutschsprachigen Raum siehe u. a. R.-Th. KLEIN / Ch. AXT-PISCALAR (Hg.), Können christliche Glaubensüberzeu-

## 1. Apologie des Glaubens:

### Beweislastverteilung zu Lasten der Glaubenskritik?

Alvin Plantinga schert mit seinem Ansatz einer Apologie des Glaubens aus dem common sense hinsichtlich des neuzeitlichen Ideals intellektueller Redlichkeit aus, sofern damit eine begründungslogische und selbstkritische Auffassung von Rationalität verknüpft ist. Dieses Ideal sieht vor, dass eine Person, die mit ihren Aussagen einen Wahrheitsanspruch erhebt, bereitwillig die epistemische Verpflichtung eingeht, ihre Behauptungen gegenüber anderen Personen argumentativ zu rechtfertigen. Ebenso hat sie das Recht, dies auch von anderen Personen zu verlangen. Illusionen und (Selbst)Täuschungen, Unwahrhaftigkeit und Lügen können am ehesten auf dem Weg des Verlangens und Beibringens triftiger Gründe für die jeweils vorgebrachten Äußerungen eliminiert werden.

Zwar teilt Plantinga das Anliegen, Wahrheit von Täuschung abzugrenzen, macht aber seine Realisierung abhängig von der „natürlichen“ Wahrheitsfähigkeit des Individuums, die abhän-

gungen Wissen sein? Der Beitrag Alvin Plantingas zur Bestimmung des epistemischen Status von christlichen Glaubensüberzeugungen, Göttingen 2012; R. A. KLEIN, Intellektuelle Redlichkeit als Sünde? Alvin Plantinga über Vertrauen und Skepsis gegenüber unseren religiösen Überzeugungen, in: G. Hartung/M. Schlette (Hg.), *Religiosität und intellektuelle Redlichkeit*, Tübingen 2012, 189–202; DERS., Eine calvinistische Position zur Vernünftigkeit des Glaubens: Alvin Plantinga und die „Reformierte Erkenntnistheorie“, in: E. Runggaldier/B. Schick (Hg.), *Letztbegründungen und Gott*, Berlin/New York 2011, 67–85; Ch. JÄGER, Der Einwand der mangelnden Begründung, in: F. Uhl (Hg.), *Die Tradition einer Zukunft. Perspektiven der Religionsphilosophie*, Wien 2011, 459–485; DERS., Reformierte Erkenntnistheorie, in: *ZphF* 55 (2001) 491–515; R. SCHUPP, Glaube und Erkenntnis. Zu Alvin Plantingas *Reformed Epistemology*, Paderborn 2006; B. NIEDERBACHER, Zur Epistemologie des theistischen Glaubens, in: *ThPh* 74 (1999) 1–16.

gig ist von seiner kognitiv-intellektuellen Grundausstattung. Die Wahrheitsfähigkeit bestimmter Überzeugungen wäre demnach über den Nachweis zu erbringen, dass diejenigen epistemischen Bedingungen auf Seiten des Subjekts und auf Seiten des Erkenntnisgegenstandes erfüllt sind, unter denen eine wahre Auffassung von diesem Gegenstand zustande kommen kann. Wie die noetische Grundstruktur einer Person beschaffen ist, entscheidet nach Plantinga darüber, ob und inwieweit sie zu wahren Überzeugungen über die Wirklichkeit gelangen kann. Farbenblindheit entsteht aus einer Fehlfunktion der Sinneswahrnehmung und hat zur Folge, dass davon betroffene Personen in bestimmten Fällen keine korrekten Aussagen über rote oder grüne Gegenstände machen können.

Von einer analogen Prämisse geht Plantinga aus, wenn es um die Wahrheitsfähigkeit religiöser Aussagen über die Existenz oder das Handeln Gottes geht. Damit diese möglich sind, muss es eine entsprechende epistemische Ausstattung auf Seiten des Menschen geben. Und damit diese zu wahren Aussagen führt, darf sie in ihrer Funktionsfähigkeit nicht eingeschränkt sein. Unter der Maßgabe, dass Gott die Welt geschaffen hat, ist es für Plantinga naheliegend, dass er den Menschen auch mit dem Vermögen ausgestattet hat, das Geschaffensein der Welt wahrzunehmen und über entsprechende Erfahrungen zu weiteren Aussagen über Gott zu gelangen.

Für die Befürworter der „Reformed Epistemology“ gibt es so lange keine Rechenschaftspflicht für religiöse Überzeugungen, wie davon ausgegangen werden kann, dass der menschliche Erkenntnisapparat fehlerfrei funktioniert. Mögliche Zweifel an der Berechtigung religiöser Überzeugungen betreffen darum zunächst nicht ihren Inhalt. Daher ist für A. Plantinga eine Person so lange berechtigt, eine bestimmte Überzeugung zu vertreten, wie sie nicht mit zwingenden Gründen

zu ihrer Preisgabe veranlasst wird. Diese Gründe müssten eine Fehlfunktion ihres Erkenntnisvermögens zum Gegenstand haben. Denn nur von dort kann letztlich ein mögliches Defizit religiöser Äußerungen herrühren.

Stimmt man diesem Konzept zu, hat dies bemerkenswerte Folgen für den Status religiöser Überzeugungen und das Ideal intellektueller Redlichkeit: Religiöse Überzeugungen müssen nicht hinsichtlich ihres propositionalen Gehaltes eigens gerechtfertigt werden, um als rational zumutbar zu gelten. Schon gar nicht muss ihr Proponent vorab selbstkritisch mögliche Einwände hinsichtlich ihrer Gültigkeit erwägen. Beides ist ihm abgenommen, solange er darauf vertrauen darf, dass sein Erkenntnisapparat korrekt arbeitet. Bis zum Beweis des Gegenteils gilt, dass die Proponenten religiöser Überzeugungen im Recht sind. Die Rationalität ihrer Inhalte bemisst sich in diesem Fall also nicht an der Überzeugungskraft beigebrachter Argumente, die sie stützen, sondern am Mangel an Argumenten, die sie widerlegen.

Dies gilt auch für Plantingas These, dass der Glaube zu den „basalen“ Elementen eines noetischen Systems gehöre und seinen Überzeugungen ein analoger Status zukommt, wie ihn jene „properly basic beliefs“ auszeichnen, die frisch in Erinnerung sind („Ich komme gerade aus dem Kino“), Sinneswahrnehmungen verarbeiten („Die Ampel schaltet jetzt auf rot“) oder auf logischer Einsicht beruhen („Söhne sind niemals älter als ihre Väter“). Alle diese „beliefs“ werden als „unbedenklich“ oder „in Ordnung“ eingestuft und erscheinen nicht sofort als begründungsbedürftig. Für religiöse Manifestationsmeinungen (z. B. „Gott hat sich mir offenbart“ – „Gott missbilligt mein Tun“) wird ebenfalls unterstellt, dass sie nicht auf andere Überzeugungen rückführbar sind, sondern situativ ausgelöst werden und für eine Person handlungsleitend werden können. Die Tatsache, dass jemand

zum Glauben an Gott gekommen ist und an diesem Glauben festhält, ist für Plantinga sogar ein starkes Indiz für die Funktionsfähigkeit seines religiösen Erkenntnisvermögens.

Zugleich wird eingeräumt, religiöse Erfahrungen könnten auch unter den Alltagserfahrungen verschüttet bleiben oder wegen eines defekten Wahrnehmungsapparates gänzlich ausfallen. Für diesen Fall wird von Plantinga unterstellt, dass es ein besonderes religiöses Erkenntnisvermögen („sensus divinitatis“) gebe, das mittels spezifischer Erfahrungen religiöse Überzeugungen generiere. Falls dieses Vermögen beeinträchtigt sei (z. B. als Folge der „Erbsünde“), könne der Hl. Geist dieses Defizit aufheben und kraft seines Beistands religiöse „Manifestationsmeinungen“ (z. B. „Gott ist Schöpfer der Welt“ – „Gott vergibt Sünden“) wieder ermöglichen.

Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, wie problematisch Plantingas Konzept ist. Sollten sich unter den Lebensführungsgewissheiten des Menschen keine religiösen Überzeugungen finden, wird dies als Anzeichen einer intellektuellen Fehlfunktion gewertet, hinter der wiederum eine Auswirkung des „Sündenfalls“ vermutet wird. Zum einen desavouieren derartige Konstruktionen Plantingas Modell als eine ernstzunehmende Epistemologie. Um den Glauben als epistemisch berechtigt zu erweisen, stellt man sich nicht allgemein anerkannten Standards, sondern stellt in Eigenregie Kriterien auf, die exklusiv für den Glauben gelten und aufkommenden Glaubenszweifel als Spätfolge der „Erbsünde“ ihren intellektuellen Ernst nehmen. Umgekehrt stellt das Bestreben, die „Basalität“ religiöser Überzeugungen von einer prima facie bestehenden Unbedenklichkeit abhängig zu machen, eine Unterbestimmung dieser Kategorie dar. Die „Basalität“ des Glaubens besteht anthropologisch und theologisch nicht darin, dass der Mensch unter irgendeiner Hinsicht religiös oder gläubig sein muss. Vielmehr stellt Religiosität eine notwendige Möglichkeit dar: Man muss

religiös sein können, aber nicht müssen. Das Können ist ein Muss, nicht aber das Sein.<sup>236</sup>

## 2. Mangelhafte Apologetik:

### Reformbedarf der „Reformed Epistemology“

Es ist höchst verwunderlich, dass von Seiten einiger zeitgenössischer Philosophen, die sich für Religionsphilosophie bzw. für philosophische Theologie und ihre Kritik interessieren, der Ansatz einer „Reformed Epistemology“ als diskussionswürdig eingestuft wird.<sup>237</sup> Vielleicht liegt es am Schreibstil Plantingas, der sich die Diktion sprachanalytischer Philosophie zu eigen macht, dass man ihm intellektuellen Kredit einräumt. Aber macht dies jene epistemische Chuzpe wett, mit der ein zur Rechtfertigung aufgeforderter Vertreter einer religiösen Überzeugung für sich in Anspruch nimmt, selbst die Regeln und Schritte der Ablegung von Rechenschaft zu bestimmen? Anstatt sich an einem Verfahren zu orientieren, das für die Überprüfung jedweder Geltungsansprüche tauglich ist, wird im do-it-yourself-Verfahren ein solches Regelwerk mit theologischen ad-hoc-Erweiterungen erstellt. Obendrein mutet man den nicht-religiösen Kritikern religiöser Geltungsansprüche zu, sich auf den Standpunkt des Glaubens zu begeben.<sup>238</sup> Unter den Bedin-

236 Zur Begründung dieser Differenzierung siehe H.-J. HÖHN, *Zeit und Sinn*, 147–156.

237 Vgl. exemplarisch H. PHILIPSE, *God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason*, Oxford 2012.

238 Vgl. hierzu auch Th. RENTSCH, *Gott*, Berlin/New York 2005, 190 f.: „Die Grundidee Plantingas ist es, eine Diskussion zwischen Theist und Atheist so zu rekonstruieren, dass der atheistische Gegner zeigen muss, der theistische Glaube sei nicht gerechtfertigt. Es ergibt sich: Die theistische Position ist ein berechtigter Glaube (...), wenn sie sich mit ihren Grundannahmen über Gott, Welt und Mensch als möglich rekonstruieren lässt. Diese Möglichkeit im erkenntnistheoretischen und modallogischen Sinne wird von Plantinga auf subtile Weise insbesondere auf ihre interne

gungen einer säkularen Diskurskultur ist von religiösen Subjekten deutlich mehr verlangt, als ihre Geltungsansprüche mit dem Rekurs auf Erfahrungen abzusichern, welche nur Personen mit einem entsprechenden „sensus divinitatis“ zugänglich sind. Ein solches Vorgehen dient weder der Plausibilität religiöser Überzeugungen noch der Glaubwürdigkeit ihrer Proponenten.

Man mag A. Plantinga zugutehalten, dass er in rationalitäts-skeptischer Manier erhebliche Zweifel hegt, ob es überhaupt einen Standpunkt geben kann, von dem aus sich religiöse Subjekte etwas über die Bedingungen der Erkenntnis eines nur religiös bestimmbaren Anderen der Vernunft sagen lassen müssen oder Kriterien für die Wahrheitsfähigkeit ihrer religiösen Auffassungen oktroyieren lassen dürfen. Und ebenso mag man an diesem Ansatz wertschätzen, dass er die Glaubenden aus einer permanenten Verteidigungshaltung gegenüber ihren Kritikern befreien möchte und daher die Beweislast umkehrt. Letztlich aber führt gerade dieses Ziel dazu, dass gerade die Momente des Defensiven, der Selbstabgrenzung und Kritikabwehr das Design der „Reformed Epistemology“ bestimmen. Wer einen „sensus divinitatis“ zur Zentralfigur religiöser Erkenntnis macht, betreibt eher die Immunisierung gegenüber kritischen Anfragen, als dass er die Selbstverteidigungskräfte des Glau-

Konsistenz hin untersucht. Es ergibt sich ein geschlossenes, internes, formal-modallogisch mögliches Interpretationssystem der Welt. Dieses System bestätigt sich selbst: Wenn es wahr ist, dann, weil es dem göttlichen Plan entspricht, durch den alles am besten erklärt werden kann.“ Allerdings geschieht das um den Preis, dass unkritisch jene Kriterien für sinnvolle religiöse Aussagen übernommen werden, welche für die Feststellung von empirischen Sachverhalten gelten. Zudem wird eine theistische Dogmatik bzw. ein dogmatischer Theismus als geschlossenes Deutungssystem der Welterklärung unterstellt und als religiöse Variante einer Weltentstehungstheorie herangezogen. Einem naturalistisch-szientistischen (Selbst)Missverständnis religiöser Aussagen über das Verhältnis von Gott und Welt wird nicht entgegen-, sondern zugearbeitet.

bens stärkt. Hier wird in den Hintergrund gerückt, dass Religiosität und Rationalität in und aus einer kommunikativen Praxis bestehen. Die Einlösung von Geltungsansprüchen verlangt intellektuelle Kooperation. Religiöse Eigenbrötelei ist in jeder Hinsicht kontraproduktiv.

Religiöse Subjekte müssen sich und andere („ad intra et ad extra“) der Vertretbarkeit ihrer Überzeugungen in einem Verfahren vergewissern können, in dem das, was als möglicher Grund für eine religiöse Einstellung oder Überzeugung zählt, auch für nicht-religiöse Subjekte verstehbar und evaluierbar ist, ohne dass diese die religiöse Überzeugung bereits teilen. Zur intellektuellen Redlichkeit der Glaubenden gehört, nicht länger zu bestreiten, dass allein durch die rational motivierte Akzeptanz von Geltungsansprüchen eine Überzeugung die Eigenschaft erhält, „gerechtfertigt“ zu sein. Zu zeigen, dass man mit einer bestimmten Auffassung nicht im Unrecht ist, bedeutet hier noch nicht, damit bereits auch im Recht zu sein. Wer via negativa verdeutlichen kann, nichts Unvernünftiges oder Vernunftwidriges zu behaupten, hat noch nicht den Nachweis erbracht, etwas für die Vernunft Akzeptables zu artikulieren. Und schon gar nicht lässt sich jemand auf diese Weise zur Übernahme des Behaupteten bewegen. Um überzeugend zu sein, ist von den Proponenten eines religiösen Zeugnisses unter Diskursbedingungen mehr verlangt. Die von der „Reformed Epistemology“ vertretene Möglichkeit des berechtigten Aufschubs von Rechtfertigungen („innocent until proved guilty“) ist allenfalls dann berechtigt, wenn einzelne religiöse Aussagen in einem Aussagenzusammenhang artikuliert (bzw. darin widerspruchsfrei „insetzt“) werden, dessen Vertretbarkeit zuvor diskursiv gerechtfertigt wurde.

Dass das Modell einer diskursiven Rechtfertigung von Überzeugungen auch auf religiöse Einsichten und Aussagen anwendbar ist, wird nicht selten von Kreisen bestritten, die sich beson-

ders religiös geben. Ihr Vorwurf lautet, dass das Modell einer intersubjektiven Rechtfertigung eines religiösen Daseinsverhältnisses dem Charakter religiöser Überzeugungen als Ausdruck einer unvertretbaren und undelegierbaren Entscheidung eines Individuums nicht gerecht werden kann. Aber wer der Meinung ist, dass religiöse Positionen nicht bloß beteuert werden dürfen, sondern auch plausibel zu machen sind, kommt zumindest nicht daran vorbei, sich um die Erfüllung jener Bedingungen zu kümmern, die ein religiöses Zeugnis erst verstehbar machen. Tut er dies, muss er einsehen, dass „verstehen“ heißt: die Gründe kennen, die jemanden dazu bringen, zu einer bestimmten Meinung zu stehen und sie zu vertreten. Wer also will, dass ein religiöses Zeugnis verstanden wird, muss bereit sein, gegenüber den Adressaten seines Zeugnisses Gründe für dessen Vertretbarkeit zu nennen. Und wer meint, dass sich in religiösen Überzeugungen ein je individuelles „inneres“ Erleben manifestiert, zu dem ein Zugang nur über die subjektive Innenwelt des religiösen Subjekts möglich ist, wird für diese Meinung ebenfalls intersubjektiv geltungsfähige Gründe angeben müssen. Auch die Behauptung der Unmöglichkeit einer intersubjektiven Rechtfertigung religiöser Gewissheiten ist intersubjektiv rechtfertigungsbedürftig. Allerdings muss auch hier deutlich zwischen Genese und Geltung religiöser Einsichten unterschieden werden. Es mag sein, dass sie aus einem innersubjektiven Erleben (Meditation, Kontemplation) emergieren. Mit den Mitteln des Diskurses ist ein solches Erleben nicht stimulierbar. Was eine Einsicht aber an Intelligibilität besitzt, muss unabhängig von ihrer Emergenz nachweisbar sein.

Ähnlich verhält es sich mit einer religiös konnotierten Rede von „existenzieller Wahrheit“, die nicht mit einer Zusammenstellung von Informationen über das Leben korreliert, sondern auf eine „Performance“ des Lebens abzielt. Hier geht es um die Frage, wie ein Mensch mit sich und seiner Welt „ins Reine

kommt“, um ein „wahres“ Leben führen zu können. Mit dem propositionalen Gehalt von Aussagen über die Welt, wie sie wirklich ist, lässt sich diese Frage ebenso wenig abgelenken wie mit dem normativen Gehalt von Ratschlägen über Verhaltensweisen, bei denen man in den verschiedenen Lebensbereichen „alles richtig“ macht. Davon zu unterscheiden ist die Suche des Menschen nach existenzieller Verlässlichkeit, d. h., worauf in den Wechselfällen des Daseins Verlass ist, was in guten wie in schlechten Tagen einem Lebensentwurf Tragfähigkeit und angesichts des Sterbens Halt gibt. Die existenzielle Bedeutung einer Überzeugung erweist sich nicht darin, dass man für sie stirbt, sondern darin, dass sie den Tod zu bestehen hilft. Wer wegen einer (religiösen) Überzeugung den Tod sucht, verkennt, dass eine existenzielle Wahrheit nicht durch den Tod verifiziert wird; allenfalls bewährt sie sich *im* Sterben. Wofür man sich im Leben einsetzt, ist nicht identisch mit dem, *woraus* man leben kann und *woran* man sich angesichts des Todes halten kann. Die Vernunft allein wird es wohl nicht sein. Aber ohne die Vernunft ist ein überzeugendes Reden vom Anderen der Vernunft erst recht unmöglich.

Vor diesem Hintergrund ist es fraglich, ob es bei der Bestimmung einer Außenreferenz zur notwendigen Absicherung der Vertretbarkeit des christlichen Glaubens genügt, lediglich auf die diskursive Vernunft zu verweisen. In einer Zeit, in der den Menschen nur noch das in den Sinn kommt, was ihre Sinne anspricht, ist die Theologie schlecht beraten, wenn sie nur auf die intellektuelle Dimension des Glaubens und auf seine ethische Praxisrelevanz achtet. Eine rational einsichtige Darlegung christlicher Glaubensgehalte ist zwar ebenso wichtig, wie eine praktische Demonstration ihrer moralischen Lebensrelevanz unersetzbar bleibt. Der Glaube geht jedoch nicht darin auf, um ihn zu wissen und gemäß diesem Wissen zu agieren. Er erschöpft sich weder in dogmatischen Wissens- noch in mora-

lichen Tatbeständen. Es bedarf auch einer Ästhetik des Glaubens, die sinnenfällig seine Relevanz für eine Antwort auf die Frage erörtert, was es heißt, von einem vernunftgemäßen Anderen der Vernunft zu reden.<sup>239</sup> Es wird Zeit, dem erkenntnistheoretischen und glaubenspraktischen Wert eines solchen „sensual turn“ auch theologische Aufmerksamkeit zu geben.

239 Zur wachsenden theologischen Sensibilität für diese Herausforderung vgl. u. a. E. ARENS (Hg.), *Gegenwart. Ästhetik trifft Theologie*, Freiburg/Basel/Wien 2012.

## Transformationen: Theologie – mit allen Sinnen

„Kann man *denken*, was man glaubt?“ – Diese Frage ist lange Zeit konstitutiv für die Fundamentaltheologie gewesen. In der intellektuellen, rationalen Rechtfertigung von Vollzug und Gehalt des Glaubens hat sie ihre zentrale Aufgabe gesehen. Von der Politischen Theologie und der Theologie der Befreiung wurde diese Leitfrage im 20. Jahrhundert mit einem markanten Paradigmenwechsel versehen: „Kann man *tun*, was man glaubt?“ Seit einigen Jahren lautet die Kernfrage vieler Menschen, die sich für Religion, Spiritualität und Glaube interessieren: „Kann man *spüren*, was man glaubt?“ In den Beständen religiöser Traditionen suchen sie nach Formen und Symbolen, Riten und Ritualen, die vor allem ihre Sinne ansprechen. Hier gilt die Devise: Wer dem Sinn des Lebens auf die Spur kommen will, darf dies nicht sinnlos tun. Es kommt darauf an, möglichst alle Sinne des Menschen anzusprechen und spürbar zu machen, wovon ansonsten meist nur viele Worte gemacht werden. Nicht mehr die rationale Vertretbarkeit oder ethische Relevanz religiöser Sinnofferten stehen fortan im Zentrum. An die Stelle von Dogma und Moral tritt das Ästhetische als primäres Ausdrucksmedium von Religion. Man will nicht mehr

belehrt oder moralisch unter Druck gesetzt werden, sondern ein „heiliges“ Geschehen mit starken ästhetischen und emotionalen Eindrücken erleben können.<sup>240</sup>

Vor diesem Hintergrund werden daher religiöse Angebote bevorzugt, die dazu anleiten, wie man in dieser Welt ganz und bei allen Sinnen sein und dabei einen „sensus“ entwickeln kann für die Sinndimension des Daseins. Was das Leben ausmacht und erfüllt, was ihm Wert und Bedeutung gibt – kurz: was es dem Menschen als zustimmungsfähig erscheinen lässt, muss ihm offensichtlich zu Ohren kommen, ins Auge fallen, Wohlgefühl erzeugen, rufbar werden, schmecken und genießbar sein. Im Rendezvous der Sinne stellt sich etwas vom Sinn des Lebens ein – so hofft man. Für die Berechtigung dieser Hoffnung gibt es einen guten Grund. Aus Erfahrung ist hinlänglich bekannt, dass der Gebrauch der Sinne nicht nur die Welt erschließt, sondern auch die Bewertung und Bedeutung des dabei Erschlossenen ermöglicht. Wo derart sinnenbewusste Zeitgenossen ein existenzielles Interesse in die Nähe zur Religion führt, treibt sie beides um: Welterschließung und Weltdeutung.<sup>241</sup> Im Brennpunkt ihres Interesses an einer religiösen

240 Hinter dieser Entwicklung steht der anhaltende Trend zu einer Subjektzentrierung, Erlebnisorientierung und Psychologisierung religiösen Suchens und Findens. Während in den 1970er Jahren noch eine sich sozial und politisch definierende Religiosität die Relevanz jeder Glaubenspraxis an gesellschaftlich erhofften Auswirkungen festmachte, hat sich die Nachfrage nach Religion seit den 1990er Jahren zunehmend mit „innenorientierten“ Relevanzkriterien legiert. Sie hält religiöse Riten und Bekenntnisse insoweit für belangvoll, wie sie bestimmte Wirkungen *im* religiösen Subjekt hervorrufen: Gefühle, Stimmungen, Ekstasen, Betroffenheit, Ergriffenheit, die vom Subjekt als heilsam, befreiend, bewusstseinsweiternd, erhebend etc. erlebt werden. Vgl. dazu ausführlicher H.-J. HÖHN, *Zerstreuungen. Religion zwischen Sinnsuche und Erlebnismarkt*, Düsseldorf 1998.

241 Vgl. V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinns. Versuch über das Göttliche*, München 2014, 111–147.

Daseinsdeutung steht meistens das Problem der Selbst- und Daseinsbedeutung: Was hat es mit dem In-der-Welt-Sein letztlich auf sich? Damit eng verknüpft ist die Frage nach der Akzeptanz des Daseins: Wodurch wird das Leben bejahbar? Was macht das Leben im Ganzen annehmbar – ist es das Schöne, Wahre, Gute, Wohlgefällige? Ist hingegen das Dasein noch akzeptabel, wenn es darin zu viel gibt, das kategorisch inakzeptabel ist?

Wenn es von Seiten der Theologie auf diese Fragen adäquate Antworten geben soll, müssen sie dem Format der Fragen entsprechen. Unter dieser Rücksicht wird von der Theologie verlangt, dass sie der „Sinnlichkeit“ religiöser Nachfrage gerecht werden kann. Offensichtlich ist hierfür weder die Form des dogmatischen Diskurses noch der Ansatz des ethischen Plädoyers geeignet. In einer Zeit, in der die Menschen nur beeindruckt werden können, was ihre Sinne anspricht, ist die „ästhetische“ Kompetenz der Theologie gefragt.<sup>242</sup> Auch eine theologische Epistemologie kann nicht darüber hinwegsehen, dass jede Religion zunächst selbst ein ästhetisches Phänomen darstellt. Was ein Beobachter stets zuerst von ihr wahrnimmt, ist ihr Erscheinen in Riten und Ritualen. In ihren Ästhetiken und Kulturpraktiken, Symbolen und Liturgien vergegenwärtigen sich religiöse Sinnwelten. Erst viel später ist dahinter eine Dogmatik oder Moral zu entdecken. Epistemisch belangvoll sind diese Formen ästhetisch-sinnlicher Selbstdarstellung, da sich darüber auch ein originärer Zugang zu religiösen Geltungsansprüchen bahnen lässt.

Aus einem weiteren Grund können die Sinne für die Theologie epistemologisch relevant sein. Oft wird der Theologie angelastet, ihr sei das Evangelium zu Kopfe gestiegen bzw. sie

242 Mit „aisthesis“ ist hier die sinnlich vermittelte Wahrnehmung gemeint, die Gegenstand einer Theorie sinnlicher Erkenntnis (Aisthetik) ist. Vgl. dazu ausführlich G. BÖHME, *Aisthetik. Vorlesungen über Ästhetik als allgemeine Wahrnehmungslehre*, München 2001.

habe zur Verkopfung des Glaubens beigetragen. Viele Christen zweifeln, ob die vom Evangelium bezeugte Zuwendung Gottes zu den Menschen eine reine Kopfsache ist. Genügt es, sich ein Hörbuch des Neuen Testaments zu besorgen, sich einen Kopfhörer aufzusetzen und abzuwarten, was dabei zu Ohren kommt? Gibt es nicht andere und bessere Vermittlungsweisen des Evangeliums? Kann der Mensch nicht auf andere Weise zu spüren bekommen, dass Gott ihm nahe ist? Machen ihn vielleicht außer dem Hörsinn noch andere Sinne auf eine Spur aufmerksam, welche auf diese Nähe verweist? Ist es nicht höchste Zeit für einen „sensual turn“ der Theologie?

Skeptiker warnen vor einer solchen Umstellung von Ansatz und Zuschnitt der Glaubensreflexion. Für sie droht ein „sensual turn“ die Standards rationaler Glaubensverantwortung aus dem Blick zu verlieren. Verlangt werden dabei der Austausch und das Abwägen von Argumenten, aber nicht die Berufung auf Gefühle und ästhetische Eindrücke. Allerdings begibt sich die Theologie ihrerseits außerhalb des aktuellen Diskurses um neue Formen und Formate religiöser Aufgeschlossenheit, wenn sie den Skeptikern folgt. Will sie sich an diesem Diskurs beteiligen, muss sie ein Reflexionsformat wählen, das anschlussfähig ist für jene methodologischen Transformationen, die seit geraumer Zeit in den Geistes- und Sozialwissenschaften im Kontext eines „cultural turn“ virulent sind.<sup>243</sup>

243 Vgl. hierzu ausführlich St. MOEBIUS (Hg.), *Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies*, Bielefeld 2012; A. RECKWITZ, *Die Transformation der Kulturtheorien*, Weilerswist <sup>2</sup>2010; D. BACHMANN-MEDICK, *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften*, Reinbek 2006.

**1. Welche Relevanz hat der „cultural turn“ für die Theologie und warum soll sie in diesem Kontext einen „sensual turn“ vornehmen?**

Frage nach der interdisziplinären Anschlussfähigkeit der Theologie



**2. Welche epistemische Bedeutung haben die Sinne für die Erschließung einer religiösen Dimension menschlichen Daseins?**

Frage nach Entsprechungen von ästhetischer und religiöser Erfahrung



**3. Wie lässt sich die performative Kraft christlicher Zeichen, Symbole und Riten einsichtig machen?**

Frage nach der epistemischen Relevanz und semiotischen Struktur christlicher Glaubensästhetik



**4. In welchem Theorieformat lassen sich Kriterien für die Prüfung von Intelligibilität und Plausibilität symbolisch-performativer Glaubenspraxis ermitteln?**

Frage nach Anspruch und Reichweite einer „Existentialen Semiotik des Glaubens“

Der folgende Versuch, die interdisziplinäre Anschlussfähigkeit der Theologie exemplarisch zu demonstrieren, schlägt einen weiten Bogen von der Grundidee des „cultural turn“ zu den Besonderheiten eines „sensual turn“ (§ 11). Er wählt den Nexus von Sinn und Sinnlichkeit, um die Nähe von ästhetischer und religiöser Erfahrung zu thematisieren (§ 12). Die Schnittstelle beider Erfahrungsbereiche markiert auch den Ausgangspunkt für den Ausblick auf eine theologische Ästhetik, deren Thema die Resonanzfähigkeit des Menschen für die vom Evangelium bezeugte Zuwendung Gottes ist und die nach adäquaten sinnlichen Wahrnehmungs- und Ausdrucksformen dieser Nähe sucht. Dabei darf sie die Frage nach dem angemessenen Reflexionsformat dieser Bemühungen freilich nicht auslassen (§ 13). Auch den Skeptikern eines „sensual turn“ im Kontext erkenntnistheoretischer Überlegungen ist Recht zu geben, wo sie mit ihrer Skepsis im Recht sind.

## § 11 Vom *cultural turn* zum *sensual turn*: Wendepunkte der Theologie

Bisweilen kommt der Theologie bei interdisziplinären Kontaktversuchen der glückliche Umstand entgegen, dass andere Wissenschaften ein neues Interesse an Themen entwickeln, die zuvor nur theologisch interessant schienen. Auf diese Weise kann unerwartet ein interdisziplinäres Gesprächsangebot entstehen. Allerdings kommt es ebenso oft vor, dass derart externe Zugänge von der Theologie ignoriert werden. Vielleicht liegt es daran, dass sie zu unorthodox, zu weit entfernt von eigenen Begriffs- und Methodenstandards operieren, um auf Anhieb theologisch anschlussfähig zu sein. Zuweilen fürchtet man auch um die Deutungshoheit über die eigene Tradition, wenn man sich über eine Fremdperspektive befremdet zeigt oder eine Außenperspektive als dem theologischen „sujet“ äußerlich bleibend ablehnt. Sich den fremden Blick auf das Eigene selbst zu eigen machen zu können, ist aber eine wesentliche Bedingung, dass die überkommene Hermeneutik des Glaubens nicht zur Hermetik wird.

Es hat eine gewisse Zeit gebraucht, bis in der Theologie die Leitideen des „cultural turn“ rezipiert wurden.<sup>244</sup> Obwohl sich im Rahmen dieses „turns“ in einigen Bezugswissenschaften der Theologie eine ausdrückliche Hinwendung zum Komplex ‚Religion‘ abzeichnete,<sup>245</sup> blieb man anfangs auf Distanz. Die theologische Zunft fremdelte mit seiner Terminologie und Methodik und befürchtete, mit einer Übernahme von Ansatz und Anliegen des „cultural turn“ jenen Kräften zuzuarbeiten, wel-

244 Vgl. die abwartend-abwägenden Positionen in W. STEGEMANN (Hg.), *Religion und Kultur. Aufbruch in eine neue Beziehung*, Stuttgart 2003.

245 Siehe etwa A. NEHRING/J. VALENTIN (Hg.), *Religious Turns – Turning Religions. Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen*, Stuttgart 2008.

che die Theologie selbst nur noch als eine spezifische Spielart der Kulturwissenschaften wahrnehmen wollen.<sup>246</sup> Die Sorge kam auf, hier würde der Theologie im besten Fall die Rolle eines teilnehmenden Beobachters religiöser Kommunikation übrig bleiben, der die dabei artikulierten Geltungs- und Wahrheitsansprüche nur noch notiert, aber nicht mehr verteidigt.

Bei näherem Hinsehen wird jedoch klar, dass das Drehmoment des „cultural turn“ die Theologie weder überraschen noch ihr spezifisches Profil verunstalten muss: Beim „cultural turn“ wird zunächst nur die alte anthropologische und erkenntnistheoretische These neu diskutiert und bestätigt, dass der Mensch nicht über ein unmittelbares Verhältnis zur Wirklichkeit verfügt. Im Zentrum steht die Vorstellung einer Konstruktion der (Zugänge zur) Wirklichkeit in bzw. über kulturelle Codes. Menschliches Verhalten erscheint dabei eingebettet in „symbolische“ Strukturen und Sinnwelten, denen entsprechende Leitmedien, Lebensformen und -praktiken zuzuordnen sind, von denen ein Sich-zurechtfinden in der Welt abhängig ist.<sup>247</sup> Diese Codes, Medien und Praktiken sind traditionell primär Gegenstand wissenschaftlicher Reflexion gewesen. Die Innovation des „cultural turn“ besteht im *Umschlag* des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten: Der Untersuchungsgegenstand avan-

246 In diese Richtung weisen einige Plädoyers in A. GRABNER-HAIDER (Hg.), *Theologie wohin? Plädoyer für eine freie Religionswissenschaft*, Paderborn 2012.

247 Vielfach wird dabei Bezug genommen auf den „semiotischen“ Kulturbegriff von C. GEERTZ, *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt <sup>2</sup>1987, 46: „Er bezeichnet ein historisch überliefertes System von Bedeutungen, die in symbolischer Gestalt auftreten, ein System überkommener Vorstellungen, die sich in symbolischen Formen ausdrücken, ein System, mit dessen Hilfe die Menschen ihr Wissen vom Leben und ihre Einstellungen zum Leben mitteilen, erhalten und weiterentwickeln.“

ciert selbst zum Erkenntnisinstrument und -medium. Hierbei geht es also um mehr als um die Hinwendung zur sozio-kulturellen Sphäre menschlichen Daseins und um das Anlegen kritischer Maßstäbe an soziale Konstruktionen der Wirklichkeit oder an religiös-symbolische Sinnwelten. Sie sind nicht bloß Objekt wissenschaftlicher Reflexion und Kritik, sondern zugleich auch Zugangsweise und Wahrnehmungslieferant hinsichtlich der Frage: Was heißt es und wie geht es, sich in dieser Welt zurechtzufinden?<sup>248</sup>

### 1. Vom Sagen zum Zeigen: Kultur verstehen

Deutlich wird der Umschlag vom Erkenntnisobjekt zum Medium der Reflexion bereits beim *linguistic turn* in der Philosophie des 20. Jahrhunderts. Nachdem die Sprache lange Zeit nur als ein besonderer Gegenstand der Erkenntnis auftrat, rückt sie nun in den Rang einer entscheidenden Erkenntnisvoraussetzung und eines unhintergehbaren Erkenntnismediums auf.<sup>249</sup> Gleichzeitig wird die Sprachphilosophie zur „prima philosophia“. Dabei befreit sie die Frage nach den Möglichkeitsbedingungen zuverlässiger Erkenntnis aus ihrer subjekttheoretischen Engführung und weitet sie aus zur Fra-

248 Zum breiten Spektrum der rasch anwachsenden theologischen Bezugnahmen siehe J. GRUBER, *Theologie nach dem Cultural Turn. Interkulturalität als theologische Ressource*, Stuttgart 2013; DIES. (Hg.), *Theologie im Cultural Turn. Erkenntnistheologische Erkundungen in einem veränderten Paradigma*, Frankfurt / Bern 2013. Allerdings geht es auf diesem Feld der inter- und transdisziplinären Begegnung bisweilen auch höchst undiszipliniert zu. Dem unbefangenen Beobachter erscheint dieses Terrain wie ein Urwald, den viele Forscher nicht betreten, um darin begehbbare Wege anzulegen, sondern um dort weitere, d. h. ihre eigenen Bäume zu pflanzen.

249 Vgl. R. RORTY (Hg.), *The Linguistic Turn. Essays in Philosophical Method*, Chicago <sup>2</sup>1992 (EA 1967).

ge nach den Bedingungen der Möglichkeit intersubjektiv gültigen Erkennens und Verstehens.<sup>250</sup> Sie macht deutlich, dass jeder Zugang zur Wirklichkeit, der etwas *als* etwas vermittelt, sprachlich grundiert ist, so dass ohne Sprache ein irgendwie bedeutsamer Zugriff auf Nicht-Sprachliches unmöglich ist. Damit wird nicht behauptet, dass die Sprache als exklusive Ressource von Sinn und Bedeutung anzusehen ist. Vielmehr gilt sie als unabdingbar für die sinnvolle Erschließung aller Ressourcen.

Allerdings richtet sich der Blick danach auch auf andere Zeichensysteme, die ebenfalls den Rang eines Erkenntnismediums beanspruchen – allen voran Bilder. Auch sie stehen für ein welterschließendes und wahrnehmungsprägendes Vermögen des Menschen. Neben der Sprachkompetenz rückt das Vermögen des (bildvermittelten) Zeigens zu einer ebenso elementaren Erkenntnis- und Verständigungsform auf. Im Schlepptau des „linguistic turn“ vollzieht sich daher folgerichtig ein *iconic turn*.<sup>251</sup> Er will nicht nur die Aufmerksam-

250 Geebnet wurde der Weg vom Paradigma „Subjekt“ zum Paradigma „Sprache“ durch die sprachanalytische Philosophie des späten Wittgenstein, die Entfaltung einer ‚pragmatischen Semiotik‘ von Ch. S. Peirce bis Ch. Morris sowie die Entdeckung des bedeutungskonstituierenden Gebrauchs der Sprache durch J. L. Austin und J. R. Searle. Vgl. hierzu u. a. K.-O. APEL, Metaphysik und die transzendentalphilosophischen Paradigmen der Ersten Philosophie, in: V. Höhle (Hg.), Metaphysik, Stuttgart 2002, 1–29; H. SCHNÄDELBACH, Sprache als Thema und Medium der Philosophie, in: Zeitschrift für Kulturphilosophie 1 (2007) 27–44.

251 Die Vertreter des „iconic turn“ räumen ein, dass es keine gesicherte Erkenntnis von der Welt gibt ohne das Reflexionsmedium der Sprache. Aber gleichwohl sprechen sie Bildern eine eigene Generierungsweise von Erkenntnis und Bedeutung zu. Nicht nur dasjenige, das durch Sprache „verlautbart“ werden kann und sich in Aussagesätze bringen lässt, ist Kandidat für Wahrheit und Bedeutung, sondern auch dasjenige kann dem Menschen als wirklich, wahr und belangvoll aufgehen, worauf er „deiktisch“ aufmerksam wird. Was sich nicht sagen lässt, weil es am Wort gebriert, lässt sich zeigen und als nicht-prädikatives Wissen verstehen.

keit darauf lenken, dass auch Bilder Bedeutsames zeigen und selbst Bedeutungsträger sind. Ihm geht es primär um die fundamentale Erkenntnisleistung von Bildern, die nicht bloß „etwas zeigen“ (Funktion der Repräsentation), sondern zeigen, wie man etwas sehen kann (epistemische Funktion). Bilder sind Erkenntnisinstrumente menschlicher Wahrnehmung. Mehr noch: Sie zeigen dem Erkenntnissubjekt auch, wie es sich selbst sehen lassen kann, wie es von sich selbst ein Bild abgeben und zeigen kann, wie es gesehen werden will (expressiv-performative Funktion). Bilder erschließen Wirklichkeitsbezüge und Perspektiven, die dem Betrachter zur weiteren deutenden Erkundung offenstehen: Sie lassen etwas *in* etwas zum Vorschein kommen und sie zeigen, wie man all dies zeigen kann.<sup>252</sup> Indem Bilder eine ästhetische Verknüpfung von Sein und Bedeutung vollziehen, machen sie die Wirklichkeit auf ästhetische Weise verstehbar und kommunizierbar.

Neben den Medien „Sprache“ und „Bild“ sind noch weitere sozio-kulturelle Codes zu beachten, die wirklichkeitserschließend, daseinsdeutend und handlungsorientierend eingesetzt werden. Was summarisch den „cultural turn“ kennzeichnet, hat sich längst in zahlreiche Spezialperspektiven kultureller Realitätsdeutung und -gestaltung ausdifferenziert. So geht es

Vgl. hierzu D. HORNUFF, Bildwissenschaft im Widerstreit, München 2012; K. SACHS-HOMBACH (Hg.), Bildtheorien. Anthropologische und kulturelle Grundlagen des Visualistic Turn, Frankfurt 2008; H. BELTING (Hg.) Bilderfragen. Die Bildwissenschaft im Aufbruch, München 2007; D. BACHMANN-MEDICK, Cultural Turns, 329–380; St. MAJETSCHAK, „Iconic Turn“. Kritische Revisionen und einige Thesen zum gegenwärtigen Stand der Bildtheorie, in: PhR 49 (2002) 44–64.

252 Siehe hierzu ausführlich G. BOEHM, Wie Bilder Sinn erzeugen. Die Macht des Zeigens, Darmstadt<sup>3</sup>2010; DERS. (Hg.), Zeigen. Die Rhetorik des Sichtbaren, München 2010.

etwa beim *spatial turn*<sup>253</sup> und *temporal turn*<sup>254</sup> darum, Zeiten und Räume bzw. deren Ordnungen als Gestaltungsfaktor sozialer Beziehungen und Unterschiede, als Ergebnis von Inklusionen und Exklusionen, als Aushandlungszonen und -instrumente von Antreffbarkeiten, Zuständigkeiten und Machtansprüchen in den Blick zu nehmen. Der *performative turn*<sup>255</sup> lenkt die Aufmerksamkeit auf die Regieanweisungen, die in scheinbar bloß narrativen Weltinterpretationen angelegt sind. Er verfolgt ihre Inszenierungen in Riten und Ritualen und erschließt über diese symbolischen Interaktionen gesellschaftliche Umgangsformen mit individuell-biographischen und kollektiven Schwellen- und Umbruchssituationen.

Diese Wendepunkte und Umstellungen des Umgangs mit unterschiedlichen Deutungs- und Orientierungsmustern, die insgesamt jenen Komplex „Kultur“ abdecken, mit dem der Mensch sein Dasein in Form bringt, sind missverstanden, deutet man sie als rivalisierende Paradigmen, die einander den Rang als wissenschaftliche Leitperspektive streitig machen. Sie sind zwar nacheinander aufgekommen, lösen aber einander nicht ab, sondern bestehen gleichzeitig und miteinander. Sie greifen das in dem jeweiligen Vorgänger liegende Drehmoment der Repräsentation, Expression und Reflexion auf und wenden es an auf neue Bereiche, Praktiken und Formen der Weltdeutung und -gestaltung, ohne den Anspruch einer Überbietung,

253 Vgl. A. SCHLITTE u. a. (Hg.), Philosophie des Ortes. Reflexionen zum Spatial turn in den Sozial- und Kulturwissenschaften, Bielefeld 2014; J. DÖRING/T. THIELMANN (Hg.), Spatial Turn. Das Raumparadigma in den Kultur- und Sozialwissenschaften, Bielefeld 2008.

254 Vgl. D. KÖVEKER, ZeitZeichen. Texte zum temporal turn im Denken des 20. Jahrhunderts, Frankfurt 2006.

255 Vgl. etwa E. FISCHER-LICHTE, Performative / Performance Studies, in: St. Möbius (Hg.), Kultur. Von den Cultural Studies bis zu den Visual Studies, Bielefeld 2012, 216–241.

Relativierung oder Abschaffung der jeweils anderen „turns“ zu erheben.

Sie stehen zueinander in dem gleichen Verhältnis der wechselseitigen Bedingung, das auch die elementaren Weltbezüge menschlichen Daseins und deren Kultivierungen auszeichnet. Diese Weltbezüge gehören zur Grundsituation menschlichen Daseins, die sich *existentialpragmatisch* erschließen lässt.<sup>256</sup> Gefragt wird dabei nach unhintergehbaren Formbestimmungen und Konstellationen menschlichen Daseins, ohne die keine bewusste Daseinsführung und -deutung möglich ist. Rekonstruiert man anhand dieser Frage die unabstreifbaren Bedingungen und Umstände menschlichen Daseins, die zugleich dieses Dasein ermöglichen, dann heißt In-der-Welt-Sein für den Menschen, in einer sprachvermittelten Beziehung stehen zu dem, was

- in der objektiven Gegenstandswelt bzw. Außenwelt (Natur) der Fall sein kann,
- der Innenwelt, die einem Individuum bevorzugt zugänglich ist, zuzurechnen ist (Bewusstsein),
- in der personalen Mitwelt zur Interaktion fähig ist (Gesellschaft),
- raum-zeitlich datierbar ist, d. h. Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft besitzt (Zeit) und hinsichtlich seines Geschehens lokalisierbar ist (Raum).

256 Im Zentrum der Existentialpragmatik steht die Analyse der Ermöglichungsbedingungen menschlicher Weltorientierung, Selbstverständigung und Interaktion. Über diese Analyse lassen sich die Konstitutiva vernunftgeleiteter Welterschließung und sprachvermittelter Handlungskoordination identifizieren und als Existentiale eines Daseins ausweisen, das angemessen nur relational, d. h. als Selbstsein-im-Bezug-auf Andersheit verstanden werden kann. Zur Erarbeitung dieser Basis siehe H.-J. HÖHN, Von der Bewusstseinsphilosophie zur Existentialpragmatik, in: Ders., Zeit und Sinn, Paderborn/München/Wien/Zürich 2010, 73–147; DERS., Das Leben in Form bringen, Freiburg/Basel/Wien 2014, 45–108.

Aus diesen elementaren Weltbezügen lassen sich vier Kulturbegriffe ableiten,<sup>257</sup> denen wiederum vier Ausprägungen des „cultural turn“ zugeordnet werden können. Demnach ist Kultur in Relation zu

- *Natur*: die Erhaltung, Pflege und Verbesserung der materiell-naturalen Lebensbedingungen des Menschen angesichts der Erschöpfbarkeit der natürlichen Ressourcen;
- *Subjekt*: die bewusste Ausbildung bereits vorhandener Anlagen individueller Lebenskönnerschaft, Selbstbehauptung und Selbstverwirklichung angesichts der Begrenztheit und Verletzbarkeit seiner physisch-psychischen Kräfte;
- *Gesellschaft*: der Ausbau von Verständigungstechniken, -praktiken und -codes zur kooperativen Deutung und Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse angesichts der Konkurrenz um endliche Güter;
- *Zeit* und *Raum*: die Verabredung temporaler Zäsuren, Zyklen und Rhythmen (Kalender) bzw. Zonen und Felder (Karten) als Referenzpunkte für die Ortung, Datierung und Deutung vergänglicher „Weltereignisse“.

Diese Kulturbegriffe thematisieren am menschlichen Selbst- und Weltverhältnis die Aspekte des Verstehens und Veränderens sowie der Interaktion und Kommunikation. Darin manifestiert sich auch der Anspruch des Menschen, angesichts der vielfältigen Limitationen seines Daseins aus den

257 Es ist ein Manko des „cultural“ turn, dass hierbei zahlreiche Kulturbegriffe im Umlauf sind, ohne dass dabei eine plausible Zuordnung dieser Begriffe erörtert wird. Vgl. hierzu auch die Problembeschreibung von M. GUTMANN, Der Begriff der Kultur. Präliminarien einer methodischen Phänomenologie der Kultur in systematischer Absicht, in: D. Hartmann/P. Janich (Hg.), Die Kulturalistische Wende, Frankfurt 1998, 269–332.

vorgefundenen Lebensbedingungen und aus sich selbst etwas Besseres zu machen. Die dabei eingesetzten Modelle und Paradigmen der Daseinsoptimierung unterliegen ihrerseits einem Optimierungsvorbehalt. Sie werden selbst zu einem Gegenstand der Kultivierung. Die verschiedenen Ausläufer der „cultural turns“ markieren Wendepunkte in diesem reflexiven Prozess: Jene Kategorien, Modelle und Muster, anhand deren die ‚natürlichen‘ Lebensverhältnisse des Menschen kultiviert wurden, werden sowohl zum Gegenstand als auch zum Medium der Stilisierung und Kritik sozio-kultureller Lebensverhältnisse. Wenn vor den einzelnen „turns“ die Definition von „Kultur“ lautete, mit ihr mache der Mensch etwas aus dem, was die Natur aus ihm gemacht hat, so heißt es nun: Die „cultural turns“ ermöglichen, dass der Mensch aus und mit dem etwas (Neues) machen kann, was er aus sich als Kulturwesen gemacht hat. Dem entsprechend thematisiert der „gender turn“ die kulturelle Überformung seines biologischen Geschlechtes und macht entsprechende Geschlechterrollen disponibel. Im „spatial turn“ geht auf, dass räumlichen Grenzziehungen ihrerseits Grenzen gesetzt werden können. Und im „temporal turn“ wird deutlich, dass es an der Zeit sein kann, mit der Zeit neu zu bestimmen, was in der Zeit ist und über diese hinausweist.

## 2. Vom Hören und Sehen:

### Theologische Entdeckungen

Auf den ersten Blick scheint die Theologie zu den Nachzüglern des „cultural turn“ zu gehören. Allerdings trifft dies nur zu, wenn man eine Statistik über das explizite Vorkommen des „turn“-Vokabulars anlegt. Auf den zweiten Blick wird klar, dass sie „avant la lettre“ längst ein Verständnis für die skizzierten Wendeprojekte entwickelt hat. Ehe es zu expliziten Verarbei-

tungen des *linguistic turn* kommt,<sup>258</sup> haben prominente Vertreter einer Hermeneutischen Theologie (R. Bultmann, E. Fuchs, G. Ebeling) in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bereits wichtige Topoi des Glaubens (z. B. Schöpfung, Offenbarung) als „Sprachgeschehen“ beschrieben und in einer „Theologie des Wortes Gottes“<sup>259</sup> neu formatiert. Nicht zuletzt sind religiöse Sprechhandlungen auch Entdeckungsorte für vielfältige linguistische Einsichten einer Theorie der Sprechakte gewesen.<sup>260</sup> Man könnte sogar weit in die Theologiegeschichte zurückgehen und bei Augustinus (354–430) auf Ansätze einer Semiotik stoßen, wenn es bei ihm etwa um die Unterscheidung geht von Zeichen, die Dinge bezeichnen und aus diesem Bezug ihre Bedeutung beziehen, und Zeichen, die nur im Zusammenhang mit anderen Zeichen etwas bedeuten.<sup>261</sup>

Ähnliches gilt für den *iconic turn*. Auch er ist in der Theologie der Sache nach bereits gegeben, ohne dass die Sprache darauf kommt. Nikolaus von Kues (1401–1464) operiert mit dem „ikonischen“ Imperativ „Lass Dich doch einmal anschauen!“ und macht daraus ein berühmtes Exeritium in seiner Schrift „De visione dei“.<sup>262</sup> Das Experiment vom Sehen Gottes, das er

258 Vgl. u. a. B. CASPER, Sprache und Theologie, Freiburg/Basel/Wien 1975.

259 Vgl. U. H. J. KÖRTNER, Theologie des Wortes Gottes. Positionen – Probleme – Perspektiven, Göttingen 2001; I. U. DALFERTH u. a. (Hg.), Hermeneutische Theologie – heute?, Tübingen 2013.

260 Vgl. R. SCHAEFFLER, Das Gebet und das Argument. Eine Einführung in die Theorie der religiösen Sprache, Düsseldorf 1989.

261 Vgl. U. WELBERS, Religiöse Semantik. Eine sprachphilosophische Grundlegung, München 2014, 145–179 (Lit.).

262 NIKOLAUS V. KUES, De visione Dei – Das Sehen Gottes (übers. von H. Pfeiffer), Trier 1985. Zur Interpretation siehe R. HAUBST (Hg.), Das Sehen Gottes nach Nikolaus von Kues, Trier 1989; B. HELANDER, Die „visio intellectualis“ als Erkenntnisweg und -ziel des Nicolaus Cusanus, Uppsala 1988; M. de CERTEAU, Nikolaus von Kues: Das Geheimnis eines Blickes, in: V. Bohn (Hg.), Bildlichkeit, Frankfurt 1990, 325–356; Ch. KIENING, „Gradus visionis“. Reflexion des Sehens in der Cusanischen Philosophie, Trier 1991, 243–272; K. FLASCH, Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung,

mit einem Mönchskonvent am Tegernsee durchführt, beginnt damit, dass Nikolaus von Kues sich das Bild eines „Alles-Sehenden“ besorgt, welches den Eindruck erweckt, als ob es gleichsam alle(s) ringsum anblicke („Mona-Lisa-Effekt“). Nikolaus nennt dieses Bild „Ikone Gottes“. Dieses Bild wird an der Stirnwand eines Raumes angebracht und die Mönche werden aufgefordert, sich im Halbkreis vor ihm aufzustellen. Beim Betrachten dieses Bildes sehen die Mönche zuerst (nur) ein Gesicht, dann zwei Augen, zuletzt aber darin einen Blick und ein Angeblicktwerden. Die Schulung der Sinne besteht hier darin, mittels des Sehens das Physisch-Sinnliche zu transzendieren auf das Nicht-Sinnliche, das im sinnlichen Vollzug des Sehens mit-erfahren wird.

Beim Betrachten des „Alles-Sehenden“ fällt den Mönchen zunächst auf, dass jeder Einzelne, von welcher Stelle er auch das Bild betrachtet, die Erfahrung macht, als werde er allein von diesem Alles-Seher angeschaut. Als Anschauer ist der Mensch immer schon und zugleich auch Angeschauter. Er steht im Blickfeld Gottes. Er sieht einen Blick, der ihm ganz persönlich gilt. Er zieht Gottes Blick ungeteilt auf sich. Jeder Einzelne hat vor Gott ein „Ansehen“, ohne durch besondere Ansehnlichkeit oder Blickfänger („Aussehen“) dieses Ansehen begründen oder herleiten zu müssen. Da dies aber alle von sich behaupten, kommen sie nicht umhin zu unterstellen, dass jene „icona Dei“ zugleich alle und jeden Einzelnen anblickt und Ansehen verleiht. Zu der Erfahrung, unverwechselbar und einmalig gemeint zu sein, kommt also die Erfahrung hinzu, dass alle gleichermaßen, d. h. in gleicher Intensität und Ungeteiltheit, im Blick des

Frankfurt 1998, 410–443; Th.S. HOFFMANN, Vom Sehen des Sehens im Bild. Hinweise zur cusanischen Ikonologie, in: W. Schweidler (Hg.), Weltbild – Bildwelt, St. Augustin 2007, 59–77.

All-Sehenden stehen.<sup>263</sup> Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ereignet sich im Geschehen sehenden Gesehenwerdens und ist als solche hineinvermittelt in das Sehen des Menschen, in dem Gott sich sehen lässt.

Der doppelte Genitiv (das Sehen Gottes als *genitivus subjectivus* und *objectivus*) benennt Gott als Sehenden und Gesehenen, der im Vollzug des Sehens sich sehen lässt. Aber auch für den Betrachter des Bildes trifft dies zu. Er sieht den Abgebildeten an und nur in diesem seinem Sehen sieht er, dass der Abgebildete ihn ansieht („Was anderes, Herr, ist Dein Sehen, wenn Du mich ... anschaust, als daß Du von mir gesehen wirst?“, nr. 13). Hier ereignet sich die Koinzidenz von Sehen und Gesehenwerden („Dadurch, daß Du mich siehst, gewährst Du, daß Du von mir gesehen wirst, der Du ‚der verborgene Gott‘ (Jes 45,15) bist“, nr. 13). Der eigentlich Aktive ist jedoch der

263 Bestätigt wird dies, indem die Mönche einen Ortswechsel und Platztausch vornehmen. Keiner kann am Ende sagen, ganz persönlich und unzweideutig von Gott angeblickt zu werden, ohne dies zugleich auch von seinem Mitbruder zu behaupten. Niemand kann für sich ein besonderes Ansehen vor Gott reklamieren, ohne dies auch jedem anderen zuzusprechen. Das Bedeutsame ist nun, dass Cusanus dieses Experiment nicht einfachhin als ein ästhetisch-moralisches Gleichnis dafür nimmt, dass Gott „so aufmerksam für einen jeden Sorge trägt, als ob er sich allein um den, der erfährt, dass er angeschaut wird, und um keinen anderen kümmere“ (De visione Dei nr. 4). Vielmehr nimmt er dieses Experiment zum Anlass, die Beziehung zwischen Gott und Mensch daraufhin zu bedenken, worin diese Beziehung überhaupt besteht, wie sie strukturiert ist und welcher Logik sie folgt. Hier geht es also um die Frage der Gotteserkenntnis und um die Frage, als was und wie der Mensch Gott erkennt bzw. als was und wie Gott für den Menschen zugänglich ist. Die Pointe dieses Ansatzes besteht darin, dass Gottes Wirklichkeit nicht substanzhaft als ein „höchstes Seiendes“ bestimmt wird, sondern über den Vollzug des Sehens als eine Realität erschlossen wird, die angemessen wiederum nur „vollzugstheoretisch“ beschreibbar ist. Der Gott ansehende Mensch sieht kein „etwas“ und keinen „jemand“. Das Woraufhin seines Blicks ist nicht substanzhaft bestimmbar. Es bietet sich ihm kein Anblick von „etwas“ oder „jemand“, sondern er entdeckt ein Sehen und Angesehenwerden.

Betrachter der „icona Dei“; er wechselt Standort und Blickrichtung. Dieser Wechsel ist es allererst, der ihn erfahren lässt, dass der Blick des Abgebildeten mit ihm geht. Und diese Erfahrung ist ihrerseits nur deswegen möglich, weil wiederum das Sehen Gottes in das Sehen des Menschen einbezogen ist. Allerdings ist das, was der Mensch im Vollzug des Sehens erblickt, kein gegenständlich anzielbares „Woraufhin“, kein sachhaftes Seiendes. Der Gott ansehende Mensch sieht nichts Gegenständliches, sondern ein Angesehenwerden. Er sieht nicht, wie Gott „aus-sieht“, sondern dass er ihn ansieht. Er sieht einen Blick, er nimmt einen Vollzug wahr: das Sehen Gottes, das Gott selbst ist und darin er wirklich ist und zugleich Ermöglichungsgrund für das Sehen des Menschen ist. Denn ebenso wie im sehenden Gesehenwerden der Mensch den Blick Gottes auf sich zieht, so zieht dabei Gott den Blick des Menschen auf sich.<sup>264</sup>

Das cusanische Experiment markiert ein seltenes Dokument christlicher Bildtheologie, das zugleich inszenatorische und performative Aspekte aufweist und für einen „iconic“ turn der Gegenwartstheologie prototypischen Charakter hat.<sup>265</sup> Mit ihm kann der für das Evangelium entscheidende Gedanke der unbedingten Anerkennung des Menschen in seiner Freiheit und Unvertretbarkeit in das ästhetische Format des „Ansehens“ übersetzt und darin plausibel gemacht werden. Der Mensch ist

264 Zur näheren Bestimmung der ästhetischen Darstellung dieses theologischen Sachverhaltes siehe N. HEROLD, Bild der Wahrheit – Wahrheit des Bildes. Zur Deutung des „Blicks aus dem Bild“ in der Cusanischen Schrift *De visione Dei*, in: V. Gerhardt/N. Herold (Hg.), *Wahrheit und Begründung*, Würzburg 1985, 71–98.

265 Vgl. H.-J. HÖHN, „Lass Dich einmal anschauen!“ Theologie im *iconic turn*, in: *Ökumenische Rundschau* 63 (2014) 462–474. Dabei ist entscheidend, dass die spezifischen Relevanz- und Geltungsansprüche imaginativer und performativer Vollzüge nicht bloß erhoben (vgl. Ch. WULF, *Bilder des Menschen. Imaginäre und performative Grundlagen der Kultur*, Bielefeld 2014, 9–135), sondern auch diskursiv erörtert werden.

nicht nur als Hörer des „Wortes Gottes“ resonanzfähig für Gottes Heilswillen. Ihm können auch die Augen dafür aufgehen, dass er als Gottes Ebenbild mehr bedeutet als der Staub, der von ihm übrig bleibt. Ihm kann gesagt und gezeigt werden, dass er Adressat einer Zuwendung ist, die im Leben und im Tod Bestand hat.

Dabei geht auch auf, dass in der Theologie ein „linguistic turn“ und ein „iconic turn“ nicht in einem Konkurrenzverhältnis stehen müssen. Im Gegenteil: Die Theo-Logik von Wort und Bild, von Sagen und Zeigen ist nicht divergent, sondern konvergent und kompatibel.<sup>266</sup> Was gezeigt wird, ist inhaltlich nichts anderes als was zugesagt wird. Zwar hilft zum Verstehen des cusanischen „Allesseher“-Bildes das deutende Wort bzw. die das Betrachten anleitenden Regieanweisungen. Aber die Deutungshoheit der Sprache muss sich am optisch Wahrnehmbaren legitimieren. Wenn man nicht zeigen und sehen kann, was gesagt wird, wird das Gesagte zur bloßen Behauptung, die kognitiv nicht einleuchtet.

Im Vollzug des „iconic turn“ ist es angesichts des Entsprechungsverhältnisses von Sagen und Zeigen außerdem möglich, die Kernthemen einer logoszentrierten „Wort Gottes“-Theologie bildtheoretisch neu zu formatieren. Auch hier lässt sich im Rückgriff auf das cusanische Experiment ein „bildhaftes“ Verständnis gewinnen von:

- Gottes Zuwendung zum Menschen, die seitens des Menschen keine Vorleistungen fordert oder von nachträglichem Wohl-

266 Beachtet man die materiale Kongruenz von Ansehen und Anerkennung, die der Mensch vor Gott findet, entfallen die Kompatibilitätsprobleme zwischen Zeigen und Sagen, die thematisiert werden von Ph. STOELLGER, *Fundamentaltheologie zwischen Lexis und Deixis*, in: Ch. Böttigheimer / F. Bruckmann (Hg.), *Glaubensverantwortung im Horizont der „Zeichen der Zeit“*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 329–379.

verhalten abhängig macht: Um sich vor Gott sehen lassen zu können, muss der Mensch nicht für seine Ansehnlichkeit sorgen.

- Gottes Anerkennung der Freiheit des Menschen, die ihn zum freien Gegenüber und nicht zum Objekt seiner Zuwendung macht: Es ist die freie Entscheidung und Tat des Menschen, den Blick auf Gott zu richten. Gottes Zuwendung ist ebenso ungebrochen wie diskret; der Mensch kann ihm den Rücken kehren, ohne dass Gott ihm den Rücken zukehrt. Gott hat den Menschen im Blick, aber er stellt ihm nicht nach.

Ein solcher „turn“ wird aber nur dann dem „Wort Gottes“ gerecht, wenn er die Logizität des Sagens und die Ikonizität des Zeigens als zwar formal verschiedene, aber materialiter kongruente Weisen der Vergegenwärtigung von Gottes Zuwendung zum Menschen aufweisen kann. Dies ist nur möglich im Blick auf spezifische Sprechakte und ihnen entsprechende Vorgänge des Zeigens. In beiden Fällen kommt es auf die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt an. Es muss sich um Worte und Bilder handeln, die, indem das Wort ergeht und das Bild gezeigt wird, jene Wirklichkeit vergegenwärtigen, auf die sich Wort und Bild beziehen. Im cusanischen Experiment geht es nicht um einen Sachverhalt, der unabhängig vom Akt des Zeigens und Sehens besteht. Vielmehr wird dieser Sachverhalt – Gottes Sehen und das Ansehen des Menschen – im Vollzug des Zeigens und Sehens realisiert. Wenn derart das „Wort“ von Gottes Zuwendung zum Menschen übersetzt werden kann in das „Bild“ vom Menschen, der sich von und vor Gott sehen lassen kann, besteht kein Grund, performative Sprechakte und die Ikonologie des Performativen für unvereinbar zu halten.<sup>267</sup>

267 Wenn die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt beim Zeigen und Sehen nicht vorliegt, entsteht die Gefahr, dass ein Betrachter sich selbst ein Bild

Für diese Einsicht, die im kulturwissenschaftlichen Diskurs als Neuentdeckung des „performative turn“ gehandelt wird, lassen sich weitere theologische Vorläufer in der Sakramententheologie finden. Wer sich in die scholastische Eucharistietheologie vertieft hat, wird bei der anschließenden Begegnung mit manchen Konstrukten zeitgenössischer Performanztheorien etliche „deja-vu“-Reaktionen nicht unterdrücken können (z. B. wenn es um die Topoi ‚Wandlung/Verwandlung‘ oder ‚Präsenz/Repräsentation‘ geht).

Mit diesen Hinweisen soll nicht bestritten werden, dass die Theologie von den aktuellen „turns“ mehr lernen kann, als dass sie diese zu belehren hätte.<sup>268</sup> Vor allem im Blick auf den *tem-*

machen will, anstatt sich ins Bild setzen zu lassen. In der Perikope vom „ungläubigen Thomas“ (Joh 20,19–29) wird in zwei Szenen von der Erscheinung des gekreuzigten Auferstandenen vor den Jüngern Jesu erzählt. In der ersten Szene ist das Zeigen und Sehen der Wundmale Jesu die Bedingung, dass der Auferstandene mit dem Gekreuzigten identifiziert werden kann (Vv. 19–23). In der zweiten Szene wird das Zeigen und Sehen, Ertasten und Berühren der Wundmale zur Bedingung, dass Thomas an die Auferstehung (Jesu) glauben will (Vv. 24–29). Müssten tatsächlich beide Bedingungen erfüllt sein, um das Reden von Auferstehung als glaubwürdig zu erweisen, kämen für eine solche Rede nur die unmittelbaren Zeugen von Jesu Leben und Sterben in Betracht. Dann aber hätte der Auferstehungsglaube keine Zukunft. Gegenstand dieses Glaubens muss vielmehr ein Gehalt sein, dessen Tradierbarkeit von anderen Bedingungen abhängt. Dies können nicht die Bedingungen der Vorzeigbarkeit sein: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben“ (V. 29).

268 Besonders ausgeprägt ist diese Lernbereitschaft in den verschiedenen Disziplinen der Praktischen Theologie. Vgl. exemplarisch T. LEONHARDMAIR, Erkenntnis durch Handlung. Postsäkulare Be-Deutungen christlicher Liturgie im Spiegel der Performance Art, in: F. Gmainer-Pranzl/S. Rettenbacher (Hg.), Religion in postsäkularer Gesellschaft, Frankfurt/Bern 2013, 345–369; B. KRANEMANN, Theologie nach dem Ritual Turn. Perspektiven der Liturgiewissenschaft, in: J. Gruber (Hg.), Theologie im Cultural Turn, 151–1–73, St. WINTER, Am Grund des rituellen Sprachspiels. Notwendige Klärungen zu „Performance“ und „Performativität“ in liturgiewissenschaftlichem Interesse, in: BiLi 84 (2011) 12–27.

*poral turn*<sup>269</sup> und den *spatial turn*<sup>270</sup> zeigen zahlreiche Arbeiten, welchen Gewinn die Theologie für ihre eigene Sache einfahren kann, wenn sie sich dem interdisziplinären Anspruchsniveau stellt. Im Blick auf die übrigen „turns“ sind ebenfalls erhebliche Übersetzungsleistungen in beide Richtungen möglich, aber auch gefordert. Hier ist die theologische Handelsbilanz allerdings noch immer sehr unausgeglichen. Die Theologie nutzt bei weitem noch nicht alle Möglichkeiten, sich über den Mitvollzug des „cultural turn“ interdisziplinär anschlussfähig zu machen.

Dies trifft nicht minder auf den *sensual turn* zu. Er ist zwar unter den „cultural turns“ noch nicht sehr ausgiebig bearbeitet worden.<sup>271</sup> Aber dies mindert nicht seine Bedeutung für die Theologie. Was an theologischer Relevanz der „iconic turn“ bereits für das Sehen und der „auditive turn“ für das Hören<sup>272</sup> ermittelt haben, kann hier für das gesamte Ensemble der „Spürsinne“ des Menschen erprobt werden. Auf einer vor-theologischen Reflexionsstufe geht es dabei zunächst darum, ihre repräsentative, epistemische, expressive und performative Dimen-

269 Vgl. etwa M. SCHÜSSLER, *Mit Gott neu beginnen. Die Zeitdimension von Theologie und Kirche in ereignisbasierter Gesellschaft*, Stuttgart 2013; H.-J. HÖHN, *Zeit-Diagnose. Theologische Orientierung im Zeitalter der Beschleunigung*, Darmstadt 2006.

270 Vgl. M. WÜTHRICH, *Raum Gottes. Ein systematisch-theologischer Versuch, Raum zu denken*, Göttingen 2014; T. BEYRICH, *Theosphären. Raum als Thema der Theologie*, Leipzig 2011; DERS., „Gottes eigene Räumlichkeit“. Eine Bilanz nach dem Spatial Turn, in: J. Gruber (Hg.), *Theologie im Cultural Turn*, 65–84; H.-J. SANDER, *Der ewige Gott hat Raum. Theologie im spatial turn*, in: *ThRv* (2013) 91–110.

271 Vgl. D. HOWES, *Sensual relations. Engaging the Senses in Culture and Social Theory*, Ann Arbor 2003. Zum Ganzen siehe auch W. AICHINGER u. a. (Hg.), *Sinne und Erfahrung in der Geschichte*, Innsbruck 2003; R. JÜTTE, *Geschichte der Sinne. Von der Antike bis zum Cyberspace*, München 2000; E. SCHEERER, Art. „Sinne“, in: *HWPh IX*, 824–869; J.-P. WILS, Art. „Sinne“, in: *NHPhG III*, 2000–2012.

272 Vgl. U. LINCOLN, *Die Theologie und das Hören*, Tübingen 2014.

sion auszuloten. Bereits ihr alltäglicher Gebrauch macht klar, dass der Mensch mit seinen Sinnen das bloß Sinnliche und Sinnenhafte übersteigen kann. Über spezifische Vollzüge und Konzepte des Sehens, Hörens, Riechens, Schmeckens und Tastens erschließt sich Ansehnliches, (Un)Gehöriges, (Un)Genießbares und Anrührendes. Die Sinne tragen den Menschen weit über die Sphäre des bloß Faktischen und Vorhandenen hinaus. An ihnen vorbei gibt es keinen Zugang zum Bedeutsamen und Sinnvollen. Und umgekehrt ist das Bedeutsame und Sinnstiftende darauf angewiesen, sich sinnenhaft vergegenwärtigen zu können.

Das Umschlagen des Forschungsfokus von der Gegenstandsebene auf die Ebene von Analyse- und Deutungskonzepten spielt natürlich auch beim „sensual turn“ eine große Rolle. Der Gewinn einer solchen Umstellung ist aber für die Theologie nicht allein darin zu sehen, dass „ad extra“ ein hartnäckiges Klischee über eine angeblich typisch christliche Verachtung alles Sinnlichen dementiert werden kann. „Ad intra“ geht es um den Beitrag der Theologie, Theorie und Praxis des Glaubens nicht bloß Vernunft annehmen zu lassen, sondern auch bei Sinnen zu halten. Damit ist keine periphere Angelegenheit gemeint. Es wurde bereits angedeutet, dass die „turns“ jeweils unterschiedliche Sphären menschlichen Daseins akzentuieren: Sprachlichkeit, Bildlichkeit, Zeitlichkeit. In diesen Sphären werden zugleich Grundbestimmungen menschlicher Geschöpflichkeit deutlich. Zu erörtern ist von der Theologie die zentrale Frage, ob diese Sphären auch geeignet sind, besondere Aspekte der Beziehung von Schöpfer und Geschöpf zum Ausdruck zu bringen. Inwieweit stellen diese Sphären zugleich Umstände dar, vermittels deren eine Gott/Mensch-Beziehung erschlossen, gedeutet und verdeutlicht werden kann? Im Falle einer positiven Antwort können die diversen „turns“ in einer theologischen Epistemologie jene Stelle einnehmen, die traditionell den „loci

alieni“, d. h. den glaubensexternen Fundorten theologisch relevanter Erkenntnis, zukommt.<sup>273</sup>

Dass man bei der Erschließung und Vermittlung des Glaubens tatsächlich bei möglichst vielen Sinnen sein sollte, ist biblisch belegt: „Was von Anfang an war, was wir gehört haben, was wir mit unseren Augen gesehen, was wir geschaut und was unsere Hände angefasst haben, das verkünden wir euch“ (1 Joh 1,1).<sup>274</sup> Offensichtlich bedarf die Wahrnehmung von Gottes Zuwendung zum Menschen nicht bloß des Hinhörens und Zusehens. Sie ist auch etwas, das den Menschen mit seinen anderen Spür- und Tastsinnen zu berühren und anzurühren vermag.<sup>275</sup> Auch sie kommen als Sensoren für die Nähe Gottes in Betracht, wenn durch das Wort Gottes dem Menschen die Augen für seine Nähe aufgehen. Dies führt wieder zu der

273 Vgl. erste Ansätze bei P. HÜNERMANN, *Dogmatische Prinzipienlehre*, 223–236; B. KÖRNER, *Orte des Glaubens – loci theologici*, Würzburg 2014. – Zur epistemologischen Relevanz der Beziehung von Kultur und Glaube vgl. auch C. SEDMAK, *Lokale Theologien und globale Kirche. Eine erkenntnistheoretische Grundlegung in praktischer Absicht*, Freiburg/Basel/Wien 2000, 44–74.

274 Aufgenommen wird diese Ouvertüre von ORIGENES, *Contra Celsum* 1. I n.48 (GCS 2) 98,9 ff. Vgl. dazu K. RAHNER, *Die geistlichen Sinne nach Origenes*, in: Ders., *Schriften zur Theologie XII*, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, 111–136.

275 Vgl. M. REILICH, *Grenzfall Mensch. Biblische Impulse für eine Theologie der Berührung*, Stuttgart 2013. Von heilsamen Berührungen erzählt das Neue Testament vor allem im Zusammenhang mit der therapeutischen Praxis Jesu z. B. bei der Heilung von Aussätzigen (Mt 8,1–14), einer „blutflüssigen“ Frau (Mt 9,20–22). Einem Taubstummen legt er seinen Finger in die Ohren und berührt die Zunge mit seinem Speichel (Mk 7,32–35); ähnlich geht er bei der Heilung eines Blinden vor (vgl. Mk 8,22–25). Das Berührt- und Angerührtwerden von einer besonderen Kraft, die von Jesus ausgeht (vgl. Mk 5,21–43), führt wiederum zu „Handgreiflichkeiten“, die Jesus nicht bloß zum Subjekt, sondern auch zum Objekt des „Handanlegens“ machen. In beiden Richtungen ereignet sich durch seine Person die spürbare Nähe Gottes. Der Tastsinn wird hierbei über die Geste der Berührung zum Medium sowohl der Übersetzung als auch der Wahrnehmung von Gottes Zuwendung.

Frage, wie es um mögliche andere Gegebenheitsweisen eines Glaubensinhaltes steht, von dem es meist heißt, dass er vor allem vom Hören komme (vgl. Röm 10,17): Inwieweit kann man auch die übrigen Sinne des Menschen für die Wahrnehmung jener Wirklichkeit schärfen, die den Sinngrund des Daseins bildet? Oder kommen sie erst dann zu ihrem Recht, wenn es darum geht, mit ästhetischen Mitteln jenen Daseinsinn, von dem das Evangelium handelt, in die Sinnenwelt zu übersetzen?<sup>276</sup>

Gerade die letzte Frage trifft einen neuralgischen Punkt. Wenn von jenem Daseinsinn die Rede ist, der vom Evangelium mit der unbedingten Zuwendung Gottes zum Menschen in Beziehung gesetzt wird, darf nicht vergessen werden, dass dieser Sinn unverkürzt nur in der Einheit von Vollzug und Gehalt unbedingter, vorbehaltloser und zweckfreier Zuwendung übersetzt werden kann. Diese performative Struktur steht für die primäre Gegebenheitsweise von Gottes Willen zur Leben und Tod überdauernden Gemeinschaft mit den Menschen. Die Übersetzung des „Wortes Gottes“ als performative Zusage unbedingter Zuwendung im Prozess der Weitergabe des Evangeliums bildet das entscheidende Kriterium der Übereinstimmung von Grund und Inhalt des Glaubens. Kann der „sensual turn“ dieser Gegebenheitsweise nicht entsprechen, mündet er in einen theologischen Ästhetizismus oder „Sensualismus“.

276 Vgl. zum Folgenden H.-J. HÖHN, Bei Sinnen sein! Thesen zum *sensual turn* der Theologie, in: ThGl 101 (2011) 62–75; DERS., Die Sinne und der Sinn. Religion – Ästhetik – Glaube, in: IkaZ 35 (2006) 433–443. Wichtige Inspirationen für die Durchführung dieses „turns“ können bezogen werden von K. RÖHRING, Vernunft und alle Sinne. Eine theologisch-ästhetische Betrachtung der fünf Sinne, München 2007; R. AMMICHT-QUINN, Leben mit allen Sinnen, in: E. Biser u. a. (Hg.), Der Glaube der Christen. Bd. I, München/Stuttgart 1999, 130–155; Ch. SCHÜTZ, Mit den Sinnen glauben, Münsterschwarzach 1997; R. GUARDINI, Die Sinne und die religiöse Erkenntnis, Würzburg 1950.

Zwar muss auch in religiösen Angelegenheiten die Ästhetik stimmen. Aber längst stimmt nicht alles, wenn nur die Ästhetik stimmt.

Einer theologischen Spurenlese der Sinne droht eine weitere Engführung, wenn sie nicht anthropologisch verankert und erkenntnistheoretisch abgesichert ist. Die Schnittstelle dieser Bemühungen bildet im Folgenden ein „metaphorologisches“ Konzept der drei beteiligten Disziplinen Anthropologie, Ästhetik und Theologie.<sup>277</sup> Dieses Konzept geht davon aus, dass menschliches Dasein eine ontologische und epistemische „Plastizität“ aufweist. Sie besteht darin, dass jedes Daseinsphänomen durch vier wesentliche Strukturelemente gekennzeichnet ist: „Was erscheint, ist stets *mit und unter anderem* (Mit-Struktur); es erscheint *als etwas* (Als-Struktur); es erscheint als etwas *für jemanden* (Für-Struktur); und es erscheint als etwas für jemanden *durch etwas* (Durch-Struktur).“<sup>278</sup> Die Verknüpfung dieser Momente führt dazu, dass die Existenzvollzüge des Menschen im Blick auf das, was und wie sie sind, mehrfach bestimmt werden können.

Die Möglichkeit einer solchen Mehrfachbestimmung beruht – wie noch zu zeigen ist – auf einer Korrelation zwischen der existentialen Grundkonstellation menschlichen Daseins und der semiotischen Konstitution des Deutens von Lebensverhältnissen. Diese Korrelation ist ihrerseits „metaphorisch“ konstituiert, d. h., sie zeichnet sich aus durch spezifische Übergänge zwischen Faktum und Deutung und durch besondere Übertragungswege zwischen Wirklichkeit und Wahrheit. Um diese Korrelation zu erkennen, hilft die Sprache der Refle-

277 Zum Stand der Theoriediskussion siehe B. GILICH, *Die Verkörperung der Theologie. Gottesrede als Metaphorologie*, Stuttgart 2011; A. HAVERKAMP/D. MENDE (Hg.), *Metaphorologie. Zur Praxis von Theorie*, Frankfurt 2009.

278 I. U. DALFERTH, *Radikale Theologie*, Leipzig 2010, 246 f.

xion durch entsprechende Redewendungen auf die Sprünge. Unter dieser Rücksicht stellen Metaphern die kleinste sprachliche Form einer Partitur dar. Wer etwa die Metaphern „Farbton“ und „Klangfarbe“ verwendet, lässt sich (und andere) anleiten zu einer synästhetischen Praxis der Imagination z. B. „dunkler“ Töne und „schreiender“ Farben. Solche Metaphern, die Faktum und Bedeutung drehen und wenden, lassen aus dem Vorgang des Bezeichnens und Benennens eine neue Bedeutungserkenntnis hervorgehen.<sup>279</sup>

Epistemisch bedeutsam ist dieser Vorgang allerdings nur, wenn die metaphorische Bedeutungszuschreibung auch diskursiv einholbar ist. Daher gilt es zu unterscheiden: Aästhetische Erkenntnis und der Gebrauch von Metaphern generieren Bedeutung. Aber erst diskursiv erörterte Gründe verleihen dieser Bedeutung rationale Geltung. Es gibt zwar Mittel und Wege der Bedeutungserschließung, die nicht identisch sind mit den Wegen und Mitteln der diskursiven Vernunft. Aber es muss möglich sein, die dabei erschlossene Bedeutung mit den Mitteln diskursiver Rationalität als vernunftkompatibel auszuweisen.

279 Was etwas in Wirklichkeit ist, wird in Beziehung gesetzt zu dem, was es in Wahrheit ist, d. h. was seine wahrhafte Bedeutung ausmacht. Vgl. dazu E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit*, in: Ders., *Entsprechungen. Gott – Wahrheit – Mensch*, Tübingen<sup>3</sup> 2002, 103–157. Das klassische Beispiel hierfür ist die Redensart „Achill ist ein Löwe“. Als Tatsachenfeststellung, für wen oder was das Wort „Achill“ steht, ist der Satz falsch. Er formuliert aber eine Wahrheit, die exakt beschreibt, *wie* Achill tatsächlich ist. – Zum Ganzen siehe auch B. TAURECK, *Metaphern und Gleichnisse in der Philosophie. Versuch einer kritischen Ikonologie der Philosophie*, Frankfurt 2004.

## § 12 Die Sinne und der Sinn: Theologische Spurenlese

Erkenntnistheoretische Erörterungen haben nicht nur die Aufgabe, die Rechtfertigungsbedingungen behaupteter Einsichten zu reflektieren. Zwar macht das Bedenken von Gründen einen Großteil der notwendigen Denkarbeit aus. Zu ihrer Aufgabe gehört aber auch zu überlegen, wie man auf neue Gedanken kommt und einen Zugewinn an Einsichten erzielt. Die Theologie hat sich in ihrer Geschichte daher immer auch für Verfahren interessiert, die „metaphorisch“ vorgehen und durch Analogieschlüsse zu Erkenntnisgewinnen führen.<sup>280</sup> Bisweilen hat aber die Allegorie der Analogie den Rang abgelaufen. Die theologische Beschäftigung mit den Sinnen ist von dieser Akzentsetzung geprägt. Bei der Erörterung der menschlichen Sinnlichkeit sind für die Theologie bis ins Mittelalter zudem mehr die „geistlichen“ Sinne von Interesse und Belang gewesen,<sup>281</sup> als dass sie den fünf Sinnen des Hörens und Sehens, Riechens, Schmeckens und Tastens im Hinblick auf den „Glaubenssinn“ der Christen etwas zutrauen wollte. Außerdem hat sie dabei primär deren Ambivalenz im Blick. Ihre Botschaft lautet in Aufnahme einer bereits bei Origenes (185–254) antreffbaren Warnung: Die Sinnesorgane gewähren ebenso dem Bösen Einlass, wie sie den Menschen für das Gute aufschließen. Aber vor allem können sie Einfallstore des Sinnwidrigen und Widersinnigen, der Sünde und des Lasters sein.<sup>282</sup>

280 An die Leistungsfähigkeit dieser Denkform erinnern eindrucksvoll D. HOFSTAEDTER/E. SANDER, *Die Analogie. Das Herz des Denkens*, Stuttgart 2014.

281 Vgl. K. RAHNER, *Die Lehre von den „geistlichen Sinnen“ im Mittelalter*, in: Ders., *Schriften zur Theologie*. Bd. XII, Zürich/Einsiedeln/Köln 1975, 137–172.

282 Vgl. ORIGENES, *Comm. in Cant.* 2, 9. Siehe hierzu u. a. J.-P. WILS, *Die Moral der Sinne*, Tübingen 1999, 78–87. – *Die Anfälligkeit der Sinne für*

In der mittelalterlichen Kunst finden sich höchst anschauliche Belege für den Versuch, den Ort und die ambivalente Bedeutung der Sinne für den Glauben (und die Moral) zu bestimmen. Auf die zweite Hälfte des 12. Jahrhunderts datiert ein Codex aus einem Kloster in Heilbronn.<sup>283</sup> Darin findet sich die Darstellung einer Leiter mit neun Sprossen, die sich in der Mitte gabelt. Eine Verzweigung führt nach oben, zum Himmel, wo Gott thronet und Petrus die Himmelspforte bewacht. Die andere Verzweigung ist der Abstieg zu Hölle, wo der Teufel und seine Helfer bereits warten. Am Treppenaufgang, noch bevor sich die Wege trennen, sind die einzelnen Sprossen beschriftet und tragen die Namen der fünf Sinne: visus (Gesicht), auditus (Gehör), odoratus (Geruch), gustus (Geschmack), tactus (Tastsinn). Nach der Verzweigung führen vier Sprossen, welche die Kardinaltugenden symbolisieren, in den Himmel. Zusätzliche Unterstützung erfährt der „Aufsteiger“ von den sieben Gaben des Heiligen Geistes, die von der Hand des im Himmel thronenden Christus ausgehen. In die Hölle steigt man hinab über vier Sprossen, welche die Laster des Menschen symbolisieren. Hinabgezogen wird er zusätzlich von den sieben Todsünden.

Die Sinne selbst sind nicht unmittelbar ursächlich für den Aufstieg oder Abstieg des Menschen. Sie gehören noch zu dem (neutralen) Bereich, in dem der Mensch sich anschickt, seinen Lebenslauf zu beginnen. Steigt er zu dem hinauf, was über allen Sinnen ist, muss er die Sinne buchstäblich übersteigen. Bleibt er den Sinnen jedoch verhaftet, bietet er jenen Kräften einen Zugriff, die ihn in den Abgrund ziehen. Mit den Sinnen allein

die Sünde ist bis 1972 im Ritual der „Letzten Ölung“ unterstrichen worden. Seit dem Konzil von Florenz (1439) war explizit die Salbung der menschlichen Sinnesorgane vorgesehen und die Spendeformel lautete: „Durch diese heilige Salbung und seine gütige Barmherzigkeit verbege dir der Herr alles, was du durch das Gesicht (etc.) gefehlt hast“ (DH 1324).

283 Vgl. die Abbildung bei R. JÜTTE, Geschichte der Sinne, 91f.

lässt sich wenig für den Gewinn oder Verlust des Seelenheils ausrichten. Entscheidend ist, wovon sie sich schärfen lassen und was sie ihrerseits verschärfen – Tugenden oder Laster, Sünde oder Gnade.

In der christlichen Tradition gibt es immer wieder Zeugnisse für eine deutliche Relativierung der Sinne. Diese häufen sich in der Zeit der Gegenreformation, wenngleich auch im Mittelalter die „Verderbnis der Sinne“ ein beliebtes Thema theologischer Traktate ist. Seinen Niederschlag findet die Skepsis, die Sinne als relevant für den „sensus fidei“ zu halten, auch in der christlichen Ikonographie. Auf einem Gemälde des Spaniers Juan Antonio Escalante (1633–1669) erscheint der Glaube als eine Frau, die im linken Arm das Kreuz hält und mit der rechten Hand den Kelch hochhebt, über dem eine Hostie schwebt. Die fünf Sinne (als Frauengestalten) sind um sie herumgruppiert und verweisen mit Gesten auf die jeweiligen Wahrnehmungsorgane. Die Botschaft, die von dieser Allegorie ausgeht, wird von Engeln, die über dieser Szene schweben, per Spruchband verkündet: „Praestet fides supplementum sensuum defectui“. Frei übersetzt: „Möge der Glaube die Schwächen der Sinne wettmachen“<sup>284</sup>.

Man kann diesen Satz als Feststellung lesen, dass die Sinne allein den Menschen nicht zu Gott führen – ohne den Glauben wird man dabei nicht weit kommen. Aber ohne die Sinne sich auf den Weg zu machen, wird auch nicht empfohlen. Die Symbole des Glaubens – Brot und Wein – und die Botschaft vom Kreuz verweisen ja ihrerseits auf die Sinne, über die sie wahrgenommen werden können. Ohne Sinneseindrücke kann das Evangelium nicht Eindruck machen.

Dass die Sinne zur Geschöpflichkeit des Menschen gehören und auch zu beachten sind, wenn die Frage ansteht, ob der

284 Vgl. R. JÜTTE, Geschichte der Sinne, 93–95.

Mensch „capax Dei“ ist, wird in der Theologie ausführlich erwogen und gewürdigt in der um 1300 in der Provence entstandenen Schrift „Scala divini amoris“. Dieser Text stellt eine spezifische „Mystagogie“ der Gottverwiesenheit des Menschen dar. Er zeichnet einen spirituellen Weg nach, bei dem die fünf Sinne fünf Wegstrecken und Wachstumsstufen des Glaubens markieren. Dabei handelt es sich nicht um Stufen der Entsinnlichung oder der Sinnesaskese. Vielmehr wird die menschliche Sinnlichkeit als Medium bzw. Therapeutikum zur Überwindung von Hindernissen bei der Wahrnehmung von Gottes Liebe zum Menschen charakterisiert.<sup>285</sup>

Die Einsicht, dass die menschlichen Sinne beteiligt sind an der Erkenntnis des Willens Gottes und eine wichtige Rolle spielen im Prozess der existenziellen Entscheidungsfindung, ist in der Tradition der ignatianischen Exerzitien lebendig geblieben.<sup>286</sup> Wer diese „geistlichen Übungen“ vollzieht, wird aufgefordert, bei der Meditation biblischer Szenen sich auch mittels seiner physischen Sinne in das Geschehen hineinzuzusetzen.<sup>287</sup> Nach Ignatius von Loyola (1491–1556) sind die fünf Sinne nicht nur Organe der Kommunikation mit der Welt, sondern auch der Kommunikation über die Welt mit Gott. Sie gehören zum Sensorium des Menschen für die Wahrnehmung dessen, was ihn unbedingt angeht. Dabei ist eine inverse Metaphorik am Werk: „Nicht das viele Wissen sättigt und befriedigt die Seele, sondern das Innerlich-die-Dinge-Spüren-und-Schmecken.“<sup>288</sup>

285 Vgl. hierzu ausführlich S. PENG-KELLER (Hg.), *Scala divini amoris – Stufen der Gottesliebe*, Freiburg 2013.

286 Vgl. J. SUDBRACK, *Die „Anwendung der Sinne“ als Angelpunkt der Exerzitien*, in: M. Sievernich/G. Switek (Hg.), *Ignatianisch. Eigenart und Methode der Gesellschaft Jesu*, Freiburg/Basel/Wien 1990, 96–119.

287 Vgl. IGNATIUS VON LOYOLA, *Geistliche Übungen* (übersetzt v. P. Knauer), Graz/Wien/Köln 1978, 59–60 (GÜ Nr. 121–125 ff.).

288 Ebd., 11 (GÜ Nr. 2).

Spüren und Schmecken, Verkosten und Genießen sind nicht-diskursive Weisen des Erkennens. Es geht dabei nicht um begriffliche Artikulation und argumentative Verknüpfung. Vielmehr leisten sie eine spezifische „Verinnerlichung“: Indem der Mensch über die Sinne etwas in sich aufnimmt, geht in ihm und mit ihm etwas vor, wodurch ihm intuitiv aufgeht, was dieser Vorgang an Bedeutungen und Einsichten vermittelt. Aktivität und Passivität sind hier auf produktive Weise verschränkt. Der Mensch muss etwas zunächst auf sich wirken lassen, um es identifizieren und qualifizieren zu können. Die Einladung zum Empfang der Eucharistie erfolgt daher auch mit den Worten: „Kostet und seht, wie gut ist der Herr“ (Ps 34,9).<sup>289</sup> Was die Fernsinne nur näherungsweise und annähernd erfassen, wird hier durch das Schmecken und Verkosten zum denkbar intensivsten Kontakt gebracht. Alle Sinne bringen aber nicht hervor, was sie dem Menschen nahebringen. Sie sind darauf angewiesen, dass das, was sie vergegenwärtigen, bereits gegenwärtig ist. Sie bringen den Menschen auf eine Spur, die bereits ein anderer gezogen hat.<sup>290</sup>

Hier wird die Nähe zu einer theologischen Intuition deutlich, die sich auf die Formel bringen lässt „sola gratia et sola fide numquam sola“. Die Beziehung zwischen Gott und Mensch ist zwar nicht etwas, für das der Mensch aufkommen muss. Sie verdankt sich allein dem freien Entgegenkommen Gottes, das

289 Die Idee der „fruitio dei“ ist gepaart mit einer Synästhesie und verbunden mit der Metaphorik des Schmeckens bei AUGUSTINUS, *Confessiones* X, 27, 38: „Du hast Duft verbreitet, den Hauch habe ich eingesogen und seufzte nun nach dir. Ich habe dich geschmeckt und hungere und dürste nun. Du hast mich berührt und ich bin entbrannt in Verlangen nach deinem Frieden.“

290 Am prägnantesten zeigt dies der Geruchssinn, der den Menschen dazu bringt, für Dinge eine Nase zu haben bzw. etwas zu wittern, das mit einem spezifischen „flair“ ausgestattet ist, welcher von einem anderen ausgeht. Vgl. hierzu auch J. KÜGLER (Hg.), *Die Macht der Nase*, Stuttgart 2000.

der Mensch im Glauben bei sich ankommen lässt. Dass der Mensch ohne die Gnade Gottes nicht vermag, sich seiner Gottesbeziehung zu vergewissern, und er einzig im Glauben ihr gerecht werden kann, besagt aber nicht, dass alles andere, was den Menschen auszeichnet, belanglos ist für seine Beziehung zu Gott. Wenn diese Beziehung ihrerseits belangvoll sein soll für seine Existenz in dieser Welt, muss sie in Beziehung gesetzt werden können zu den Bemühungen des Menschen, in dieser Welt Belangvolles und Belangloses zu unterscheiden.

Der Mensch ist eben nicht nur ein Vernunftwesen, das nach guten Gründen für sein Handeln fragt. Er ist auch ein Sinn(en)wesen, das nach Bedeutung sucht. Er will nicht dabei bloß sehen und hören, sondern auch riechen und schmecken, tasten und fühlen, was um ihn herum vorgeht. Er ist neugierig auf das *wie* und nicht bloß auf das *was*, *warum* und *wozu* dessen, was um ihn herum vorgeht. Er will herausfinden, ob über das *wie* auch aufgeht, *als was* etwas da ist. Dieses „als“ ist selten unmittelbar gegeben. Es muss vielmehr eigens erschlossen werden. Dieser Umstand gilt auch für den Menschen selbst. Von allen Erkundigungen nach Bedeutsamkeit hält der Mensch die Frage, ob sein Dasein letztlich von Belang ist, für die wichtigste.<sup>291</sup> Kann die Art und Weise, wie er als Sinnenwesen existiert, ihm auch Aufschluss geben über die Art und Weise, wie es um den Sinn seines Daseins steht?

Es mag sein, dass hinter dieser Frage ein Wunsch steht. Dieser Wunsch scheint wiederum bezeichnend für den Menschen zu sein. Aber er ist sich dessen, was er sich wünscht, nie sicher. Darum ist er an Vergewisserungen und Bestätigungen seiner Bedeutsamkeit interessiert – nicht zuletzt in Grenz-, Über-

291 Vgl. J. HÖRISCH, *Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, München 2009; H. SCHMIDINGER/C. SEDMAK (Hg.), *Der Mensch – ein „animal symbolicum“? Sprache – Dialog – Ritual*, Darmstadt 2007.

gangs- und Schwellensituationen, in denen eine Deckungslücke zwischen Faktum und Bedeutung sichtbar wird oder der Widerstreit zwischen erhoffter Bedeutung und erlebter Bedeutungslosigkeit aufbricht. Für den theologischen Versuch, eine mögliche Korrelation zu entdecken oder herzustellen zwischen der anthropologischen Relevanz von Gnade und Glaube und der sinnlichen Erschließung, was für den Menschen bedeutsam und belangvoll ist, kommt es entscheidend darauf an, die Reichweite der Sinne und das ihnen zukommende Moment des Überstiegs ins nicht mehr Sinnhafte zu bestimmen.

Hierbei geht es um die „Ästhetik des Glaubens“, aber erneut im ursprünglichen und wörtlichen Sinne: um Aisthesis – um die sinnliche und sinnenvermittelte Wahrnehmungsfähigkeit des Menschen. Diese Ästhetik ist nicht als Theorie der hohen Kunst, des Erhabenen, des Schönen oder des guten Geschmacks, sondern als Sinnesschulung zu verstehen. Kaum anders führt sie zu dem Sinn, der hinter den Sinnesphänomenen steht.

## 1. Sinnübertragung:

### Hermeneutik und Metaphorik der Sinne

Um Zugang zur Bedeutung von Dingen, Ereignissen und Personen zu gewinnen, muss ein Mensch zunächst Zugang zur Faktizität von Dingen, Ereignissen und Personen finden. Diesen Zugang ermöglichen die Sinne. Dass etwas der Fall ist und „de facto“ sich so verhält, wie es jemand behauptet, lässt sich unschwer in bestimmten Formen sensorischer Wahrnehmung überprüfen – im Vollzug des Sehens, Hörens, Tastens, Riechens und Schmeckens.<sup>292</sup> Im Gebrauch der Sinne kommt es aber

292 Vgl. zum Ganzen M. DIACONU, *Tasten, Riechen, Schmecken. Eine Ästhetik der anästhesierten Sinne*, Würzburg 2005; DIES., *Phänomenologie der Sinne*, Stuttgart 2013; B. WALDENFELS, *Sinne und Künste im Wechselspiel*, Berlin 2010.

nicht nur zur Erschließung der Welt, sondern auch zur Bewertung und Deutung des dabei Erschlossenen. Denn für die Sinne ist in mehrfacher Hinsicht ein „metaphorischer“ Charakter eigentümlich, d. h., sie führen Prozesse des Übertragens und Überführens, des Hinführens und Zutragens aus:

Um wahrzunehmen, *als* was etwas da ist, muss zuerst deutlich werden, *wie* etwas für die Sinne in der Fülle seiner Aspekte und Bezüge anwesend ist, d. h., unter welchen Umständen es *erscheint* und in welchen Kontexten es sich *zeigt*. Eine Vielzahl von Wahrnehmungen verdankt sich dem Zusammenspiel mehrerer Sinnesorgane. Dass das Auge „mitisst“, zählt zu den viel gebrauchten Wendungen, wenn es zu demonstrieren gilt, dass man seine Sinne auch in alltagsweltlichen Belangen beisammenhaben muss. Was sich sinnlich und zuweilen im Rendezvous mehrerer Sinne bemerkbar macht, tangiert und verändert zugleich das Bemerkende, d. h. die Art und Weise seiner Wahrnehmung. Sinneserfahrung wird zur ästhetischen Erfahrung, wenn die Art und Weise, wie wir etwas wahrnehmen und erleben, selbst zum Ereignis bzw. Thema des Erlebens und Wahrnehmens wird.<sup>293</sup> Dabei wird eine Sequenz erkennbar, die von der Objekterfahrung zur Selbsterfahrung verweist: von der Berührung zum Gerührtsein, vom Gesehenwerden zum Ansehen, vom Schmecken zum Geschmack. Nicht immer ist der Selbstbezug frei von Irritationen: Dem Subjekt steigt etwas in die Nase, es stinkt ihm, es ekelt sich vor dem Gestank. Womit es in Kontakt kommt, kann ihm unter die Haut gehen – aber will ihm vielleicht nicht in den Kopf (was dem Subjekt wiederum nicht in den Kopf gehen mag ...).

Für ästhetische Erfahrungen ist zudem typisch, dass sie einen Komparativ in die Welt- und Selbsterfahrung des Menschen

293 Vgl. ausführlicher B. KLEIMANN, Das ästhetische Weltverhältnis, München 2002.

bringen. Es handelt sich um Wahrnehmungen, welche die menschliche Selbst- und Welterfahrung intensivieren. Hierbei ist das ästhetische Verhältnis des Menschen zur Wirklichkeit zunächst ein sehr konkret-sinnenhaftes, das jedoch zugleich die Sinne transzendiert. Anfangs gibt es lediglich „etwas“ zu sehen, zu hören, zu riechen, zu schmecken, zu tasten und zu fühlen. Aber allmählich wird nicht allein die Gegenstandswahrnehmung, sondern auch das Vollzugerleben gesteigert und die sinnliche Kompetenz des Menschen geschärft („die Ohren spitzen“, „den Blick schärfen“), so dass die Sinne gerade in diesem spezifischen Weltbezug zur Aktualisierung und Mehrung ihres Vermögens kommen.<sup>294</sup> So können jemanden beim Betrachten eines Bildes die „Augen aufgehen“, wobei ihm/ihr nicht bloß „etwas“ aufgeht, sondern auch klar wird, was es heißt, dass jemandem etwas „aufgeht“. Ihm wird beim Sehen gezeigt, wie Erkenntnis entsteht. Er sieht „mehr“ als nur Sichtbares und kann sich dabei zusehen, wie er Einsicht gewinnt.

Im ästhetischen Erleben werden schließlich die Grenzen bloßer Dinglichkeit überschritten. Dabei kommt es zur Begegnung mit dem, was nicht mehr im Bereich des sinnlichen Vermögens liegt. Es wird möglich, einen Blick für Verborgenes zu gewinnen, die Ohren zu öffnen für Unerhörtes, sich anrühren zu lassen vom Unberührbaren, empfindsam zu werden für das Unscheinbare. Deutlich wird diese Potenz auch an der Tätigkeit eines Kunstschaffenden. Als etwas Artifizielles ist ein Kunstwerk das Resultat menschlichen Tuns, jedoch hat der Künstler etwas hervorgebracht, das die Muster herstellenden Handelns abstreift und ihre Grenzen übersteigt. Das Gelingen künstlerischen Tuns – sei es im Vollzug des Malens, Kompo-

294 „Wer ein feines Gehör, ein scharfes Auge oder eine empfindliche Zunge hat, verfügt damit auch über einen „ausgeprägten“ Sinn, womit nur noch zum Teil das Organ und zum anderen Teil bereits die von ihm vermittelte Sinnesleistung gemeint ist“, V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinns*, 115.

nierens, Dichtens, Tanzens – ereignet sich über die Koordination von Leistungen, die selbst nicht mehr im Vermögen des Künstlers liegt. Sie ist letztlich ein Gelingen und unter diesem Aspekt keine Leistung mehr, sondern – theologisch gesprochen – Gnade. Die Leistung des Künstlers besteht darin, es zu diesem Gelingen kommen zu lassen und sich so zum eigenen Tun zu verhalten, dass es offen bleibt für etwas, das die Möglichkeiten gezielten Tuns übersteigt. Wo dieses Mögliche wirklich wird, ereignet sich etwas, das hinzukommt zu dem, was er von sich aus vermag und leistet. Am Ende kann ein Mensch, der solchermaßen etwas „gekonnt“ hinbekommen hat, nur sagen, dass er es *hinbekommen* hat. Er hat alles gegeben, aber das Gelingen ergab sich erst durch eine „Zugabe“ jenseits seines eigenen Tuns und Könnens. Beides steht ihm deutlich vor Augen: Wie sich die Zugabe dem Zugriff seiner Hände entzieht, so gewährt sie sich auch dem Werk seiner Hände. Und eben dies zeigt sein Kunstwerk. Wer es anschaut oder mit seinen anderen Sinnen wahrnimmt, dem geht genau dies auf: dass hier mehr gelang als bloßes Tun und Machen. Die Sinne verweisen das Tun und Machen auf etwas, das ihm Bedeutung gibt, ohne dass dieses Bedeutsame etwas „Gemachtes“ ist. Sie transzendieren auf wohltuende Weise alle instrumentellen und Mittel/Zweck-Relationen. Sie vollziehen den Überstieg zu einer Bedeutsamkeit, deren Sinnstifter nicht der Mensch ist.

Die Sinne machen nicht nur im „übertragenen Sinn“ eine andere Dimension des Daseins präsent, sondern leisten auch eine „Sinnübertragung“ und vollziehen einen „Sinn(es)wandel“.<sup>295</sup> Durch sie wird gegenwärtig, was dem Menschen zwar zugänglich ist, aber dennoch sich der Logik von Mittel und

295 Vgl. W. NAUMANN-BEYER, *Anatomie der Sinne im Spiegel von Philosophie, Ästhetik, Literatur*, Köln/Weimar/Wien 2003. Zu einer Metaphorologie der Sinne vgl. auch die einschlägigen Artikel in R. KONERSMANN (Hg.), *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*, Darmstadt 2007.

Zweck, Aufwand und Ertrag entzieht. Unter dieser Rücksicht ist die Dimension des Ästhetischen vom Religiösen nicht ablösbar und wird auch die Affinität ästhetischer und religiöser Erfahrungen deutlich: Beide übersteigen die Sphäre des Machbaren und Gemachten auf eine Sphäre hin, in der aufgeht, was ihm an Bedeutsamkeit zukommt. Sie verweisen das Vorhandene auf etwas, das ihm Bedeutung gibt, ohne dass dieses Bedeutsame etwas von derselben Vorhandenheit ist.

Da ästhetische und religiöse Vollzüge über das Vorhandene mehr sagen müssen, als es de facto ist, um sagen zu können, was es bedeutet, stehen sie immer auch unter dem Verdacht, am Wirklichen vorbeizureden. Sie scheinen bestenfalls in den Raum des Möglichen vordringen zu können. Sie operieren mit der Möglichkeit, dass es andere Präsenzformen als die der Vorhandenheit und Zuhandenheit gibt und dass es mehr als nur das Vorhandene und Zuhandene gibt. Wer aber nur vom Möglichen spricht, verfehlt nur zu oft das Wirkliche. Entkräften lässt sich dieser Verdacht, wenn man zeigen kann, dass dem Menschen grundsätzlich etwas Wahres am Wirklichen erst dann aufgeht, wenn er darüber hinausgeht. Wie man bei der Auslegung von Texten über das Gedruckte hinausgehen muss, um auf das Geschriebene so eingehen zu können, dass man seine Bedeutung erfasst, gilt auch für die Deutung menschlicher Lebenswirklichkeit: Wer auf sie eingehen will, muss über sie hinausgehen. Wer sagen will, was etwas in Wahrheit ist oder sein kann, muss über mehr reden als über das, was es de facto ist. Allerdings hat dies zur Voraussetzung, dass die Wirklichkeit selbst „metaphorisch“ verfasst ist, d.h. Übergänge vom Faktischen zum Bedeutsamen (und ggf. umgekehrt) kennt. Erfüllt ist diese Voraussetzung zunächst nur im Blick auf die Wirklichkeit der Sprache und ihren Bezug zur jeweils besprochenen und sinnlich erschlossenen Realität. „Metaphorisch“ sind Sinne und Sprache, weil sie je für sich und in ihrer Korre-

lation von Grund auf durch Verweisungen, Übergänge und Entsprechungen konstituiert sind. Diese Korrelation wird deutlich in Metaphern. Hier nimmt das Sprechen Wenden und Wendungen vor. Sie geben einen „Sinn(es)wandel“ wieder, der sich zunächst in den Sinnen abspielt. Wer die Metaphern „Farbton“ oder „Klangfarbe“ verwendet, lässt Hören und Sehen die Plätze tauschen, macht Farbigen hörbar und veranschaulicht das Gehörte. In diesen Wendungen und Wandlungen ereignen sich Übergänge zwischen Faktum und Bedeutung.<sup>296</sup> Allerdings besteht hier kein Automatismus. Der Einsatz von Metaphern kann scheitern und der erhoffte Sinn(es)wandel kann ausbleiben. Wenn es um Sinn und Bedeutung geht, ist mehr als die Logik der Metaphern zu beachten – und am Werk.

## 2. Resonanzen:

### Einstellung – Stimmung – Atmosphäre

Ästhetik und Religion haben die Einsicht gemeinsam, dass es nicht reicht, wenn der Mensch alles gibt, damit alles stimmt. Wirklich „stimmig“ ist in Sinnfragen erst ein asymmetrisches Verhältnis von Aufwand und Ertrag. Wer alles gibt, bekommt mehr zurück als investiert wurde – ohne eigenes Zutun oder über den Beitrag anderer Mitwirkender hinaus. Diese Logik begründet die Nähe von Ästhetik und Religion. Diese Logik liegt allerdings nicht auf der Hand. Man muss sich für sie sensibilisieren und darauf einstimmen lassen. Die ästhetische Kate-

296 Eben dies ist auch gemeint, wenn es von Metaphern heißt, sie würden „im übertragenen Sinn“ vom Menschen und von seiner Welt reden. Durch eine Metapher wird ein Wort von einem Gegenstandsbereich in einen ihm fremden anderen Gegenstandsbereich hinübergetragen (z. B. das Alter – der Abend des Lebens), wobei ein Entsprechungsverhältnis bzw. die Entsprechung zweier Verhältnisse thematisiert wird (z. B. Alter/Leben = Abend/Tag). Vgl. hierzu W. KÜNNE, „Im übertragenen Sinne“. Zur Theorie der Metapher, in: *Conceptus* 17 (1983) 181–200.

gorie „Stimmung“ macht eine häufig verkannte Bedingung auch religiöser Erfahrungen deutlich. Gefühle und Stimmungen machen nicht nur offenbar, wie es um jemanden steht und wie jemandem ist; sie offenbaren dem Subjekt auch, was in seiner Welt vorgeht. Sie haben daher eine epistemische Bedeutung: „Sie geben etwas zu erkennen, ohne dabei an Leistungen des (deiktischen) Zeigens gebunden zu sein. Sie sind auch nicht auf symbolische Zeichen oder Begriffe angewiesen. Vielmehr sind sie selbst das Mittel, durch das ich Zugang zu meinen Schwächen und Stärken erlange ... Sie machen Dispositionen gegenwärtig, unter denen das Verhalten steht. Man kann sie daher auch korporal fundierte und psychisch validierte *Einstellungen* nennen.“<sup>297</sup> Sie stellen eine affektive Verbindung her mit dem Gegenstand oder der Situation, auf die sie sich beziehen. In dieser Befindlichkeit geht dem Erkennenden etwas erlebnismäßig und gefühlsmäßig auf, das ihn anzieht oder abstößt. Sich nach dem Befinden eines Menschen zu erkundigen, ist darum keine Floskel des höflichen zwischenmenschlichen Umgangs. Hier geht es um die Korrelation von Befinden und Empfinden. Wie jemand eingestellt und aufgelegt ist, entscheidet darüber mit, was bei ihm und wie er bei anderen ankommt. Dem Melancholiker begegnet das Traurige und Schwermütige und ebenso begegnet er seinen Mitmenschen – traurig und schwermütig. Er wird sich nur schwer aufheitern lassen von heiteren Umständen des Alltags. Er ist nur resonanzfähig für dasjenige in der Welt, das seiner Stimmung entspricht und ebenso gestimmt ist wie er selbst.<sup>298</sup>

297 V. GERHARDT, *Der Sinn des Sinns*, 186.

298 Siehe hierzu auch M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Frankfurt 2004, 89–103; O. F. BOLLNOW, *Das Wesen der Stimmungen*, Frankfurt <sup>4</sup>1963. Vgl. ferner D. E. WELLBE-  
RY, Art. „Stimmung“, in: K. Barck u. a. (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*.  
Bd. 5, Stuttgart <sup>2</sup>2010, 703–733.

Stimmungen sind aber keineswegs unbeeinflussbare Befindlichkeiten, vielmehr lassen sie sich wecken und verändern. Am Beispiel der Musik wird deutlich, welche Bedeutung dieser Umstand hat: Sich aufeinander abzustimmen und auf ein Geschehen einzustimmen, lässt dieses erst zustande kommen. Jeder Musiker muss sein Instrument erst stimmen, bevor er darauf spielen kann und das Instrument zu seiner Stimme und der des Komponisten wird. Es reicht nicht, eine Partitur virtuos herunterzuspielen. Mit einem verstimmt Instrument wird dabei lediglich Lärm erzeugt. Ebenso braucht es einen Resonanzraum und ein Publikum, das nicht weniger eingestimmt werden muss als Instrumente und Orchester, damit „alles stimmt“. In ähnlicher Weise sind auch religiöse Erfahrungen darauf angewiesen, dass eine besondere Disposition und eine besondere Atmosphäre bestehen. Auch hier kommt es darauf an, „in Stimmung“ gebracht zu werden. Zwar liegt darin auch die Gefahr der Manipulation und der Projektion. Aber wegen dieser Gefahr die Kategorien „Stimmung“<sup>299</sup> und „Atmosphäre“<sup>300</sup> nur zum Gegenstand religionskritischer Reflexionen zu machen, hieße eine Konstellation auszublenden, die ebenso religiöse Phänomene erstellen wie diese *entstellen* kann.

Stimmungen sind Gegebenheitsweisen einer Wirklichkeit, die ebenso „in uns“ ist wie wir „in ihr“. Sie sind darum nicht weniger „transsubjektiv“ wie „intrasubjektiv“. Stimmungen sind das (trans-)subjektive Pendant dessen, was eine Spur zieht durch Mensch und Welt. Diese Spur ist zugleich der Abdruck dessen, was nur erspürt werden kann und nur im Spüren wirklich und wahr wird. Stimmungen öffnen einen Zugang zur

299 Vgl. A.-K. GIBBERTZ (Hg.), *Stimmung. Zur Wiederkehr einer ästhetischen Kategorie*, München 2011.

300 Vgl. Ch. HEIBACH (Hg.), *Atmosphären. Dimensionen eines diffusen Phänomens*, München 2012; M. HAUSKELLER, *Atmosphären erleben. Philosophische Untersuchungen zur Sinneswahrnehmung*, Berlin 1995.

Wirklichkeit dessen, was eine Spur durch das Fühlen des Menschen zieht. Sie bringen etwas nahe und bringen auf eine Fährte – ähnlich wie die Schwüle ein Gewitter ankündigt. Mit der Stimmung tritt man bereits in die Sphäre eines Ereignisses ein. Richtig eingestimmt, ist der Mensch offen für etwas, das ihm nicht in den Kopf will, sondern ins Herz trifft. Was unter die Haut geht, weist nicht eine andere Gegebenheitsweise auf als dasjenige, was zu Ohren kommt, ins Auge fällt, auf der Zunge zergeht oder in die Nase sticht. Für diese Gegebenheitsweise muss der Mensch resonanzfähig sein. Diese Resonanzfähigkeit wird geweckt in entsprechenden Atmosphären. Da es sie nur trans- und intersubjektiv gibt,<sup>301</sup> müssen sie eigens gestiftet werden. Religiöse Resonanzfähigkeit ist davon nicht ausgenommen.

### 3. Inszenierungen:

#### Sinnenhafter Sinn – sinnlicher Glaube?

Vor diesem Hintergrund wird nachvollziehbar, warum sich das Interesse an Religion in jüngster Zeit vielfach jenseits der moralischen oder dogmatischen Auslegungen religiöser Traditionen bewegt. Die Nachfrage richtet sich verstärkt auf eine ästhetisch-performative Kommunikation religiöser Daseinsdeutungen jenseits ihrer moralisch oder dogmatisch dominierten Präsentation.<sup>302</sup> Kaum anders scheint atmosphärisch erlebbar zu sein, was Religion leisten kann: Medium zu sein für den Grenzverkehr zwischen Immanenz und Transzendenz, für die Vergegenwärtigung des „Jenseitigen“, für die sinnliche Repräsentanz des

301 Vgl. hierzu auch G. BÖHME, *Asthetik*, 45–71; DERS., *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*, Berlin 4 2013; DERS., *Anmutungen. Über das Atmosphärische*, Ostfildern 1998.

302 Vgl. H.-J. HÖHN, *Jenseits von Dogma und Moral? Neuevangelisierung im (post)säkularen Kontext*, in: *ZMR* 98 (2014) 65–75.

den Sinnen Entzogenen, für das Gewährwerden vermittelter Unmittelbarkeit. Moral verlangt, dass Taten folgen, damit sich eine Überzeugung praktisch auswirken kann. Ein Ritual realisiert dagegen in Tateinheit die Entsprechung von Idee und Wirklichkeit und es schafft bereits die Sphäre, in der es wirkt. Dogmatik ist der begriffliche Reflex einer Einsicht und Erfahrung, die den Menschen gepackt hat; ein Ritual vollzieht Ergriffenheit. Man kann sich im Ritual sinnlich von dem ergreifen lassen, wovon sonst in begrifflicher Distanz die Rede ist. Nicht das Nacheinander von Information und Rezeption, sondern die Gleichzeitigkeit dieser Aspekte, ihr Ineinander in einer „performance“ ist für religiöse Rituale charakteristisch und macht sie attraktiv.

Wer an Ritualen teilnimmt, wird innerhalb kurzer Zeit nahezu unweigerlich vom Zuschauer zum Beteiligten und Betroffenen. Bei der katholischen Begräbnisliturgie wird dieser kritische Punkt spätestens dann erreicht, wenn am offenen Grabe für den Menschen gebetet wird, der „als nächster aus unserer Mitte von uns genommen wird“. Keine philosophische Reflexion über die Sterblichkeit des Menschen vermag nachdrücklicher und unmittelbarer ein „memento mori“ zu artikulieren. Hier wird deutlich: Ein Ritual stößt nicht nur etwas an, sondern löst etwas aus. Es redet nicht über etwas, sondern spricht etwas zu, indem es einen Menschen auf Existenzielles anspricht.

Ein an dieser Stelle anhebendes Plädoyer für einen „sensual turn“ in Liturgie und Theologie ist allerdings gut beraten, auch auf die kultur- und religionskritischen Bedenken zu achten, die gegen eine seit einigen Jahren zunehmende religiöse Ritenfreudigkeit vorgebracht werden.<sup>303</sup> Dort wird in der Aufwertung des

303 Vgl. zur Bandbreite dieser Diskussion H.-J. HÖHN, Sinn und Sinnlichkeit. Religiöse Symbole und Rituale in einer säkularisierten Welt, in: M. Neuhäuser (Hg.), Religion und Rituale, Berlin 2009, 85–100; N. MICZEK, Biographie, Ritual und Medien. Zu den diskursiven Konstruktionen gegen-

Kultischen und Ritualen nicht ein Widerlager oder Gegenentwurf zu dominanten sozio-kulturellen Tendenzen gesehen, sondern deren Dublette. Im Trend zum Ritual spiegeln sich Muster und Merkmale einer „Inszenierungsgesellschaft“, die ihre kategorischen Imperative in der Ästhetik ansiedelt und darauf erpicht ist, dass sich alles Wichtige in Bilder mit hoher Anziehungskraft umsetzen lässt.<sup>304</sup> Die Inszenierungsgesellschaft lebt von der Attraktivität des zur Schau Gestellten und der Ansichtssachen, die Blicke auf Bilder und nicht auf die Wirklichkeit hinter diesen Bildern ziehen. Spätestens hier zeigen sich negative Nebenwirkungen und Spätfolgen einer Ästhetisierung und Theatralisierung medial vermittelter Wirklichkeit. Wo man in Bildern die Welt medial und massenhaft reproduziert, wird auf Dauer das Reale primär in seinen ästhetischen Reproduktionen angetroffen. Inzwischen produzieren Medien Realitäten, die nur in ihnen präsent und zugänglich sind.<sup>305</sup> Hier koinzidieren Vorbild und Abbild. Es gibt für das Medium und seine Nutzer kein „Außerhalb“ mehr. Wer tiefe Gefühle erleben will, schaut sich im Fernsehen tiefe Gefühle an und hat dann selber welche. Primär- und Sekundärerfahrungen tauschen ihre Plätze.

Wer im säkularen Raum den zahlreichen Inszenierungen nachgeht, stellt zudem fest, dass diese häufig nicht mehr transparent sind auf eine Wirklichkeit „hinter“ einer Erscheinung,

wärtiger Religiosität, Bielefeld 2013; F. UHL/A.R. BOELDERL (Hg.), *Rituale. Zugänge zu einem Phänomen*, Düsseldorf/Bonn 1999; C. CADUFF/J. PFARR-CZARNECKA (Hg.), *Rituale heute. Theorien – Kontroversen – Entwürfe*, Berlin <sup>2</sup>2001; Th. MACHO, *Das zeremonielle Tier. Rituale – Feste – Zeiten zwischen den Zeiten*, Graz 2004; A. MICHAELS, *Die neue Kraft der Rituale*, Heidelberg <sup>2</sup>2008.

304 Vgl. H. WILLEMS (Hg.), *Theatralisierung der Gesellschaft*. 2 Bde., Wiesbaden 2009.

305 Vgl. hierzu u. a. H.-J. HÖHN, *Weltbilder – Bildwelten. Das Medium Fernsehen und die Macht des Zeigens*, in: Th. Brose (Hg.), *Religion – Macht – Freiheit*, Frankfurt/Bern 2014, 71–78.

sondern darin aufgehen und sich darin erschöpfen, nur das Zeigen zu zeigen. Es gibt kein „Worauf“ mehr, auf das eine solche Performance verweist. Sie zeigt nur, was sie selbst ist. Sie stellt nicht mehr „etwas“ dar, sondern ist Darstellung des Darstellers – und im schlimmsten Fall Selbstdarstellung der Darsteller. Hier wird nur „Theater gemacht“ – und sonst nichts.

Wer in religiösen Kontexten unterwegs ist, hat angesichts religiös-medialer Inszenierungen ebenfalls Grund und Anlass, den ästhetischen Eindrücken zu misstrauen – vor allem dann, wenn Erweckungsliturgien auf Eventformat getrimmt werden und säkularen Stilisierungen des Spektakulären in nichts nachstehen. Bald sind genügend Indizien für den Anfangsverdacht gesammelt, dass auch hier Sein und Schein nicht mehr zu trennen sind. Wie lässt sich frommes Getue ausschließen, bei dem vorgemacht wird, wie es bei einem religiösen Widerfahrnis zugeht? Wie bleiben religiöse Andachten unterscheidbar von praktizierter religiöser Gedankenlosigkeit? Wie kann man entscheiden, ob es sich hierbei nicht bloß um inszenierte Ergriffenheit handelt? Nicht in jedem Fall ergreift das Göttliche, das Heilige die Menschen. Vielfach greifen sie selbst nach etwas, von dem sie wollen, dass es sie ergreift, verwechseln aber ihr Wollen mit dem Gewollten oder halten ihre Sehnsucht bereits für das Gesuchte.

Von unangenehmen religions- und ritualekritischen Anfragen kann man sich nicht dispensieren, wenn man ein Plädoyer für eine theologische Ästhetik halten will, die zur Ausbildung einer liturgischen Kunst der Gestaltung von Riten und Ritualen verhelfen will, mit denen sich spürbar machen lässt, was in der Welt für das Leben bedeutsam ist: Lebt der Glaube hauptsächlich in und von stimmungsvollen Inszenierungen, die sich am ehesten mit ästhetischen Kategorien beschreiben lassen? Was ist in solchen Inszenierungen „gestellt“, was ist „authentisch“? Wie lässt sich entscheiden, ob die Authentizität eines

Ereignisses (mit)inszeniert wurde? Wie geht man mit dem Verdacht um, dass die Elemente einer „Authentizitätsinszenierung“ ästhetisch verdeckt oder übermalt wurden?<sup>306</sup> Oder sollten die Protagonisten religiöser Rituale nicht endlich zugeben, dass sie in ihrem Tun nichts anderes bewerkstelligen als eine virtuelle Realität?<sup>307</sup> Sie würden dann in ihrer Praxis eine Realität darstellen, die nicht in der physischen Form existiert, in der sie zu wirken scheint, aber in ihrer Bedeutung und ihrer Wirkung einer real existierenden Sache gleichartig ist. Oder bezeugen sie lediglich eine Wirklichkeit, die von ihrem Zeugnis generiert wird? Mehr ist nicht „dahinter“ ...?

Die Fülle und Vehemenz dieser Fragen führt an die Grenzen, was ein „sensual turn“ in der Theologie zu leisten vermag. Diese Grenzen sind überschritten, wenn man meint, bei der Verantwortung des Glaubens nicht mehr auf einen Austausch von Argumenten zu drängen, sondern es mit dem Abgleich von Sichtweisen auf ästhetische Glaubensarrangements genug sein zu lassen. Für die Berücksichtigung der Sinne mag gelten, dass sie unersetzlich sind für die Kommunikation des Glaubens. Aber sie können nicht ersetzen, was an Argumenten für die Rechtfertigung des Glaubens fehlt. Unabdingbar ist das Zusammenspiel von Ästhetik und kritischer Rationalität. Im cusanischen Experiment „De visione dei“ wird das Wort Gottes ins Bild gesetzt und zugleich demonstriert, wie man ästhetisch und kritisch die Frage nach der Authentizität, Wahrheit und Plausibilität einer „performance“ des christlichen Glaubens angehen kann: Die Frage, ob ein Bild „echt“ ist, wird hier nicht als Erkundigung nach seinem Maler verstanden oder auf die Unter-

306 Vgl. H.-J. HÖHN, Inszenierte Ergriffenheit? Über Risiken und Nebenwirkungen ritueller Glaubenskommunikation, in: BiLi 84 (2011) 4–11.

307 Vgl. hierzu P. РОТН u. a. (Hg.), Die Anwesenheit des Abwesenden. Theologische Annäherungen an Begriff und Phänomene von Virtualität, Augsburg 2000.

scheidung zwischen Original und Fälschung bezogen. Seine Authentizität bemisst sich danach, ob es die Koinzidenz von Vollzug und Gehalt des „Ansehens“ wahrhaft. Die Wahrheit des bildhaft Dargebotenen kann hier nicht derart ermittelt werden, dass man nach einer bildexternen Realität sucht, die das Bild realitätsgetreu wiedergibt. Mittels des „Allessehers“ wird ja etwas gezeigt, das außerhalb oder jenseits des Bildes nicht verifizierbar ist. Dennoch geht der Vorwurf ins Leere, hier sei „nichts dahinter“. Denn hier greift die Logik der Partitur: Wie im „Notenbild“ die Aufforderung steckt, seine Bedeutung in der Weise der Aufführung der Notenzeichen zu entdecken, so steckt im cusanischen „Gottesbild“ die Aufforderung, seine Bedeutung in einer Handlung zu realisieren, in der real präsent ist, was das Bild zeigt.

### **§ 13 Zeichen setzen – Zeichen lesen: Existenziale Semiotik des Glaubens**

Eine theologische Ästhetik, die sich ebenso kritisch wie kreativ um die Gestaltwerdung des Glaubens bemüht, ist nicht nur einem Wahrnehmungs-, sondern auch einem bildnerischen Ideal verbunden.<sup>308</sup> Wird sie diesem Ideal gerecht, darf die Theologie auch zu den bildenden Künsten gezählt werden. Wer in dieser Kunst versiert ist, kann in gleichermaßen kritisch-reflexiver wie performativ-expressiver Weise zur Ausbildung einer ästhetischen Glaubenskompetenz beitragen. Wenn es dabei gelingt, das Vermögen sinnlicher Erfahrung auch für die Ausformung einer spirituellen Erfahrungskompetenz einzusetzen, wird der religiöse Mensch mit seiner Sinnlichkeit zum Subjekt

308 Vgl. St. ALTMAYER, Von der Wahrnehmung zum Ausdruck. Zur ästhetischen Dimension von Glauben und Lernen, Stuttgart 2006.

des Glaubens und nicht bloß zum Objekt dogmatischer oder moralisierender Glaubensrede.<sup>309</sup>

Eine existenziell relevante und zugleich kritische Ästhetik des Glaubens muss von der Theologie im Zuge eines „sensual turn“ weniger neu erfunden als in ihren bestehenden Ansätzen konsequent fortgeschrieben werden. Die Sakramente der Kirche sind dabei an erster Stelle zu nennen, bilden aber nicht die einzigen Gestaltungsformen, an denen die Sinnhaftigkeit und Sinnlichkeit des Glaubens ebenso manifest werden können wie sein Existenzbezug.<sup>310</sup> Es gibt zahlreiche andere ästhetisch-liturgische Darstellungsweisen für das Gottesverhältnis des Menschen und das Menschenverhältnis Gottes sowie für die Übersetzung beider Verhältnisse in die Lebensverhältnisse des Menschen. Gemeinsam ist ihnen das Merkmal der performativen Erschließung. Sie wollen Wert und Sinn menschlichen Daseins in seinem Gottes- und Weltverhältnis entdecken und diese Entdeckung ins Sinnhaft-Sinnliche übersetzen.

Die Übersetzung der im Evangelium bezeugten Übersetzung von Gottes Weltverhältnis in das Menschenverhältnis Jesu von Nazareth ist bereits Anliegen und Auftrag christlicher Verkündigung. Sie bedient sich dabei nicht nur des gesprochenen Wortes, sondern verwendet auch Gesten, Zeichen und Symbole. Für die zeitgenössische Theologie besteht allerdings die nicht

309 Vgl. zum Ganzen auch G. LARCHER, *Religione nel ‚cultural turn‘. Prolegomeni a un' estetica teologica per oggi*, in: St. Knauss/D. Zordan (Hg.), *La Promessa immaginata. Proposte per una teologia estetica*, Bologna 2011, 17–35; M.-Ch. REDEKER, *Wahrnehmung und Glaube. Zum Verhältnis von Theologie und Ästhetik in gegenwärtiger Zeit*, Berlin/New York 2011; W. GRÄB u. a. (Hg.), *Ästhetik und Religion. Interdisziplinäre Beiträge zur Identität und Differenz von ästhetischer und religiöser Erfahrung*, Frankfurt/Bern 2007.

310 Vgl. hierzu ausführlich H.-J. HÖHN, *Spüren. Die ästhetische Kraft der Sakramente*, Würzburg 2002, 54–126; G. BAUSENHART, „Handlungen, in denen Gott dem Menschen begegnet“. Eine nur scheinbar unscheinbare Formel, in: *ThGl* 101 (2011) 45–61.

geringste Schwierigkeit darin, die Realität symbolisch vermittelter Sinnbezüge und den Sinn der symbolischen Vermittlung einsichtig und plausibel zu machen.

Bei der Bewältigung dieser Aufgabe ist der Rekurs auf ästhetische Kategorien einer sinnhaften Sinnkommunikation nur bedingt hilfreich. Das Ästhetische und Sinnhafte sind zwar mitkonstitutiv für die Performanz der Symbole und Rituale. Performative Sinnzeichen übersteigen aber zugleich ihre sinnlich-physische Realität: Das Versprechen ist mehr als eine Lautfolge; ein Kuss mehr als die Berührung zweier Schleimhäute. Gleichwohl sind Symbole nicht identisch mit jener Wirklichkeit, die in und mit ihnen vergegenwärtigt wird. Das symbolisch Vergegenwärtigte geht nicht in der Symbolgestalt auf, sondern bleibt ihr gegenüber das „Nicht-Andere“ (Nikolaus v. Kues): Das Wort „ist“ nicht der Gedanke, ein Kuss „ist“ nicht die Liebe. Es geht nicht um eine gegenständliche Identifikation von Symbol und Symbolisiertem. Es kommt vielmehr auf einen interpersonalen Vollzug an, der die Entsprechung von Zeichen und Bezeichnetem realisiert.

Performative Symbole sind stets eingelassen in Interaktions- und Deutungszusammenhänge, in denen sie sich bewahrheiten müssen und in denen Gehalt und Gestalt ihres Vollzuges zur Übereinstimmung gebracht werden müssen. Nur als Handlungssymbole können sie den Prozess des sinndeutenden Überschreitens der faktischen Situation des Menschen in Gang setzen und zur „Performance“ der Beziehung von Gott und Mensch werden. Performative Symbole werden zwar bereits kraft ihres Vollzuges bedeutsam. Aber sie sprechen stets auch die Sinne des Menschen an und wollen auf bereits bestehende Sinn- und Lebenskontexte bezogen werden bzw. auf diese einwirken. Wenn vermieden werden soll, dass sich hierbei die Beteiligten nur etwas vormachen und der Verweisungszusammenhang von Zeichen und Bezeichnetem lediglich in der Selbst-

bezüglichkeit der „Performance“ besteht, müssen symbolinterne und -externe Bezüge unterscheidbar und überprüfbar bleiben.

Als methodisches Layout für die Bewältigung dieser Aufgabe soll abschließend eine *Existentielle Semiotik* vorgeschlagen werden. Dieser Titel nimmt auf, was bisher über das Verhältnis von Sinn und Sein, von Zeigen und Sagen, Spüren und Empfinden im Blick auf menschliche Grund- und Grenzsituationen gesagt wurde. Er erinnert daran, dass die Sprachlichkeit des Menschen ein konstitutives Merkmal seiner Geschöpflichkeit darstellt. Die Sprache ist und bleibt auch nach einem „sensual turn“ der Theologie jene Sphäre, in der erörtert werden kann, ob religiöse Zeichen, Symbole und Rituale etwas bezeichnen, das wirklich wahr ist. Für diese Vorrangstellung gibt es nicht nur philosophische Gründe. In theologischer Perspektive ist der Mensch „creatura verbi“; sein Dasein hat er vom „Hören-Sagen“ des Wortes Gottes. Sein und Sinn verdankt er dem Schöpferwort Gottes, das er hören und weitersagen kann.<sup>311</sup> Darum können die übrigen Sinne die Wahrnehmung und Vermittlung des sinngebenden und sinndeutenden Wortes Gottes im Modus des Hören-Sagens nicht ersetzen. Sie sind aber ihrerseits unersetzbar, wenn die Sensibilität des Menschen für die Zuwendung Gottes und deren Übersetzung in zwischenmenschliche Lebensverhältnisse geweckt und erhöht werden soll. Um diese Sensibilität zu wecken, gibt es Mittel und Wege, die nicht Mittel und Wege verbaler Kommunikation sind. Aber nur im Medium der Sprache lässt sich über deren Berechtigung ein Konsens erzielen.

311 Vgl. in diesem Band den Abschnitt „Schöpfung und Offenbarung als Sprachereignis“ (§ 4.2).

## 1. Lebenszeichen – Glaubenszeichen: Theologie im *semiotic turn*

Wenn die Theologie zeigen soll, in welcher Weise die Übersetzung von Gottes Schöpferwort, in dem Existenz und Bedeutung des Daseins beschlossen sind, in menschlichen Zeichen, Symbolen, Gesten und Riten erfolgen kann, ist es für die Theologie kein Nachteil, wenn sie sich nach einem philosophischen Ansatz umsieht, in dem zum einen ebenfalls das Hören-Sagen im Zentrum steht. Zum anderen muss es dieser Ansatz erlauben, damit jene „LebensSinnZeichen“ in Beziehung zu setzen, die es mit den anderen Sinnen zu erspüren gilt. Unter dieser Rücksicht ist der „sensual turn“ weiterzuführen in einem „semiotic turn“. Wenn hierbei zudem beachtet werden soll, was für das Dasein des Menschen existenziell bezeichnend und bedeutsam ist, erscheint die Projektbeschreibung „Existentielle Semiotik“ durchaus passend, um zusammenzuführen, was zusammengehört:

Die *Semiotik* fragt nach Struktur und Logik des Gebrauchs von Zeichen, d. h. des zwischenmenschlichen Umgangs mit (sinnlich wahrnehmbaren) Bedeutungsträgern und der Koordinaten von Deutungsvorgängen. Wenn sie elementar und prinzipiell ansetzt, dann interessiert sie sich auch für die Grundfrage, was es überhaupt bedeutet, sich nach Bedeutung erkundigen zu können. Philosophisch ambitionierte Fragen nach den Grundfragen des Menschen können daher auch *existential* formatiert werden: Was sind die elementaren Bedingungen, Ermöglichungs- und Vollzugsweisen von Zeichenprozessen, in denen die Bedeutsamkeit menschlichen Daseins thematisiert wird? Wie steht es um eine mögliche Konvergenz von Existenz und Bedeutung, die über den simplen Sachverhalt hinausgeht, dass es für den Menschen bezeichnend ist, nach möglichen Anzeichen seiner Bedeutsamkeit zu suchen?

Die Möglichkeit einer solchen Konvergenz – so die im Folgenden zu erläuternde Leitthese – beruht auf einer Korrelation zwischen der existentialen Grundkonstellation menschlichen Daseins und der semiotischen Struktur des Deutens und Gestaltens von menschlichen Lebensverhältnissen. Beim Nachweis dieser Korrelation wird die (existential)ontologische Frage nach der Logik bzw. dem Sinn des Seins mit der semiotischen Frage nach der Logik der Zeichen und ihrer Bedeutung verknüpft. Wer sich erkundigt „Was macht, dass etwas ist, statt nicht zu sein?“, will auch wissen „Was macht, dass etwas bedeutsam ist?“ Beide Fragen führen zur Überlegung, ob und gegebenenfalls wie die Logik des Seins mit der Logik der Zeichen in der Logik bedeutsamen Daseins zusammenfinden können angesichts der Möglichkeit, dass alles, was ist, auch nicht und nichtig sein könnte.<sup>312</sup>

Anliegen einer Existentialen Semiotik des christlichen Glaubens sind

- der Aufweis von Entsprechungen zwischen der existentialen Grundsituation menschlichen Dasein und den Bedingungen, unter denen diesem Dasein eine Bedeutung zugesprochen werden kann;
- die Erschließung der religiöse Daseinsinterpretamente auszeichnenden semiotischen Struktur und existenziellen Relevanz;
- die Rekonstruktion der Plausibilität von Vollzug und Gehalt performativer Symbole des christlichen Glaubens.

Das Ziel einer *Existentialen Semiotik* besteht in einer kritischen Rekonstruktion von Struktur und Logik religiös-ästhetischer Zeichenprozesse, ihres existenziell belangvollen Gehaltes und der Bedingungen, unter denen die damit verbundenen Geltungsansprüche überprüft werden können. Dabei wird sich zei-

312 Eine ähnliche Absicht verfolgt das Projekt „Ontosemiologie“ von J. HÖRISCH, *Bedeutsamkeit. Über den Zusammenhang von Zeit, Sinn und Medien*, München 2009.

gen, dass nur solche performativen Symbole eine entsprechende Plausibilitätsprüfung bestehen, bei denen symbolinterne und -externe Entsprechungsverhältnisse nachweisbar sind.

### 1.1. Entsprechungen: Sein – Sinn – Sprache

Wie sehr existenziale und sprachliche Bezüge ineinandergreifen, lässt sich bereits phänomenologisch ausmachen: In den Bezügen zur Außen- und Innenwelt, zur Umwelt und Mitwelt erscheint dem Subjekt *etwas* und begegnet ihm *als* etwas Bestimmtes; es erscheint als etwas *für* jemanden und es zeigt sich jemandem *durch* etwas als etwas. Sich derart *zur* Welt zu verhalten ist konstitutiv dafür, wie der Mensch *in* der Welt ist. Dasein heißt für den Menschen stets, ein sprachvermitteltes Verhältnis haben zu dem,

- was in der objektiven Gegenstandswelt bzw. Außenwelt in seiner sinnlich wahrnehmbaren Gegenständlichkeit als etwas *Bezeichenbares* manifest wird;
- was für ein Individuum als bedeutsam bzw. in irgendeiner Weise als signifikant erfasst werden kann (Bewusstsein), da ihm selbst der Charakter des Bezeichnenden und somit *Bedeutsamen* zukommt;
- was in der personalen Mitwelt (Gesellschaft) kommunikative *Beziehung* ermöglicht bzw. Subjekte zu Beteiligten am Geschehen sozialer Interaktion macht;
- was Ereignischarakter in Vergangenheit, Gegenwart oder Zukunft besitzt (Zeit) und hinsichtlich seiner Bedeutung über die Zeit hinweg tradiert werden kann. Sofern zeitlich Datierbares wirklich ist, ermöglicht die Grammatik der Sprache es als Gewesenes (Vergangenheit), Seiendes (Gegenwart) und Werdendes bzw. einmal (in Zukunft) gewesen Seiendes auszusagen und über seine sprachliche *Vermittlung* auch seine Bedeutsamkeit festzumachen.

Mittels dieser Bezüge des Bezeichnens und Bedeutens wird nicht bloß über die existentielle Grundsituation des Menschen geredet. Vielmehr wird in und mittels der Sprache die Relationalität des Daseins offenbar und zugleich vollzogen. Dabei geht dem existenz- und sprachphilosophischen Nachdenken über das Verhältnis von Sinn und Sein, Faktum und Bedeutung, Deutung und Übersetzung ein wichtiger Nexus auf: Den elementaren Strukturmerkmalen und Relationen des In-der-Welt-Seins entsprechen die vier semiotischen Dimensionen der Sprache, über die zugänglich ist, wie menschliche Daseinsvollzüge hinsichtlich ihrer Bedeutung erfasst werden können und wie diese Bedeutung ihrerseits über Zeichen, Symbole, Gesten und Riten vermittelt werden kann. Anders formuliert: In den semiotischen Dimensionen der Sprache spiegeln sich die existentiellen Strukturen des Daseins und zugleich die Ermöglichungsbedingungen für die bedeutungsgenerierenden Vollzüge des Menschen. Im Einzelnen sind dabei zu unterscheiden:<sup>313</sup>

313 Diese Zuordnung ist inspiriert von J. HEINRICHS, Sprache (Philosophische Semiotik II). 5 Bde., München/Moskau 2008–2009, sowie von I. U. DALFERTH, Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg/Basel/Wien 1991, 113–125. Mit beiden Referenzautoren erweitere ich die „klassische“ Dreistelligkeit der Zeichenrelationen, unterscheide dabei aber neben der Beziehungs- und (Selbst)Regulierungsdimension (Pragmatik und Syntaktik) zusätzlich zwischen der Bedeutungsdimension (Semantik) und der Zeige- bzw. Benennungsdimension („Deiktik“) der Sprache. Zur Illustration dieser Unterscheidungen bieten sich folgende Beispiele an: Beim Spracherwerb von Kindern wird mittels Bilderbüchern *deiktisch* ein Bezug zwischen Wort und (abgebildetem) Gegenstand hergestellt. Wörterbücher dienen dagegen dem Sprachgebrauch, indem *semantisch* ein Bezug zwischen Wort und seiner möglichen Bedeutung dargestellt wird. Eine Grammatik nimmt man zur Hand, um *syntaktisch* das verständigungsorientierte Verknüpfen von Wörtern zu regulieren. Ist deiktisch, semantisch und syntaktisch die Einführung von Zeichen und ihre Bedeutung durch Einbettung in Handlungen und Handlungskontexte zu rekonstruieren, so ist damit noch nicht hinreichend geklärt, wie diese Zeichen und ihre Bedeutung in Verständigungsprozessen einsetzbar sind. Wer die Bauanleitung eines technischen Gerätes liest,

- die *Bezeichnungsdimension* qua Zeigefunktion der Sprache (Deiktik): Subjekte beziehen Zeichen auf Objekte, Sachverhalte und Ereignisse und machen sie dadurch benennbar und sprachlich vorzeigbar.
- die *Bedeutungsdimension* der Sprache (Semantik): Subjekte beziehen sich mittels Zeichen auf die Bedeutung dessen, was ihnen *als* etwas erscheint, begegnet oder gezeigt wird.
- die *Beziehungsdimension* der Sprache (Pragmatik): Subjekte beziehen sich mittels Zeichen aufeinander, deuten anhand eines gemeinsamen Zeichencodes etwas (*mit*)*einander* bzw. nehmen in einem gemeinsamen Code *füreinander* Deutungen vor und kommunizieren darüber.
- die *Regulierungsdimension* der Sprache (Syntaktik): Subjekte bewegen sich innerhalb eines Zeichensystems und nehmen dabei Bezug auf Verknüpfungsregeln, welche die Beziehungen der Zeichen *zueinander* bzw. ihre Verwendungs- und Verknüpfungsmöglichkeiten innerhalb eines gemeinsamen Codes strukturieren und dadurch erst auf Dauer Kommunikations- und Traditionsvorgänge ermöglichen.

In einem Zeichenereignis wird bestimmt, *als* was etwas *für* wen und *von* wem *in* welchen Codes *durch* welche Bezeichnungen bzw. Zeichenträger *über* welche Verknüpfungsregeln bedeutsam und hinsichtlich seiner Bedeutung tradierbar wird. Was den Menschen als sprachbegabtes Lebewesen auszeichnet, wie er etwas aus sich macht und wie er dabei Bedeutsames hervor-

weiß noch nicht genug über seine Einsatzmöglichkeiten. Diese *pragmatische* Frage klären Gebrauchs- und Betriebsanleitungen. Etwas mit einem Zeichen zu benennen und dazu anzuleiten, wie man etwas bezeichnet (Deiktik) und wie man Bezeichnungen mit Bedeutungen versteht (Syntaktik), ist das eine; zu zeigen, wie man Bezeichnungen und Bedeutungen versteht (Semantik) und wie dieses Verstehen intersubjektiv verläuft (Pragmatik), ist das andere.

bringt, kann daher auch transparent gemacht werden durch eine semiotische Rekonstruktion zeichenvermittelter Verständigungsprozesse. Wenn nun in den existentialen Formen des „Am-Leben-Seins“ und in der Weise des „Zur-Sprache-Bringens“ des Daseins sich dieselbe Daseinsverfassung des Menschen spiegelt, kommt die Theologie nicht daran vorbei, eine Hermeneutik des Glaubens ebenfalls existential-semiotisch zu formatieren. Kaum anders und besser wird sie zeigen können, dass es im Glauben um Inhalte geht, die den Menschen existenziell angehen. Gelingt ihr dieser Korrelationstest nicht, erhält das Märchen von des Kaisers neuen Kleidern eine weitere, religiöse Dublette.

## 1.2. Beziehungen: Existenz – Symbol – Glaube

Performative Symbole des Glaubens ermöglichen Passagen vom Vorhandenen zum Vermissten, vom Gegebenen zum Erhofften. Ohne dieses Merkmal des Metaphorischen verfehlen sie sowohl ihre anthropologische Relevanz als auch ihren Transzendenzbezug. Diese Doppelcodierung ist auch in die Definition dessen eingegangen, was ein Sakrament ausmacht. Zu seinen Bestimmungsgrößen gehört stets ein aus der Alltagswelt des Menschen kommendes sinnhaftes Element, das durch ein hinzutretendes Wort bzw. Sprechakt über alles Gegenständliche und Sinnhaftige hinausgehend neu formatiert wird.<sup>314</sup> Für

314 Für AUGUSTINUS hat das materielle, sinnhaftes Element bereits Zeichencharakter. Aufgrund einer natürlichen Analogie verweist es auf eine Heilswirklichkeit. Eine solche Analogie besteht zwischen dem Taufwasser und der von der Sünde reinigenden Kraft der Taufe. Aber es bedarf eines besonderen Sprechaktes, der diesen Verweischarakter eindeutig vor Augen stellt: „Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tamquam visibile verbum“ (In Ioan. 80,3/PL 35,1840). Vgl. auch die „metaphorologische“ Definition von HUGO v. ST. VICTOR, De sacr. christ. fidei 1,9,2 (PL 176, 317): „Sakrament ist ein materielles Element, das äußerlich sinnhaft vor Augen gestellt wird und eine unsichtbare, geistliche Gnade

Thomas von Aquin (1225–1274) ist ein Sakrament konstituiert durch die Einheit von „Materie“ und „Form“, d. h. durch ein sichtbares Element, das sich in der Lebenswelt des Menschen findet, und durch ein verdeutlichendes Wort, das als „Wort Gottes“ die „Materie“ neu qualifiziert: „Obwohl die Worte und die sinnenhaften anderen Dinge ihrer physischen Wirklichkeit nach unter einen verschiedenen Artbegriff gehören, kommen sie doch ihrer Bezeichnungsfunktion nach überein; diese ist bei den Worten vollkommener als bei den davon verschiedenen Dingen. Deshalb wird aus den Worten und den Dingen gewissermaßen ein einziges bei den Sakramenten wie aus Form und Materie, insofern nämlich durch die Worte die Bezeichnungsfunktion der Dinge vollendet wird, wie gesagt worden ist. Unter ‚Dingen‘ werden hier auch die sinnenhaften Handlungen selbst verstanden, etwa Abwaschung, Salbung und dergleichen, weil sie dieselbe Bezeichnungsfunktion haben wie die Dinge selbst.“<sup>315</sup>

Für eine Existenziale Semiotik performativer Symbole ist der Umstand entscheidend, dass bereits den für ein Sakrament konstitutiven „Dingen“ bzw. der „materia“ eine (deiktisch bestimmbare) *Bezeichnungsfunktion* eigen ist. Die für die theologische Dimension eines Sakramentes entscheidende *Bedeutungsfunktion* muss anschlussfähig bleiben für jene Charakteristika, die für die „materia“ bezeichnend sind. Das für die „materia“ Bezeichnende wird dabei durch die „forma“, d. h. durch einen spezifischen Sprechakt, in den Bedeutungs- und *Beziehungskontext* des christlichen Glaubens übersetzt. Dabei ist nicht nur der Sprechakt performativ angelegt, sondern ebenso die in Tateinheit von „forma“ und „materia“ vollzogene

aufgrund einer Ähnlichkeit darstellt (repraesentans), aufgrund einer Einsetzung bezeichnet (significans) und aufgrund einer heiligenden Weihe enthält (contines).“

315 THOMAS V. AQUIN, Summa Theologiae III q. 60,6 ad 2.

Handlung, die zugleich eine Beziehung zwischen Spender und Empfänger herstellt.<sup>316</sup> So ist bei der Taufe nicht bloß das Wasser das materiale Element des Sakramentes, sondern das Eintauchen des Täuflings bzw. das Übergießen oder Besprengen mit Wasser. Bei der Firmung und Krankensalbung kommt es auf den Akt der Salbung mit geweihtem Öl an. Bei der Eucharistie ist ebenso entscheidend wie die Bereitstellung und Konsekration (Wandlung) von Wein und Brot das Essen und Trinken der eucharistischen Gaben, was durch die Spendeformel nochmals eigens unterstrichen wird: „Nehmt und trinkt – nehmt und esst! Dabei wird auch das *regulative* Moment des damit konstituierten Beziehungsfeldes herausgestellt: *Tut dies zu meinem Gedächtnis!*“ Struktur und Logik des Gedenkens müssen in Einklang stehen mit der Struktur und Logik einer Praxis des (Hin)Gebens und (Aus)Teilens. Es heißt nicht: „Gedenket meines Tuns“!

Die Sakramente machen Ernst damit, dass man den Text des Evangeliums nicht zureichend versteht, wenn er bloß der Lektüre dient. Sie begreifen das Evangelium als Partitur, die auf der Bühne des Lebens umgesetzt werden will. Wie wichtig dieser Handlungsaspekt ist, wird an der Spendeformel des Ehesa-

316 Die hier angedeutete Korrelation lässt sich vielleicht folgendermaßen verdeutlichen: Materie und Form bzw. Sache und Wort (Gottes) verhalten sich zueinander wie die Überreichung eines Blumenstraußes zum Glückwunsch. Der Blumenstrauß besitzt eine eigene Basissymbolik; deren spezifische Bedeutung wird konkretisiert durch den Glückwunsch. Der Glückwunsch wird seinerseits wiederum unterstrichen durch den Blumenstrauß. Anders formuliert: Das vordergründig Nicht-Theologische („*materia*“) ist mitkonstitutiv für die theologische Aussage eines Sakramentes („*forma*“). Das Nicht-Theologische gibt von sich aus etwas zu verstehen. Dieses versteht man erst dann ganz, wenn man es zugleich von einem anderen (d. h. vom Evangelium) her versteht. Umgekehrt kann das Evangelium nur dann in seiner eigenen und unverwechselbaren Aussage verstanden werden, wenn man von ihm her den Menschen, das Leben und die Welt versteht.

kraments deutlich. Hierbei handelt es sich um einen performativen Sprechakt, bei dem zugleich die Partitur des nun beginnenden gemeinsamen Lebens zur Sprache kommt: „Ich nehme dich an als meine Frau (meinen Mann) und verspreche dir die Treue in guten und bösen Tagen, in Gesundheit und Krankheit. Ich will dich lieben, achten und ehren, solange ich lebe.“<sup>317</sup> Eingelöst wird dieses Versprechen in einer Praxis, die am Ende zu nichts anderem führt, als was zu Anfang schon präsent war: Liebe, Treue, unbedingte Anerkennung.

Sakramente stellen Handlungssymbole dar,<sup>318</sup> mit denen zugleich die Verfassung des Daseins in Szene gesetzt wird. Ihr „Sitz im Leben“ ist verbunden mit den Schwellen und Zäsuren, mit den Passagen und Brüchen einer Biographie, die weder moralisch noch intellektuell zureichend bewältigt werden können. Die Sakramente stehen für jene existentiellen und religiösen Situationen des Daseins, in denen dem Glaubenden das Hören und Sehen für das Gelingen und Zerbrechen seiner Existenz gerade nicht vergehen soll. Sie haben zu tun mit der Hoffnung der Menschen auf ein noch ausstehendes Leben – auf ein bleibendes Bewahrtsein vor dem eigenen Nichtsein (Taufe), auf ein Standgewinnen und Zu-sich-stehen-Können im Eingeständnis eigenen Versagens (Buße), auf die Verlässlichkeit eines Versprechens (Ehe). In den Sakramenten gewinnt diese Hoffnung eine Gestalt.

Als performative Symbole, die realisieren, was sie bezeichnen, brauchen sie auf Seiten aller Beteiligten eine spezifische Form der Eigenbeteiligung. Diese Selbstbeteiligung besteht in

317 Vgl. hierzu ausführlich H.-J. HÖHN, Wort geben – Wort halten – im Wort sein. Ehe als Versprechen, in: G. Augustin/I. Proft (Hg.), Ehe und Familie. Wege zum Gelingen aus katholischer Perspektive, Freiburg/Basel/Wien 2014, 187–198.

318 Vgl. hierzu auch H. KOHLER-SPIEGEL, Zu Handlung gewordener „Glaube“, in: ThGl 101 (2011) 76–91.

der Disposition für die Begegnung mit einer Realität, die sich letztlich dem eigenen Tun und Machen entzieht. Die dazu nötige Einstellung drückt sich wiederum in der Symbolik der leeren und offenen Hände aus. Am deutlichsten wird dies in der Eucharistie. Man lässt sich eine Hostie auf die offene und leere Hand legen. Und erst dann führt man die Aufforderung Jesu aus: „Nehmt und esst!“ Jeder sieht, was buchstäblich auf der Hand liegt: Die Zuwendung Gottes verdichtet sich in einer Gestalt, an die der Mensch Hand anlegen kann. Ebenso deutlich wird die Dialektik dieser Gestalt: Sie ist dazu da, dass man sie aufzehrt. Wer sie dagegen nicht antasten möchte, bringt sie um ihre Wirkung, Wegzehrung des Menschen zu sein. Am Ende steht der Mensch wieder mit leeren und offenen Händen da. Aber nur mit leeren Händen kann man nach jener Gestalt greifen, in der die Zuwendung Gottes greifbar wird.

Vor diesem Hintergrund wird nochmals deutlich, welche Bedeutung die Tateinheit von „forma“ und „materia“ für die semiotische Bestimmung eines performativen Symbols hat: Die Basissymbolik von Brot und Wein wird in einen anderen Bedeutungskontext gesetzt. Sie stellen nicht mehr nur die Wandlung von Naturstoffen in Nahrungsmittel des Lebens und des Glaubens dar. Über ihre Darstellungsfunktion hinaus kommt ihnen nun die Bedeutung von Gaben zu, die als Gaben den Geber vergegenwärtigen. Denn in der Gabe als Gabe gibt er sein Geben, im Geben sein Gebendsein, sich als Gebenden und derart sich selbst.<sup>319</sup> Dass die eucharistischen Gaben das Ereignis des Sich-Gebens und darin der Präsenz des Gebers sein können, ist darin begründet, dass sich ihre „Seinsweise“ als Medien des Zei-

319 Siehe hierzu die Meditation zum „Deus datus“ bei N. v. KUES, *De dato Patris luminum* (cap. 2), in: Ders., *Phil.-Theol. Schriften*. Bd. 2 (hg. von L. Gabriel), Wien 1965, 654. Zum Ganzen vgl. auch V. HOFFMANN, *Skizzen zu einer Theologie der Gabe. Rechtfertigung – Opfer – Eucharistie – Gottes- und Nächstenliebe*, Freiburg/Basel/Wien 2013, 409–464.

gens und Deutens wandelt: Sie sind nunmehr selbst in der Weise da, wie ein Mensch als Person da ist, d. h. in der Dimension der Sprachlichkeit und Geschichtlichkeit. In dieser Weise seiner (inter)personalen Gegenwart unterscheidet er sich wesentlich von der Präsenz, in der Gegenstände vorhanden und zuhanden sind.

Daher wird auch in dem Sprechakt „Das ist mein Leib/ Blut, der/ das für euch hingegeben wird“ keine deiktische Relation zwischen zwei sachhaften Gegenständen (Brot/Leib – Wein/Blut) behauptet.<sup>320</sup> Vielmehr wird ein interpersonales „Handlungssymbol“ gesetzt, indem eine Entsprechung zwischen zwei Weisen des „Dahingebens“ deutlich gemacht wird und sich im Nachvollzug dieser Hingabe die regulative Dimension dieses Handlungssymbols erst erfüllt. Man wird der Aufforderung Jesu „Tut dies zu meinem Gedächtnis!“ erst dann gerecht, wenn man sie in einer entsprechenden Praxis erfüllt. Erst dann wird er mit seiner Geschichte real vergegenwärtigt. Seine Hingabe wird symbolisch-performativ präsent im Nehmen, Essen und Trinken.<sup>321</sup> Allerdings ist es ein Essen und Trin-

320 Die „Einsetzungsworte“ der Eucharistie „Dies ist mein Leib/ mein Blut“ (vgl. Mk 14,22 ff.; 1 Kor 11,23 ff.) sind gesprochen unter dem Eindruck des nahen Todes Jesu. Zugleich sind sie ein Ausblick darauf, dass dieser Tod das Verhältnis von Leben und Tod verändern wird. Sie vergegenwärtigen eine Wandlung des tödlichen Verhältnisses von Leben und Tod zugunsten des Lebens – eine Wandlung, die jedoch nicht eintreten kann, ohne dass der Tod durchlitten wird. Jesus deutet an, dass nun mit seinem Leben geschieht, was sich mit Brot und Wein ereignet hat. Was man mit Korn und Trauben macht, das passiert nun mit ihm. Brot und Wein entstammen einem Prozess der Wandlung von Korn und Trauben und wandeln sich nun noch einmal neu um. Sie werden nun zum Interpretament für das Leben und Sterben Jesu. Dieses Interpretament hält Jesus in Erinnerung als einen Menschen, der sich in seinem Leben aufgerieben hat, damit andere nicht nur vor dem Tod etwas vom Leben haben, sondern im Tod neues Leben möglich wird.

321 Vgl. hierzu auch G. BACHL, Eucharistie – Macht und Lust des Verzehens, St. Ottilien 2008.

ken, das sich gewandelt hat. Es dient nicht mehr der Sättigung, sondern der Erinnerung und des Gedenkens. Diese Erinnerung muss aber in Vollzug und Gehalt der Hingabe Jesu entsprechen. Sie bedeutet mehr als das bewahrende Weitersagen historischer Ereignisse; sie vollzieht den Eintritt in die Wirkungsgeschichte des Vergangenen und bringt es zur Gegenwart.

Unter dieser Rücksicht stellt die Eucharistie die sinnliche Realpräsenz der Grundwahrheit des Evangeliums dar: Der Mensch ist Adressat der Zuwendung Gottes. Diese Zuwendung besteht aber nicht in der Zuteilung von etwas, das der Mensch sachhaft-gegenständlich besitzen kann, sondern im Gewahrwerden einer Beziehung, die im Leben und im Tod Bestand hat. Diese Beziehung ist darum auch nicht „gegenstandsontologisch“ beschreibbar. Ihre eucharistische Gegenwart muss vielmehr analog zur personalen Gegenwart eines Menschen verstanden werden. Ein Mensch, der bloß physisch anwesend ist, unterscheidet sich weder von einem Stein noch von einem Leichnam. Sich selbst, sein Menschsein verwirklicht er nur so, dass er etwas äußert, worin er sich selbst vergegenwärtigt, womit er aus sich herausgeht und etwas „von sich gibt“.

## 2. Zeichen, die zu denken geben:

### Theologisch-semiotische Diskurse

Es käme einer Verkennung des christlichen Glaubens gleich, wollte man sich bei Versicherung seiner Intelligibilität auf nur eine semiotische Dimension beschränken. Es reicht nicht, das einschlägige Glaubensvokabular zu kennen und sich für die Semantik dieser Vokabeln zu interessieren. Man muss auch wissen, wann und wie man sie gebrauchen kann. Wenn der Glaube eine spezifische Formatierung des „Am-Leben-Seins“ und des „Zur-Sprache-Bringens“ der Sinndimension dieses Lebens

leistet,<sup>322</sup> dann müssen seine Partituren der skizzierten existentialssemiotischen Verknüpfung von Leben, Sprache und Sinn gerecht werden. Wer sich daranmacht, solche Partituren zu deuten oder zu komponieren, hat darauf zu achten, dass die skizzierten semiotischen Dimensionen je für sich und gemeinsam zureichend zur Geltung gebracht werden und es nicht zu ihrer Entkoppelung kommt.

Eine Existenziale Semiotik in fundamentaltheologischer Absicht ist aber nicht bereits dann am Ziel, wenn sie religiöse Vorstellungen, Zeichen und Riten anhand der vier semiotischen Dimensionen (re)konstruiert und dabei zeigt, inwieweit der Glaube mit seinen Zeichen, Symbolen und Ritualen ein spezifisches Verhältnis zu den Lebensverhältnissen des Menschen und den Limitationen seines Daseins zum Ausdruck bringt. Die Theologie kommt damit dem Ziel einer konsistenten und kohärenten Glaubenshermeneutik zwar einen entscheidenden Schritt näher. Aber sie hat damit noch nicht einen zureichenden Intelligibilitäts- und Plausibilitätsnachweis christlicher Daseinsdeutungen und -orientierungen erbracht. Hierzu bedarf es eines weiteren Konsistenz- und Kohärenzverhältnisses, das zwischen der existenzialen Grundsituation des Menschen, den semiotischen Dimensionen der Sprache und den diskursiv zu prüfenden Geltungsansprüchen christlicher Rede über Gott und die Welt bestehen muss.

322 Dem Glauben eine das Leben stilisierende und kultivierende Bedeutung zuzumessen, ist u. a. das Anliegen von P. BUBMANN/B. SILL (Hg.), *Aufbrechen & Innehalten. Wege christlicher Lebenskunst*, Kevelaer 2010; P. M. ZULEHNER, *Leibhaftig glauben. Lebenskultur aus dem Evangelium*, Kevelaer 2008; O. H. PESCH, *Christliche Lebenspraxis*, Kevelaer 2003; R. ENGLERT u. a. (Hg.), *Christlicher Glaube als Lebensstil*, Stuttgart 1996.

## 2.1. Reflexionsbedarf: Geltungsansprüche ansprechen!

Wer für etwas Geltung beansprucht, muss dies anzeigen und dafür entsprechende Zeichen setzen. Wo Zeichen gebraucht und gesetzt werden, können sie aber auch zum einen missbraucht und gefälscht werden. Zum anderen kann ein korrekter Zeichengebrauch nicht per se verhindern, dass Irrtümer und Falschaussagen in die Welt kommen. Daher muss eigens die Relation zwischen Zeichengebrauch (bzw. den semiotischen Dimensionen der Sprache) und berechtigten Geltungsansprüchen bedacht werden. Wer die Berechtigung von Geltungsansprüchen aufzeigt, thematisiert die Wahrheitsfrage in verschiedenen Anläufen: Gefragt wird danach, was von wem für wen im Blick worauf bzw. auf Grund wovon derart vorgetragen wird, dass es nicht widerspruchsfrei bestritten werden kann. Diese Geltungsansprüche können thematisiert werden, indem jeweils gefragt wird, was als wahr behauptet wird und welche Bedingungen erfüllt sein müssen, damit das als wahr Behauptete überhaupt real sein kann. Ebenfalls ist zu zeigen, inwiefern die Erfüllung dieser Bedingung für eine konkrete Aussage nachweisbar ist und welche Bedeutung diese Aussage für den Geltungsanspruch anderer Aussagen hat.

Vor diesem Hintergrund ist im Rahmen einer Existentialen Semiotik des christlichen Glaubens bzw. seiner Zeichen, Symbole und Riten zu prüfen, inwieweit in diesen Bezügen das vom Evangelium bezeugte Weltverhältnis Gottes tatsächlich zum Austrag kommt:

- Der Geltungsanspruch der *Wahrheit* besagt, dass die Existenzvoraussetzungen für den Inhalt einer Aussage erfüllt sind. Die *deiktische* Funktion der Zeichen, Gesten und Symbole des christlichen Glaubens besteht aber zunächst nur in einer Aufmerksamkeitslenkung. Mit ihnen wird etwas angezeigt, was den Menschen existenziell angeht. Ob mit dieser

Anzeige etwas Wahres hinsichtlich der Wirklichkeit von Gott und Mensch benannt wird, lässt sich aber erst dann diskutieren, wenn klar ist, dass auch die ontologischen Bedeutungsvoraussetzungen dieser Zeichen, Gesten und Symbole überprüfbar sind.<sup>323</sup>

- Der Geltungsanspruch der *Verständlichkeit* impliziert die performative Widerspruchsfreiheit von Vollzug und Gehalt einer Aussage. In einer existentialsmiotischen Perspektive ist damit die Frage nach der *semantischen* Dimension von Glaubensaussagen verknüpft: Wird hier eine Bedeutung artikuliert, für die im Blick auf die Grundbotschaft des Christentums gilt, dass Interpretament (Zeichen, Symbol, Geste, Ritual) und Interpretandum (Gottes Verhältnis zum Menschen als Relation unbedingter Zuwendung) zueinander in einem Entsprechungsverhältnis stehen?<sup>324</sup>
- Der Geltungsanspruch der *Wahrhaftigkeit* besagt, dass ein Sprecher im Einklang mit seinen Äußerungen agiert, wodurch seine Adressaten motiviert werden, sich auf einen Austausch mit ihm einzulassen. Eine existentialsmiotische Ortung dieses Anspruchs zielt auf die *pragmatische* Dimension religiöser Kommunikation: Steht ein Akteur beim Gebrauch von Zeichen, Symbolen und Riten in einem Entsprechungsverhältnis zum Entsprechungsverhältnis von Interpretament und Interpretandum des christlichen Glaubens, so dass sein Gegenüber die Erfahrung macht, dass ihm widerfährt, wovon

323 Zur ausführlichen Klärung der ontologischen Bedeutungsbedingungen des Sprachzeichens „Gott“ siehe H.-J. HÖHN, *Gott – Offenbarung – Heilsweg*. Fundamentaltheologie, Würzburg 2011, 55–149.

324 Zur Vergewisserung der Möglichkeit und Realität einer Gott/Welt-Relation vgl. etwa H.-J. HÖHN, *Gottes Weltverhältnis*, in: St. Ernst/G. Gäde (Hg.), *Glaubensverantwortung in Theologie, Pastoral und Ethik*, Freiburg/Basel/Wien 2015, 173–197.

- der Andere spricht: Adressat einer unverstellten Zuwendung zu sein?<sup>325</sup>
- Der Geltungsanspruch der *Richtigkeit* impliziert einen von allen Beteiligten als legitim erachteten normativen Kontext, in dem ihre Interaktionen ablaufen. Die existentialsemiologische Anschlussfrage thematisiert hier die *syntaktisch-grammatische* Dimension der Glaubensvermittlung: Ist das Verhältnis von Interpretament und Interpretandum unbedingter Zuwendung regulativ bzw. kriteriologisch entscheidend für Aufbau und Fortschreibung eines (dogmatisch, moralisch oder kirchenrechtlich codierten) christlichen Zeichensystems und seiner Regeln der Zeichenverwendung? Entsprechen dem Kriterium der Koinzidenz von Vollzug und Gehalt all jene Größen und Instanzen in der Gemeinschaft der Glaubenden, die beanspruchen, Theorie und Praxis des christlichen Glaubens zu regulieren?<sup>326</sup>

Die Korrelation dieser vier Geltungsansprüche mit den vier semiotischen Dimensionen ist entscheidend für den Plausibilitätstest christlicher Glaubenspraxis. Wenn Christen nicht sich selbst und ihren säkularen Zeitgenossen verständlich machen können, was sie glauben, sorgen sie allseits für Missverständnisse und Unverständnis. Soll verhindert werden, dass sie sich am Ende selbst nicht mehr verstehen, müssen sie Gründe anführen, warum sie sich berechtigt sehen,

325 Vgl. zur diskursiven Ausweisbarkeit dieser Entsprechung u. a. H.-J. HÖHN, Glaubwürdigkeit und Plausibilität, in: J. O. Beckers u. a. (Hg.), *Dialog – Reflexion – Verantwortung*, Würzburg 2013, 407–426.

326 Vgl. zu den Regulativen einer institutionellen Antreffbarkeit des Evangeliums H.-J. HÖHN, *Fremde Heimat Kirche. Glauben in der Welt von heute*, Freiburg/Basel/Wien 2012, 68–90, 168–180; DERS., *Mitbestimmung und Mitverantwortung. Die Kirche im Dialog mit der Welt – und mit sich selbst*, in: *ET Studies* 5 (2014) 21–44.

- bestimmte Behauptungen über ein Gott/ Welt-Verhältnis als wahr vorzubringen,
- missverständliche Deutungen dieser Behauptungen als unangemessen zurückzuweisen,
- Divergenzen zwischen Vollzug und Gehalt christlicher Verkündigung zu kritisieren,
- an die Regulative ihrer Glaubenspraxis einen für sie maßgeblichen Maßstab anzulegen.

Generell gilt: Man hat erst dann etwas verstanden, wenn man Stellung nehmen kann zu den Gründen, die jemand für seine Auffassungen anführen kann. Der Vorgang des Behauptens und des Bestreitens muss dabei gleichermaßen nachvollziehbar sein. Für beides kann das rekonstruktive und das kritische Vermögen einer Existentialen Semiotik genutzt werden. Mit ihrer Kri-teriologie einer stimmigen Zuordnung von Wahrheit, Verständlichkeit, Wahrhaftigkeit und Richtigkeit von Sprechakten zu den semiotischen Dimensionen der Sprache lassen sich Prozesse und Strukturen christlicher Glaubensvermittlung analysieren und kritisieren. Dies schließt auch eine Kritik von Institutionen und Instanzen ein, die in der Gemeinschaft der Glaubenden eine Regulierungskompetenz beanspruchen, aber hinter dem materialen Anspruch des Evangeliums zurückbleiben.

Eine solche selbstkritische Unterscheidung zwischen berechtigten Geltungsansprüchen und ungerechtfertigten Anmaßungen dient auch der Kommunikation „ad extra“. Christen setzen damit ein Zeichen, dass ihnen ihr Glaube zu denken gibt, zu Einspruch und Widerspruch motiviert – gerade dort, wo es scheinbar allein um den Glauben geht. Denn die Praxis des Evangeliums besteht in einem Glauben, der weiß, was er tut und warum er dies tut. Sie ist darum um Klarheit und Transparenz über den Kreis der Glaubenden hinaus bemüht. Zu den zeichenexternen Bezügen des christlichen Fundus an Symbo-

len, Gesten und Riten gehört zudem der Anspruch, dass ihre Praxis nicht nur den Glaubenden etwas zu denken aufgibt und sie auf neue Gedanken bringt (vgl. Röm 12,2). Dieses Denkangebot und -aufgebot muss jedoch mit den Mitteln der Vernunft formuliert und gerechtfertigt werden können, soll es die säkularen Zeitgenossen der Christen erreichen. Wenn Christen nicht aktiv dafür sorgen, dass sich die Vernunft des Glaubens annimmt, riskieren sie den Vorwurf, sie wollten selbst nichts von jener Vernunft annehmen, die sich nicht mit Behauptungen begnügt, sondern Gründe verlangt.

## 2.2. Theoriekritik: Problemerzeugende Problemlösungen?

Eine theologische Epistemologie, die am Ende in eine Existenziale Semiotik des Glaubens mündet und dabei herausstellen will, was buchstäblich bezeichnend für das Christsein ist, muss sich natürlich auch fragen lassen, unter welchen Vorzeichen sie selbst operiert. Worin besteht ihr erkenntnisleitendes Interesse? Stehen Übersetzungsprobleme zwischen religiöser und säkularer Zeichensprache im Zentrum? Soll eine Theorie zur Decodierung religiöser Zeichensetzungen konzipiert werden? Geht es hierbei um eine neue Variante des Theorie/Praxis-Problems der Theologie? Holt nicht auch diesen Ansatz am Ende das prekäre Verhältnis von Glauben und Wissen und ihrer zugehörigen Theoriebildungen wieder ein?

In der Tat geht es bei allen bisherigen Erörterungen auch und zunächst um Wissensprobleme. Denn alle Probleme entstehen aus Wissensdefiziten und aus einem fehlenden Wissen von diesen Defiziten. Wer sich mit diesem Unwissen und seiner Beseitigung beschäftigt, treibt Wissenschaft. Geht es um Probleme und Defizite, die bei dieser Beschäftigung auftreten, fühlen sich Wissenschaftstheoretiker zuständig. Ihre Selbstbezeichnung signalisiert, dass ihr Metier die Bildung von Theorien ist, mit denen man Problemen beikommen kann, von denen man zu

wenig weiß. Diese Zuständigkeit hat den Vertretern dieser Zunft ein ironisches Kompliment eingebracht: „Die Wissenschaftstheorie ist jene Disziplin, die sich mit Problemen beschäftigt, von denen wir ohne sie nichts wüssten!“

Wer von solchen Problemen nichts wissen will, wird sich nicht für Wissenschaftstheorie interessieren. In der Theologie meidet man ihren Aufwand, weil man meint, für Glaubensprobleme mit einer guten Theologie ausreichend vorgesorgt zu haben. Theologische Selbstverständigungsdiskurse sind hier kein Bestandteil dieser Vorsorge. Theolog/inn/en, die Glaubensproblemen auf den Grund gehen und sie gründlich lösen wollen, werden aber keinen dauerhaften Erfolg haben, wenn sie nicht auch Beiträge zur theologischen Grundlagenforschung leisten. Dabei dürfen sie der Frage nach den methodischen und begrifflichen Grundlagen der Grundlagenforschung nicht ausweichen.

Aufgabe der Theologie ist nicht nur die Erschließung und Verantwortung zentraler Inhalte des christlichen Glaubens. Sie muss auch zeigen, wie man auf nachvollziehbare Weise Rechenschaft über die Rationalität dieses Vorgehens ablegen kann. Ohne diese doppelte Anstrengung lassen sich jene Fragen nicht beantworten, die auf der Agenda der Fundamentaltheologie stehen. Dieser theologischen Disziplin kommt der Part zu, nicht bloß den Grundbestand christlicher Aussagen über Gott und die Welt auf der Höhe der Zeit zu vergegenwärtigen. Sie muss auch geeignete Verfahren vorstellen, die zur Erkenntnis dessen führen, was diesen Aussagen zu Grunde liegt und sie rechtfertigt. Die *praxis*relevante Grundfrage, die damit verbunden ist, lautet: Wie kommt man heute dazu, die zentralen Gehalte des christlichen Glaubens für existenziell belangvoll, rational vertretbar und sozio-kulturell vermittelbar zu halten? Die *theorie*relevante Kernfrage lautet: Wie kann man zeigen, dass es beim Relevanz-, Intelligibilitäts- und Plausibilitätsnachweis von Voll-

zug und Gehalt des christlichen Glaubens derart mit rechten Dingen zugeht, dass vom dabei eingesetzten Nachweisverfahren wissenschaftstheoretisch einschlägige Relevanz-, Intelligibilitäts- und Plausibilitätskriterien erfüllt werden?

Antworten auf diese Doppelfrage kommen unweigerlich abstrakt daher, wenn sie kurz und prägnant ein Forschungsprogramm entwerfen oder am Ende einer abgeschlossenen Untersuchung eine Bündelung zahlreicher Einzelanalysen vornehmen wollen. Der Grad der Abstraktion nimmt zu, wenn es sich – wie beim Projekt einer Existentialen Semiotik des Glaubens – um ein Programm theologischer Grundlagenreflexion handelt. Das Risiko dieser Abstraktion besteht weniger im Mangel an Anschaulichkeit als im drohenden Verlust eines Vorschusses an intellektuellem Vertrauenskapital. Tritt dieser Fall ein, haben die vorausgehenden erkenntnis- und wissenschaftstheoretischen Überlegungen nicht nur Problemlösungen in Angriff genommen, sondern auch ein neues Problem geschaffen. Ihnen wäre dann vorzuhalten, letztlich nur der Ausdruck einer problematischen theologischen Problemerzeugung zu sein. Sollte dieser Vorwurf zutreffen, wäre das Projekt einer Existentialen Semiotik hochgradig mangelbehaftet und würde die Note „mangelhaft“ verdienen.

Anders liegt der Fall, wenn man diesem Projekt nachweisen kann, dass es mit problemerzeugenden Problemlösungen aufwartet. Sollte dies zutreffen, wäre dieser Vorwurf zugleich ein Kompliment. Denn nur problemerzeugende Problemlösungen bringen die Theologie voran – im Unterschied zu problematischen Problemanzeigen und problematischen Problemlösungen. Problemerzeugende Problemlösungen sind ein theologisches Qualitätsmerkmal.

## **Epilog: Gute Theologie – eine Stilfrage?**

Bei allem, was Menschen tun, kommt es nicht nur darauf an, alles richtig zu machen. Sie sollen auch alles gut machen. Am besten ist es, wenn sie alles richtig gut machen. Dabei bezieht sich das Kompliment „gut gemacht“ nicht allein auf das Resultat eines Tuns (oder auf dessen Gegenstand, wenn es gilt, Gutes zu tun). Vielmehr geht es auch um die Art und Weise, wie dieses Ergebnis erzielt wird. Es soll dabei gekonnt zugehen. Nicht dem Zufall oder günstigen Umständen wird das Gelingen zugeschrieben, sondern einem bestimmten Vermögen, unabhängig vom Zufall und vielleicht sogar den Umständen zum Trotz etwas gelingen zu lassen. Damit ein Werk die Qualität besitzt, die ihm ein solches Gütesiegel einträgt, braucht sein Autor eine entsprechende Schlüsselqualifikation: Er braucht Könnerschaft und Stil.

Meist wird die Kategorie „Stil“ bloß zur genre- oder epochentypischen Erfassung eines Werkes gebraucht, das in einer gewissen (z. B. romantischen oder modernen) Manier geschrieben, gemalt, komponiert oder gebaut worden ist. Aber damit wird ein zentrales Merkmal kreativer Autorschaft unterschlagen. Um eine bestimmte „Machart“ zu beherrschen oder nachzuahmen, bedarf es zwar beträchtlichen handwerklichen Könnens. Die Exzellenz und Originalität eines Autors bemisst sich allerdings danach, ob er darüber hinaus etwas Unnachahmliches zeigt,

an dem er zu identifizieren ist.<sup>327</sup> Der Versuch, solche Meister ihres Faches nachzuahmen, lässt in der Regel nur blasse Kopien oder schwächelnde „remakes“ entstehen. Rechte Vorbilder laden nicht zur Nachahmung, sondern zum Nacheifern ein. Ein Talent, das nicht Eifer und Leidenschaft kennt, findet nie zum eigenen Stil.

Bei der Frage „Was ist gute Theologie“ ist nur selten der Hinweis zu hören, dass es auf Virtuosität, Individualität und Originalität im Umgang mit Themen und Texten ankomme. Hier hat das Objektive eindeutig Vorrang vor dem Subjektiven. In der Theologie kommt es darauf an, dass man alles richtig macht. Nur so dient sie dem rechten Glauben. Und solange Nachwuchstheolog/inn/en um ein römisches „nihil obstat“ bangen müssen, ist die Neigung gering, etwas wirklich Neues vorzutragen, um zur Erneuerung des Glaubens beizutragen. Wer hier zu früh nach einem eigenen Ansatz sucht, riskiert gleich die ganze Karriere. Daher lesen sich viele Neuerscheinungen der theologischen Wissenschaft als Aufgebot von objektiven Richtigkeiten, in denen sich möglichst wenig Subjektives spiegeln soll. Gepflegt wird ein Stil, den jede/r beherrscht, was dazu führt, dass anhand seines Stils niemand mehr identifizierbar wird. Vordergründig ist dies ein sachdienlicher Umstand: Objektive Kenntnisse kann man hier am besten vermitteln, indem man aus der Perspektive eines neutralen Beobachters „sine ira et studio“ berichtet. Aber ist das die Sache der Theologie? Wenn es zum Charisma der Theolog/inn/en gehört, ihre Themen

327 Zum Stilbegriff und zu seiner Geschichte vgl. u. a. R. ROSENBERG/W. BRÜCKLE/H.-G. SOEFFNER/J. RAAB, Art. „Stil“, in: K. Barck u. a. (Hg.), *Ästhetische Grundbegriffe*. Bd. 5, Stuttgart 2010, 641–703; C. WEISSERT (Hg.), *Stil in der Kunstgeschichte*, Darmstadt 2009; K.-H. BOHRER, *Großer Stil. Form und Formlosigkeit in der Moderne*, München 2007; M. FRANK, *Stil in der Philosophie*, Stuttgart 1992; H. U. GUMBRECHT/K. L. PFEIFFER (Hg.), *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt 1986.

beherzt anzugehen, kann man dann von ihnen verlangen, sie sollten sich dabei nicht ereifern? Auch erkenntnistheoretische Themen verdienen ein solches Engagement. Und wer selbst keine Lust am Streiten hat, ist als akademischer Lehrer, der in die Kunst der Bestreitung einführen soll, fehl am Platze. Ihm/ihr fehlt die rechte Einstellung!

Einstellungen sind immer subjekt- und standortgebunden. Dies gilt für die Theologie wie für ihren Gegenstand – den Glauben an Gott. Dem Glauben geht es um die Frage, wo und wie ein Subjekt in dieser Welt Stand gewinnen kann. Worauf kann man das Leben gründen? Was hat Bestand im Leben und im Sterben? Was verleiht einem Menschen Stehvermögen? Wie kann ein Mensch zu sich selber stehen und anderen beistehen? Der Anspruch des Christentums zielt darauf, dass vom Evangelium her Antworten auf diese Fragen gegeben und gelebt werden können. Vom Evangelium her soll eine Kultivierung und Stilisierung des Daseins möglich werden, die es mit den Wechselfällen des Lebens – und mit dem Tod aufnimmt. Hier geht es um die Lebensführungskompetenz des Menschen, um „Lebenskönnerschaft“, um jene Schlüsselqualifikationen und Vermögen, wodurch ein Individuum gekonnt auf die Herausforderungen des Lebens einzugehen vermag.

Die Frage, was das Christsein in Gegenwart und Zukunft ausmacht, greift daher zu kurz, wenn sie nur die institutionellen und strukturellen Aspekte kirchlich vermittelter Glaubenspraxis erfasst. Wie man Christ werden oder bleiben kann, hängt vielmehr entscheidend davon ab, ob es gelingt, das Evangelium biographienah zu erschließen. Dazu bedarf es einer Sprache, die resonanzfähig ist für die Brüche und Irritationen auch jener Gewissheiten, aus denen heraus Menschen ihr Leben führen. Sache der Theologie ist die Sondierung von Sprach- und Denkformen, die den christlichen Glauben nicht allein lebensnah vermitteln, sondern dem einzelnen religiösen Subjekt auch ermöglichen, einen

eigenen Stand im Leben und Glauben zu finden, den Stellenwert christlicher Traditionen und Motive im eigenen Lebenslauf zu ermessen und eigene Standpunkte im Prozess einer mündigen, couragierten Glaubenspraxis zu finden.

Daher gilt: Theologie lässt sich nicht subjektlos, aber auch nicht stilllos betreiben. Denn Stil ist Vollzug und Ausdruck des Bemühens, ein eigener Mensch zu sein, eine unverwechselbare Umgangsform mit Gott und der Welt zu entwickeln. Stil setzt sich zusammen aus der Summe von Distinktionsmerkmalen, an der die anderen ablesen können, mit wem sie es zu tun haben. Im Stil transponiert ein Subjekt seine Identität in ästhetisch dimensionierte Muster der Identifizierung und Antreffbarkeit. Nicht weniger ist von der Theologie (und ihren Subjekten) zu erwarten. Denn „ihrer Bestimmung gemäß hat sie sich anmerken zu lassen, daß hier jemand denkt und spricht. Im Stil setzt sich das Unverrechenbare subjektgebundener Perspektivität aufs Objektive durch.“<sup>328</sup>

Wie aber kommt ein Subjekt in der Theologie zu einer solchen stilbildenden Perspektive? Wie entwickelt sich ein theologischer Stil? Welcher Stil ist „an der Zeit“? Soll man sich an die „Klassiker“ der Theologie halten? Falls nicht, wie lässt sich vermeiden, kurzatmigen Trends und Moden des Zeitgeistes hinterherzuhecheln?<sup>329</sup> Ist Stil schon damit gegeben, dass jemand in der ersten Person Singular spricht? Falls nicht: Ist Stil lehr- und lernbar? Wen sollte man als Lehrer für einen entsprechenden Unterricht engagieren?

Das Anforderungsprofil eines theologischen Stilbildners ist ungleich leichter zu erstellen als zu erfüllen: In einer Zeit, die viel-

328 G. M. HOFF, *Aporetische Theologie. Skizze eines Stils fundamentaler Theologie*, Paderborn 1997, 19.

329 Vgl. hierzu mit einem weiten Ausgriff in die Kirchen- und Theologiegeschichte Ch. THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, Bologna 2009.

leicht (wieder) an Gott glauben möchte, aber zu viele Gründe entdeckt, es dennoch nicht zu können, müsste es jemand sein mit einer Phobie vor dogmatischer Besserwisseri, vor phrasenreicher Redseligkeit und professoraler Umständlichkeit. Es müsste ein Artist der Sprache sein – einer, der die inflationär gebrauchten Glaubensworte so lange dreht und wendet, bis sie ihren sorgsam versteckten Hintersinn preisgeben. Es müsste jemand sein, der in und mit seinen Texten lebt und leidet – einer, dessen lyrisches Ich kein Pseudonym, sondern sein wirkliches Ich ist. Es müsste jemand sein, der geistreich den Ungeist seiner Zeit aufstört – einer, der kritische Zeitgenossenschaft mit ästhetischem esprit versteht. Es müsste jemand sein, dem man glaubt, was er sagt, auch wenn er nicht all das glaubt, was der Weltkatechismus zu glauben vorgibt – einer, dessen Glaubwürdigkeit größer ist als seine Rechtgläubigkeit. Es müsste jemand sein, der mit nicht-theologischen Mitteln das betreibt, wovon sich die Theologie umtreiben lassen müsste, – einer, der seine Glaubenssätze beständig der kalten Luft des Unglaubens aussetzt.

Wo man diesen „jemand“ suchen muss, ist mir seit meiner Studienzeit klar: außerhalb der Theologie! Am ehesten dürfte er zu finden sein bei jenen Künsten, die sich einem bildnerischen Ideal verschrieben haben. Es müsste ein Künstler sein, dessen Ästhetik es nicht mit dem Darstellen genug sein lässt, sondern es auf die Bildung und Veränderung bewussten Seins abgesehen hat. Es müsste jemand sein, der sich als friedliebender Störenfried einmischt ins (religiöse) „business as usual“. Es müsste jemand sein, dem das Charisma des Querdenkers geschenkt wurde, an dem die Meinungen und Gedanken quer auseinandergehen und der darum zur Scheidung der Geister beiträgt.

Dass es einen solchen „jemand“ tatsächlich gibt, ging mir Anfang der 1990er Jahre auf. Beim abendlichen Fernsehen geriet ich beim Umschalten auf das III. Programm des Hessischen Rundfunks in die Übertragung einer Aufführung von J. S. Bachs

Kantate Nr. 21. Zu hören waren Chor und Orchester des Schweizer Fernsehens DRS. Zu sehen aber war immer wieder Wolf Biermann. Er machte sich seinen eigenen Reim auf die frommen Verse des Chores. Bei aller Widerborstigkeit zum Text der Kantate gelang ihm dies so kongenial zu Bachs Musik, dass sich unter Biermanns Hand seine Ein- und Widersprüche zur wortreichen, aber bisweilen inhaltsarmen Emphase der Kantatentexte in einen großen Zuspruch verwandelten. Das „fünfte Evangelium“ verfehlte auch an ihm seine Wirkung nicht. Biermann setzte der feierlich-konzertanten Präsentation rhetorischer Verzückerung einen unbequemen und vorwurfsvollen Text über die Kümmernisse der Liebenden, über die Wut und den Mut der (Ver)Zweifelnden entgegen und bewahrte Bachs Musik davor, bloß ästhetisch goutiert zu werden. Natürlich kokettierte er auch mit seinem Unglauben – aber dies so redlich, dass am Ende ein Stück „religiöser Atheologie“ aufgeführt wurde.

Ich wusste beim Zuschauen nicht so recht, ob und wie nachhaltig dieses Erlebnis am Bildschirm sein könnte. Wenige Monate später erschienen aber Biermanns Bachmeditationen im Druck.<sup>330</sup> Und beim Lesen frischten sich jene Eindrücke wieder auf, welche zuvor die Fernsehbilder in mir hinterlassen hatten. Das Büchlein war allerdings zu schmal, um an ihm studieren und analysieren zu können, was diese Wirkung ausmachte und wie Biermann sie erzielte. Es mussten noch ein paar Jahre vergehen, bis ich meinem Ziel näher kommen konnte. Wolf Biermann übernahm 1993/94 an der Universität Düsseldorf die Heinrich-Heine-Professur; er hielt Vorlesungen in eigener Sache, d. h. über Literatur und Kunst der eigenen Art, unterhaltsam und subjektiv – und somit wiederum von künstlerischer Qualität. 1997 erschien die Druckfassung seiner Vorträ-

330 W. BIERMANN, Ich hatte viel Bekümmernis. Meditation zur Kantate Nr. 21 von J. S. Bach (BWV 21), Zürich 1991.

ge mit dem Titel „Wie man Verse macht und Lieder“<sup>331</sup>. Nun bekam ich offensichtlich, was mir fehlte. Biermann gewährte Einlass in seine Schreibstube und Einblick in seine Kunst des Dichtens, Reimens und Welterklärens (inklusive einschlägiger Welt- und Kunstverbesserungsvorschläge).

Biermanns Poetik ist geeignet, an jene Maßstäbe zu erinnern, die beim Setzen von Maßstäben des Umgangs mit Sprache überhaupt zu beachten sind. Dies betrifft nicht nur die von ihm meisterhaft beherrschte Kunst der kreativen Wortklauberei und Mehrsilbigkeit, nicht allein seine virtuose Metaphorologie beim Weben eigener Sprachtexturen. Nur wenige Biermannkenner wissen, dass der so originalitätserpichte Dichter über Jahrzehnte hinweg etwa ein Drittel seiner Arbeit der Übersetzerei gewidmet hat. Für einen Dichter ist das ein prekäres Geschäft. Es trägt ihm rasch den Vorwurf ein, in dieser Zeit hauptsächlich fremde Gedanken nachgedacht zu haben – und dabei nicht auf einen eigenen gekommen zu sein. Ein ganzes Kapitel in Biermanns Buch ist der „Dolmetzscherey“ und der Ehrenrettung dieser Kunst gewidmet. Es ist jener Abschnitt, der am ehesten Theolog/inn/en zugänglich ist (auch

331 W. BIERMANN, *Wie man Verse macht und Lieder. Eine Poetik in acht Gängen*, Köln 1997. Die kulinarische Anspielung ist absichtsvoll gewählt. Als Vorspeise wird aufgetragen: „Politisch Lied, privates Lied“, danach kommt „Lyrik: Schattenbild in der Höhle des Gemüts“ auf den Tisch. Als Zwischengang wird angeboten „Zu weit gehn, klar! – Aber wie weit zu weit?“. Darauf folgen die Hauptgänge, „Dichtkunst“ und „Dolmetzscherey“. Danach kann gewählt werden zwischen „Musik ist eine Hure, die mit jedem Text geht“ und „Distribution: Verse auf dem Marktplatz“. Zum Nachschinken gibt es „Talent und Charakter“. – Biermanns Buch fasziniert, es enttäuscht aber auch – vor allem jene Leser, die sich von seinem Titel eine Gebrauchsanleitung fürs Verseschmieden versprochen haben. Es ist wahrlich kein Ratgeber für angehende Dichter und keine Stilbibel für Germanistikstudenten. Es versammelt keine Rezepte zum Nachkochen, aber es enthält alle Zutaten und Beilagen für ein großes Menü. Vgl. hierzu ausführlicher H.-J. HÖHN, *Frech und frei. Poetik à la Wolf Biermann*, in: G. M. Hoff (Hg.), *Auf Erkundung. Theologische Lesereisen durch fremde Bücherwelten*, Mainz 2005, 9–22.

solchen, denen Biermanns politisches Temperament Unbehagen weckt) – nicht weil Biermann hier selbst weit in die Theologie hineinspaziert (indem er ausgiebig Martin Luthers Sendbrief vom Dolmetschen aus dem Jahre 1530 referiert) oder sich seine Überlegungen am leichtesten für eine theologische Sprachlehre vereinnahmen ließe (dies gilt für kein einziges Kapitel!). Vielmehr können sie hier spiegelbildlich erkennen, welche Schlüsselqualifikationen ein „Dolmetzsch“ (auch der Heiligen Schrift) haben muss. Nimmt man das Wort beim Wort, dann bezeichnet es nicht nur einen Übersetzer und Ausleger, sondern auch den „Fürsprecher“ eines Textes. Es geht also um größere Treuepflichten als um die Treue zum Buchstaben.

Wortgetreue Übersetzungen sind ein problematisches Ideal. Einerseits erweist sich an ihnen, ob ein Übersetzer sich über den Text stellt oder in dessen Dienst steht. Hier steht buchstäblich die Treue zum Text auf dem Prüfstand. Andererseits können wortgetreue Übersetzungen zum Verrat am Inhalt führen – stets dann, wenn Begriffe gewählt werden, die an etwas anderes denken lassen, als der Text im Sinn hat. Manchmal lässt sich die Treue zum Inhalt und zu seinem Sinn nicht vereinbaren mit der Treue zum Wort. Darum gilt: „Du sollst so treu wie möglich und so untreu wie nötig übersetzen.“<sup>332</sup> Der Umgang mit Texten, die nicht die eigenen sind, bereitet jedem eine liebe Not, aus der sich nur dann eine Tugend machen lässt, wenn der Übersetzer jedes Ersatzwort intensiv auf seine Tauglichkeit mustert. Wer die Kunst des Übersetzens ausüben will, muss bereit sein, auch das Ersetzen einzuüben, um zum „Fürsprecher“ einer Vorlage zu werden – wie es Biermann mit seiner „Umschreibung“ von Bachs Kantatentexten praktiziert hat.

Die Arbeit an Texten anderer Autoren ist daher nichts für Denkmale, die alle Kopfarbeit den Vordenkern überlassen, es

332 W. BIERMANN, *Wie man Verse macht*, 178.

mit der richtigen Wiedergabe des Vorgedachten genug sein lassen und sich darüber hinaus keine eigenen Gedanken machen: „Beim Nachdichten wird man mindestens so viel selber denken müssen wie beim Verfassen eigener Werke. Der grausam wahre Satz von Hegel: Man erkennt nur das, was man kennt, gilt auch für die Arbeit des literarischen Transporteurs. Was nicht als Möglichkeit latent in meinem eigenen Kopf gefühlt, im eigenen Herzen gedacht oder im eigenen Leben gelebt wurde, das erkenne ich auch nicht in fremden Werken und kann es auch nicht kenntlich machen in der eigenen Sprache.“<sup>333</sup>

Die eigene Sprache ist das eigentliche Problem beim Übersetzen. Natürlich muss man viel vom fremden Wort wissen, um ein passendes eigenes zu finden: ob es aus der Herrschafts- oder Sklavensprache seiner Zeit stammt, „ob es im sozialen Sprachgefüge auf- oder abgestiegen ist, ob es Sinnwandlungen durchgemacht hat, ob es Jargon war oder ist (...). Welche literarischen Assoziationen ein Wort, eine Redewendung, eine Metapher evoziert, welche geschichtlichen oder literarischen Hintergründe im Leser des Originals hervorgerufen werden.“<sup>334</sup> All das mag notwendig sein für eine Übersetzung, aber es reicht nicht, um Fürsprecher des Textes hier und heute zu werden. Dazu genügt es nicht, dass die Übersetzung so gut ist wie das Original (was ohnehin kaum möglich ist) – sie muss mindestens besser sein! Das wiederum setzt voraus, dass man sich besser in der eigenen Sprache als in der Fremdsprache auskennt.

Aber eben daran krankt es in unserer Zeit. Ihr gehen für die wichtigen Dinge immer früher die passenden Worte aus. Immer weniger Menschen können „in eigenen Worten“ wiedergeben, was ihnen widerfährt. Theologische Studiengänge machen davon keine Ausnahme. Sie lassen ihre Kandidaten nicht eher

333 A. a. O., 143.

334 A. a. O., 151.

ziehen, bis sie sich etliche alte Fremd- und neue Fachsprachen angeeignet haben. Dabei fällt eines auf: Kaum jemand ist noch bereit, die Sprache zu lernen, die für ihn / sie am schwersten ist: die eigene. Darum lautet das erste von Biermanns „Zehn Geboten zum gediegenen Dolmetzchen“ auch: „Du sollst die Sprache lernen, die du schon kannst: die eigene.“<sup>335</sup>

Aber auch die Muttersprache kann sich niemand selbst beibringen. Etwas können und es gekonnt können – das klappt am Anfang meist auseinander, beim Sprechen wie in der Theologie. Wenn man Glück hat, trifft man bei den eigenen Sprech- und Schreibversuchen auf einen wahren Könner seines Metiers. Ihn erkennt man nicht zuletzt daran, dass er ein Interesse daran hat, dass auch andere ihr Metier richtig (und) gut ausüben können. Er hat nichts dagegen, dass man sich an ihm abschaut, wie man es hinkriegt, am Ende mit eigenen Worten etwas (Neues und Eigenes) sagen zu können – sofern man etwas zu sagen hat. Es ist allen Studierenden zu wünschen, solchen Vorbildern auch innerhalb der Theologie zu begegnen. Die Könner ihres Fachs haben meist nichts dagegen, dass man – unter Erfüllung entsprechender Zitieraufgaben – von einer Lizenz Gebrauch macht, die W. Biermann ausgestellt hat: „Du darfst alle sprachbegabten und hochgebildeten Freunde als Zuarbeiter ausbeuten.“<sup>336</sup> Aus solchen Beutezügen entsteht nicht die schlechteste Theologie.

335 A. a. O., 178.

336 Ebd. – Aus diesem Grund enthält dieser Band auch kein Sachregister und keine Auswahlbibliographie, sondern ein Verzeichnis all jener Freunde und Vorarbeiter, die Texte verfasst haben, die im Kontext dieser Studie konsultiert wurden und in ihr zitiert werden.

# Personenregister

Aichinger, W. 258  
Albert, H. 204  
Alston, W. 220  
Altmeyer, St. 283  
Ammicht-Quinn, R. 261  
Amor, Ch. J. 89  
Angehrn, E. 62, 69  
Apel, K.-O. 163, 168, 215f., 245  
Appel, K. 14  
Arens, E. 116, 152, 213, 236  
Arnason, J. P. 155  
Axt-Piscalar, Ch. 226

**B**  
Bachl, G. 297  
Bachmann-Medick, D. 240, 246  
Bär, M. 106  
Balthasar, H. U. v. 128  
Baum, W. 223  
Baumgartner, H. M. 160  
Bausenhardt, G. 284  
Bayertz, K. 24  
Beck, B. 158  
Becker, P. 133  
Beckermann, A. 21  
Beilby, J. 226  
Beinert, W. 48, 104  
Belting, H. 246  
Betzler, M. 158  
Beutler, J. 63  
Beyrich, T. 258  
Biermann, W. 321, 314–316  
Birnbacher, D. 179  
Boehm, G. 246  
Boelderl, A. R. 280  
Böhler, D. 80, 163, 216  
Böhme, G. 155, 239, 278  
Böhme, H. 155  
Böttigheimer, Ch. 50, 100, 125, 142  
Bohrer, K.-H. 308  
Bollnow, O. F. 46, 276  
Bormann, F.-J. 152  
Borsò, V. 58  
Brantschen, J. B. 211  
Breitsameter, C. 83  
Brendel, E. 143

Brückle, W. 308  
Brunner, R. 155  
Bubmann, P. 299  
Bucher, R. 122  
Buckenmaier, A. 91  
Bürger, P. 155

**C**  
Caduff, C. 280  
Carrier, M. 121  
Casper, B. 251  
Certeau, M. de 251  
Czermak, G. 19

**D**  
Däumer, M. 141  
Dalferth, I. U. 22, 130, 151, 185, 251,  
262, 290  
Dawkins, R. 14  
Dennebaum, T. 133  
Detel, W. 143  
Diaconu, M. 270  
Dietz, W. 22  
Dirscherl, E. 184f.  
Döring, J. 247  
Dohmen, Ch. 81  
Drecoll, V. H. 54  
Dünzl, F. 54  
Dürnberger, M. 93  
Dulles, A. 103

**E**  
Ebeling, H. 188  
Eckholt, M. 125  
Eco, U. 58  
Enders, M. 45  
Englert, R. 299  
Esterbauer, R. 122

**F**  
Filser, H. 48  
Fink, H. 158  
Fischer-Lichte, E. 77, 247  
Flasch, K. 21, 251  
Frank, M. 199, 308  
Franz, A. 115  
Friesen, V. 179  
Fröhling, E. 38

**G**abel, H. 87  
 Garhammer, E. 122  
 Geerlings, W. 90  
 Geertz, C. 243  
 Gelfert, A. 141  
 Gerhardt, V. 238, 272, 276  
 Gethmann, C. F. 178  
 Gilich, B. 262  
 Gisbertz, A.-K. 277  
 Gisel, P. 61  
 Gleixner, H. 170  
 Gloy, K. 155  
 Gmainer-Pranzl, F. 117  
 Goertz, St. 170  
 Gottwald, S. 164  
 Grabner-Haider, A. 117, 243  
 Gräß, S. 144  
 Gräß, W. 284  
 Grizeli, M. 121  
 Gronke, H. 168  
 Gruber, J. 244  
 Grün, A. 129  
 Guardini, R. 261  
 Gumbrecht, H. U. 308  
 Gutmann, M. 249  
  
**H**aaß, A. M. 28  
 Habermas, J. 14, 153, 163, 169, 180, 208, 216  
 Haddock, A. 140  
 Hafner, J. E. 117  
 Hahn, J. 106  
 Hahn, S. 162  
 Hartung, G. 214  
 Haubst, R. 251  
 Hauskeller, M. 277  
 Haverkamp, A. 262  
 Heibach, Ch. 277  
 Heidegger, M. 276  
 Heinrichs, J. 290  
 Helander, B. 251  
 Hempfer, K. W. 63  
 Herold, N. 254  
 Hieke, Th. 18, 86, 95  
 Hilpert, K. 122  
 Hörisch, J. 269, 288  
 Hoff, G. M. 310  
 Hoffmann, Th. S. 252  
 Hoffmann, V. 296  
 Hofstaedter, D. 264  
 Hohmann, R. 69  
 Honneth, A. 157, 187  
 Hoping, H. 116 f.  
 Hoppe, R. 29  
 Hornuff, D. 246  
 Hossfeld, L. 80

Howes, D. 258  
 Huber, K. 122  
 Huber, W. 118  
 Hünemann, P. 49, 260  
 Hunziker, A. 151

**I**ber, Ch. 155  
 Irlenborn, B. 152

**J**acobi, E. 205  
 Jäger, Ch. 227  
 Jäger, W. 34  
 Jahraus, O. 121  
 Jamme, Ch. 155  
 Janowski, B. 80  
 Jüngel, E. 262  
 Jütte, R. 258, 265 f.

**K**ähler, K. E. 159  
 Kambartel, F. 159  
 Kamber, R. 140  
 Kasper, W. 90, 128  
 Kehl, M. 61, 182  
 Kermani, N. 185  
 Kern, W. 73  
 Kettner, M. 163, 167  
 Keul, H. 209  
 Kiening, Ch. 251  
 Kleimann, B. 271  
 Klein, R. A. 227  
 Klein, R.-Th. 226  
 Klinger, E. 31  
 Knapp, M. 48, 90, 100, 140  
 Knauer, P. 51, 111  
 Knoch, W. 49  
 Knoll, A. 134  
 Knop, J. 49, 185  
 Köck, M. F. 111  
 Körner, B. 48, 75, 81, 109, 260  
 Körtner, U. H. J. 65, 251  
 Köveker, D. 247  
 Kohler-Spiegel, H. 295  
 Kompa, N. 143  
 Konersmann, R. 273  
 Kranemann, B. 257  
 Kraus, G. 117  
 Kreiner, A. 45  
 Kreutzer, A. 34  
 Kruck, G. 63  
 Kügler, J. 268  
 Küng, H. 104  
 Künne, W. 275  
 Kuhlmann, W. 163

- L**ackey, J. 141  
 Langner, D. 29  
 Langthaler, R. 14, 122, 187, 200  
 Larcher, G. 284  
 Lehmann, K. 82, 90, 185  
 Lehner, M. 117  
 Leimgruber, St. 122  
 Leonhardmair, T. 257  
 Lesch, W. 125  
 Lincoln, U. 258  
 List, E. 158  
 Löffler, W. 226  
 Lohfink, G. 32  
 Lüdecke, N. 106  
 Lüke, U. 133  
 Lutz, R. 201
- M**acho, Th. 280  
 Majetschak, St. 246  
 Markstahler, U. 63  
 Marquard, O. 155  
 Melloni, J. 29  
 Mende, D. 262  
 Menke, K.-H. 105  
 Metz, J. B. 38, 40  
 Metzger, B. M. 80  
 Meyer zu Schlochtern, J. 90, 134  
 Michaels, A. 280  
 Miczek, N. 279  
 Moebius, St. 240  
 Mohagheghi, H. 81  
 Müller, K. 152
- N**aumann-Beyer, W. 273  
 Nehring, A. 242  
 Neuner, P. 134, 139  
 Niederbacher, B. 227  
 Niemann, F.-J. 73
- O**eming, M. 81  
 Øfsti, A. 168
- P**agels, E. 85  
 Pahud de Mortanges, E. 224  
 Pannenberg, W. 81, 132  
 Peetz, K. 14  
 Peng-Keller, S. 267  
 Pesch, O. H. 45, 49, 60, 81, 92, 94, 107, 132, 299  
 Peukert, H. 123, 132, 206  
 Pfarr-Czarnecka, J. 280  
 Pfeiffer, K. L. 308  
 Philipp, Th. 129  
 Philipse, H. 231  
 Plantinga, A. 226  
 Popper, K. R. 178
- Poser, H. 121  
 Press, M. 66  
 Priest, G. 163  
 Pröpper, Th. 29, 43
- R**aab, J. 308  
 Rähme, B. 168  
 Raffelt, A. 64  
 Rahner, J. 82, 104  
 Rahner, K. 30, 260, 264  
 Reckwitz, A. 240  
 Redeker, M.-Ch. 284  
 Reikerstorfer, J. 40, 117  
 Reilich, M. 260  
 Renn, J. 58  
 Rentsch, Th. 219, 231  
 Renz, M. 29  
 Richert-Mittmann, U. 32  
 Rieger, H.-M. 152  
 Rist, J. 83  
 Rodgers, M. Ch. 22  
 Röhring, K. 261  
 Rohls, J. 72  
 Rohs, P. 112  
 Rorty, R. 244  
 Rosenberg, R. 308  
 Rosenzweig, R. 158  
 Roth, P. 282  
 Rothenbusch, R. 82  
 Ruhstorfer, K. 48, 73, 75
- S**achs-Hombach, K. 246  
 Sander, E. 264  
 Sander, H.-J. 109, 258  
 Sass, H. v. 149  
 Sattler, D. 63  
 Schaeffler, R. 64, 124, 132, 251  
 Schärtl, Th. 124, 152  
 Scheerer, E. 258  
 Scheliha, A. v. 133  
 Schelkshorn, H. 18  
 Schieder, R. 81  
 Schlette, M. 214  
 Schlitte, A. 247  
 Schmidinger, H. 269  
 Schmidt, H. B. 142  
 Schmidt, J. 128  
 Schmied, J. 117  
 Schmoranzner, S. 143  
 Schnädelbach, H. 143, 155, 245  
 Schneider, Th. 81  
 Schockenhoff, E. 210  
 Schöndorf, H. 111  
 Scholz, O. R. 140 f.  
 Schoonenberg, P. 66  
 Schubbe, D. 146

Schüssler, M. 258  
Schütz, Ch. 260  
Schulz, H. 124, 128, 205  
Schupp, R. 227  
Schurz, G. 121  
Schwarte, L. 15  
Schwarzer, Ch. 58  
Schweikard, D. P. 142  
Seckler, M. 50, 81, 90, 124, 134  
Sedmak, C. 30, 118, 122, 260, 269  
Seel, M. 174  
Siebenrock, R. A. 134  
Sill, B. 299  
Skirbekk, G. 168  
Söding, Th. 54, 80 f.  
Soeffner, H.-G. 308  
Spaemann, R. 159, 196  
Steffensky, F. 22  
Stegemann, W. 242  
Stein, E. 143  
Steiner, A. 23  
Stelzer, H. 158  
Stinglhammer, H. 36  
Stoellger, Ph. 255  
Störig, H. J. 58  
Stosch, K. v. 81  
Striet, M. 170  
Strukelj, A. 128  
Stuhlmacher, P. 32  
Sudbrack, J. 28, 267

**T**afferner, A. 37  
Taureck, B. 263  
Tegtmeyer, H. 150  
Tetens, H. 121, 137, 151  
Theissen, G. 210  
Theobald, Ch. 310  
Theobald, M. 32, 63  
Theunissen, M. 202  
Thielmann, T. 247  
Thies, Ch. 205  
Thönissen, W. 45

Timm, H. 24, 127  
Treitler, W. 136  
Tugendhat, E. 205  
Türk, H. G. 133

**U**hde, B. 23  
Uhl, F. 280

**V**alentin, J. 242  
Vietta, S. 166  
Voderholzer, R. 105  
Volbers, J. 63

**W**aldenfels, B. 270  
Webster, J. 136, 138  
Wehrle, P. 118  
Weirer, W. 122  
Weissert, C. 308  
Welbers, U. 251  
Wellbery, D. E. 276  
Wellmer, A. 168  
Welsch, W. 20  
Welte, B. 21  
Welte, P. H. 184  
Wendel, S. 28  
Werbick, J. 100, 110, 124  
Wesche, T. 201  
Wiederkehr, D. 90, 97  
Wiesing, L. 16  
Wildfeuer, A. G. 160  
Willaschek, M. 204  
Willems, H. 280  
Wils, J.-P. 258, 264  
Winter, St. 257  
Wirth, U. 63  
Wuchterl, K. 146  
Wuketits, F. M. 154  
Wulf, Ch. 254  
Wüstehube, A. 163  
Wüthrich, M. 258

**Z**ulehner, P. M. 299