

Glaube im Diskurs

Notizen zur diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung

VON HANS-JOACHIM HÖHN

Die philosophische Leitwährung ‚Vernunft‘ hat unter dem Eindruck der negativen Folgen einer funktionalistisch verstandenen und instrumentell eingesetzten Zweckrationalität erheblich an Kurswert verloren. Angesichts des Markterfolges vernunftkritischer Untersuchungen¹ das konstruktive Vermögen kritischer Vernunft bereits für erschöpft zu halten, wäre jedoch voreilig. Die gegenwärtige Rationalitätsdiskussion ist facettenreicher², als es manche im Gewande einer allgemeinen Kulturkritik auftretenden philosophischen Bestseller zunächst vermuten lassen. Ebenso fragwürdig müßte sich ‚intra muros theologicos‘ der Vorschlag ausnehmen, das lästige Thema ‚Glaube und Vernunft‘ endlich von der Tagesordnung zu streichen und, um das neuerwachte Interesse an dem Anderen der Vernunft³, an Mythos und Esoterik, zugunsten einer christlich geprägten Religiosität auszumünzen, sich nur noch auf die Konzeption erfolgsversprechender Strategien der Glaubensvermittlung zu konzentrieren.

Eine solche Verkürzung der Vernunft dient letztlich nur der Verlängerung von Beliebigkeit und Willkür. An beiden kann der christliche Glaube kein Interesse haben. Die Verkündigung des Evangeliums läßt sich nicht trennen von der Verpflichtung, den Geltungsanspruch seines Inhaltes und die Weise seiner Tradition argumentativ vor der eigenen Vernunft wie auch vor Nichtglaubenden zu rechtfertigen (vgl. 1 Petr 3, 15). Nichts ist damit gewonnen, wenn sich der Glaube bloß innerhalb eines Zirkels frommer Subjekte als unproblematisch erweist und damit dem Verdacht ausgesetzt bleibt, einzig den Bedürfnissen individuellen und kollektiven Wunschdenkens zu entsprechen. Soll eine christliche Lebenspraxis von abergläubischer Unvernunft unterscheidbar sein, muß aufgezeigt werden können, daß der Glaube nichts behauptet, was die Vernunft zu Recht bestreitet, und daß er nichts bestreitet, was diese zu Recht behauptet (vgl. DS 3017). Eine vernünftige Verantwortung des

¹ Vgl. etwa P. Sloterdijk, Kritik der zynischen Vernunft. 2 Bde., Frankfurt 1983.

² Vgl. als Überblick H. Schnädelbach (Hg.), Rationalität. Philosophische Beiträge, Frankfurt 1984; H.-L. Ollig, Die Vernunft auf dem Prüfstand. Anmerkungen zur jüngsten Rationalitätsdiskussion, in: ThPh 58 (1983) 363–394.

³ Vgl. H. Böhme/G. Böhme, Das Andere der Vernunft. Zur Entwicklung von Rationalitätsstrukturen am Beispiel Kants, Frankfurt 1983; P. Bürger, Über den Umgang mit dem andern der Vernunft, in: K. H. Bohrer (Hg.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt 1983, 41–51.

Glaubens ist daher nur in der Weise möglich, daß der Vorwurf, er sei vernunftwidrig, mit Vernunftargumenten entkräftet wird. Angesichts der Tatsache, daß es heute keinen allgemeinen philosophischen Rationalitätsbegriff mehr gibt, muß zuvor jedoch geklärt sein, auf welches Vernunftkonzept (z. B. Skeptizismus, Kritizismus, Empirismus, Konstruktivismus) sich diese Widerlegung bezieht und welches Verfahren der Beweisführung (z. B. Reduktion, Retorsion) dabei angewandt wird.

Zu den gegenwärtig einflußreichsten Entwürfen einer Theorie der Rationalität zählen die Arbeiten von J. Habermas. Leitmotiv seiner jüngeren Veröffentlichungen ist in immer neuen Anläufen die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den unabdingbaren Strukturen verständigungsorientierten Handelns und den Gehalten einer vernünftigen Lebensform. Einen Schwerpunkt dieser Studien bilden Habermas' Erörterungen zu einer *Theorie diskursiver Argumentation*⁴, deren Elemente er aus den für die Alltagskommunikation konstitutiven Bedingungen und Regeln entwickelt.

Die folgenden Überlegungen beschreiben den Versuch, in Anlehnung an dieses Modell jene Voraussetzungen und Fluchtpunkte zu ermitteln, auf die sich die Gegenrede auf den Vorwurf beziehen muß, die Inhalte und Formen der Weitergabe des christlichen Glaubens könnten den Forderungen ‚kommunikativer Rationalität‘ nicht entsprechen: In einem ersten Schritt werden die normativen Grundlagen verständigungsbezogener Interaktion freigelegt, denen eine vernunftgemäße Verlaufsform christlicher Verkündigung zu entsprechen hat. Auf dieser Basis lassen sich auch die idealtypischen Strukturen argumentativer Rede orten, welche für die Rechtfertigung ihres Anspruchs auf Vernunftgemäßheit unumgänglich sind (I.). In einem zweiten Schritt soll dann die Frage diskutiert werden, inwieweit die Zustimmung zu authentischer Glaubensvermittlung den Kriterien diskursiver Prüfung standhält, – gleichwohl ohne jene Punkte zu unterschlagen, in denen sich der Glaube seinerseits kritisch gegenüber der Vernunft verhält (II.). Im Ganzen geht es nicht um eine Demonstration von Gründen für die Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft, wohl aber um den Aufweis eines Verfahrens der Rechtfertigung ihrer Verantwortbarkeit vor der Vernunft. Zwischen beiden Aspekten besteht folgender logischer Unterschied: Im ersten Fall müßte etwas positiv mit Gründen bewiesen werden (vgl. DS 3009), hinge-

⁴ Das Folgende orientiert sich an: J. Habermas, *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. I, Frankfurt 1981, 25–71, 367–452; *Ders.*, *Diskursethik – Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: *Ders.*, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt 1983, 53–125; *Ders.*, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt 1984 (darin bes. die Aufsätze „Wahrheitstheorien“ [127–183], „Was heißt Universalpragmatik?“ [353–440], „Aspekte der Handlungsrationalität“ [441–472], „Replik auf Einwände“ [475–570], „Erläuterungen zum Begriff des kommunikativen Handelns“ [571–606]).

gen handelt es sich im zweiten Fall um die Widerlegung von Gegengründen bzw. um den Nachweis der grundsätzlichen „Nichtunvernünftigkeit“ des Glaubens⁵.

I. Kommunikatives Handeln als Geltungsgrund christlicher Glaubensverkündigung

Der christliche Glaube kommt vom Hören (Röm 10, 17) und ist somit auf zwischenmenschliche Kommunikation angelegt. Die Strukturen und Vollzugsweisen seiner Weitergabe haben daher dem Grundmuster einer kommunikativen Verkehrsform menschlichen Miteinanders zu entsprechen. Zugleich gehört der Dual ‚Kommunikation und Gemeinschaft‘ zu den Grundkategorien der christlichen Botschaft⁶: Sie redet von der in Jesus Christus Gestalt gewordenen Zuwendung Gottes zur Welt. An den vorbehaltlosen und keine Vorleistungen einfordernden Willen Gottes zur Gemeinschaft mit dem Menschen zu ‚glauben‘ heißt: auf die Zusage des in Leben und Sterben anwesenden Gottes unbedingtes Vertrauen setzen und aus solchem Vertrauen das eigene Leben gestalten. Wer sich an die unbedingte Wirklichkeit Gottes bindet, wird frei, sich in die Verhältnisse der Welt einzubinden und sich für ein humanes Miteinander einzusetzen. Wer glaubt, vermag gegen den Strom unbedingter Selbstbehauptung zu schwimmen und umzukehren aus der zerstörerischen Absolutsetzung selbstgesteckter Ziele. Wer glaubt, ist aufgerufen, an den Rand gedrängte Menschen aus ihrer Isolation herauszuholen, die sie zu einer tödlichen Beziehungs- und Verhältnislosigkeit verurteilt⁷. Zum Glauben gehört – so läßt sich abkürzend sagen – jenes in eine kommunikative Lebensform integrierte Selbst- und Weltverständnis, das in dem unbedingten Gemeinschaftswillen Gottes Grund, Richtung und Ziel menschlichen Existierenkönnens erkennt.

Eine Glaubensverkündigung im Stil eines doktrinären Kommandos oder eines ideologischen Oktroi erweist sich vor diesem Hintergrund nicht erst heute als theologisch obsolet und als gesellschaftlich illegitim.

⁵ Zum theologischen Ort eines solchen Bemühens vgl. *K. Lehmann*, Apologetik und Fundamentaltheologie. Eine kleine Einführung, in: *IkaZ* 7 (1978) 289–294.

⁶ Vgl. hierzu *N. Copray*, Kommunikation und Offenbarung. Philosophische und theologische Auseinandersetzungen auf dem Weg zu einer Fundamentaltheorie der menschlichen Kommunikation, Düsseldorf 1983.

⁷ Zu einer handlungstheoretischen Fassung des Glaubensbegriffs siehe auch: *E. Arens*, Elementare Handlungen des Glaubens, in: *O. Fuchs* (Hg.), *Theologie und Handeln*. Beiträge zur Fundierung der Praktischen Theologie als Handlungstheorie, Düsseldorf 1984, 80–101; *Ders.*, Kommunikative Handlungen. Die paradigmatische Bedeutung der Gleichnisse Jesu für eine Handlungstheorie, Düsseldorf 1982; *G. Fuchs*, Der Glaube kommt vom Hören. Christsein als bestimmte kommunikative Praxis, in: *Religionsunterricht an Höheren Schulen* 26 (1983) 73–78; *H. Peukert*, Kontingenzerfahrung und Identitätsfindung. Bemerkungen zu einer Theorie der Religion und zur Analytik religiös dimensionierter Lernprozesse, in: *J. Blank/G. Hasenhüttl* (Hg.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, Düsseldorf 1982, 76–102; *Ders.*, Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Frankfurt 1978, 311–355.

Evangeliums- und vernunftgemäß ist allein eine solche Praxis, in der nicht die Ausdehnung der Verfügungsmacht über andere Personen im Vordergrund steht, sondern das Bemühen um wechselseitige Verständigung, das die Grundlage bildet für die gemeinsame Suche nach neuen Lebensmöglichkeiten⁸.

1. Rationalitätsvoraussetzungen verständigungsbezogener Interaktion

Wie jeder Sprecher, der mit seiner Rede zugleich eine interpersonale Beziehung herstellen will, muß auch der Verkündiger des christlichen Glaubens die folgenden Geltungsansprüche erheben, die jedem kommunikativen Vollzug voraus- und zugrunde liegen, und ihre Einlösbarkeit unterstellen, bevor er behaupten kann, eine zustimmungswürdige Äußerung vorgebracht zu haben. Er ist genötigt, (a) eine im Hinblick auf die gegebene soziale Situation und ihren „normativen Kontext *richtige* Sprechhandlung zu vollziehen, damit eine als legitim anerkannte interpersonale Beziehung zwischen ihm und dem Hörer zustande kommt, (b) eine *wahre* Aussage (bzw. zutreffende Existenzvoraussetzungen) zu machen, damit der Hörer das Wissen des Sprechers übernimmt und teilt, und (c) Meinungen, Absichten, Gefühle, Wünsche usw. *wahrhaftig* zu äußern⁹, damit der Hörer dem Sprecher vertrauen kann, sowie (d) eine *verständliche* Sprache zu wählen, damit jeder, der ihr entsprechendes Regelsystem beherrscht, seine Äußerung fehlerfrei rekonstruieren kann.

Eine verständigungsbezogene Interaktion verläuft daher nur dann ungestört, wenn die Beteiligten die Gemeinsamkeit ihres Sprachspiels, die Richtigkeit der Normen und Werte, auf die Bezug genommen wird, die Wahrheit der gemachten Aussage und die Wahrhaftigkeit der einbezogenen Personen nicht in Zweifel ziehen. Ob zwischen den Kommunikationsteilnehmern ein begründbares Einverständnis erzielt wird, bemißt sich jeweils an den Ja/Nein-Stellungnahmen, mit denen ein Adressat die vom Sprecher erhobenen Geltungsansprüche akzeptiert oder zurückweist. Eine unter solchen Umständen entstandene Übereinkunft ist darum nicht äquivalent mit einer faktisch bestehenden Übereinstimmung; sie beruht vielmehr auf der argumentativ ausweisbaren Gemeinsamkeit des wechselseitigen Verstehens, des geteilten Wissens und des gegenseitigen Vertrauens.

Die Voraussetzungen für ein begründbares Einverständnis von Sprecher und Hörer ergeben sich unmittelbar aus der Binnenstruktur kommunikativen Handelns. Diese Bedingungen können nicht einseitig,

⁸ Vgl. hierzu auch H. Peukert, Sprache und Freiheit. Zur Pragmatik ethischer Rede, in: F. Kamphaus/R. Zerfaß (Hg.), Ethische Predigt und Alltagsverhalten, München/Mainz 1977, 44–75; R. Zerfaß, Herrschaftsfreie Kommunikation – eine Forderung an die kirchliche Verkündigung?, in: W. Weber (Hg.), Macht – Dienst – Herrschaft in Kirche und Gesellschaft, Freiburg/Basel/Wien 1974, 81–106.

⁹ J. Habermas, Theorie Bd. I, 413.

„weder sprecher- noch hörersrelativ erfüllt sein; es sind vielmehr Bedingungen für die *intersubjektive Anerkennung* eines sprachlichen Ausdrucks“¹⁰: Eine Sprechhandlung bringt die intersubjektive Beziehung, die ihr Initiator mit ihr anstrebt, nur zustande, wenn sie verständlich ist. Der Adressat versteht diesen Sprechakt, wenn er erkennt, was ihn akzeptabel macht. Ein solcher Vollzug ist dann akzeptabel, wenn er die Bedingungen erfüllt, die notwendig sind, damit der Angesprochene zu seinem Geltungsanspruch affirmativ Stellung nehmen kann. Eine Aussage zu verstehen, heißt darum: wissen, wann ein Sprecher gute Gründe hat, die Gewähr dafür zu übernehmen, daß er den erhobenen Geltungsanspruch einlösen kann.

Dementsprechend erschließt sich die Bedeutung der christlichen Botschaft nur in dem Maße, wie eingesehen werden kann, warum sich der Verkündiger berechtigt fühlt, die Behauptung des unbedingten Willens Gottes zur Gemeinschaft mit den Menschen als wahr vorzubringen, die Norm freier Selbstbestimmung und der Emanzipation von überkommenen Restriktionen als genuines Anliegen des Christentums anzuerkennen und seine Überzeugung, daß er nicht mehr aus der angstgeleiteten, egoistischen Sorge für sich selbst lebt, als wahrhaftig auszudrücken. Der Vertreter der christlichen Botschaft kann also nur dadurch das Risiko eines Kommunikationsabbruches oder eines Mißverstehens verringern, indem er zu erkennen gibt, daß er für die Einlösung seiner Geltungsansprüche erforderlichenfalls Gründe anzugeben in der Lage ist, die den kritischen Rückfragen des Hörers standhalten.

Folgerichtig bemißt sich die Rationalität, d. h. die Rechtfertigungsfähigkeit von Glaubensäußerungen und der ihnen entgegengebrachten Ja/Nein-Stellungnahmen danach, inwieweit sie ausschließlich durch intersubjektiv nachprüfbar Gründe motiviert sind. Es muß ein kohärenter Zusammenhang nachgewiesen werden zwischen dem Bedeutungsgehalt einer Aussage, ihrem Geltungsanspruch und den Argumenten, die nötigenfalls zu seiner Begründung angeführt werden können. Ein Geltungsanspruch ist immer dann berechtigt, wenn und soweit er aus Gründen, die in der Sache selbst liegen, aufrechterhalten werden kann. Nun ist es aber nicht dasselbe, ob diese Argumente nur für triftig gehalten werden oder nachweisbar triftig sind. Sie können nur insoweit als Vernunftgründe gelten, wie sie Sprecher und Hörer gleichermaßen überzeugen und geklärt werden kann, „warum sie stichhaltig oder nicht stichhaltig sind, und warum gegebenenfalls eine Entscheidung darüber, ob die Gründe gut oder schlecht sind, (noch) nicht möglich ist.“¹¹

Deshalb kann auch der Geltungsanspruch der christlichen Botschaft, sofern er erkennbar mit einem Potential an Gründen verknüpft wird, nicht verstanden werden, ohne daß zu diesen Gründen Stellung bezogen

¹⁰ Ebd. 400. ¹¹ Ebd. 170.

wird. Würde der Adressat der Verkündigung eine solche Beurteilung suspendieren, „könnte er Gründe nicht so behandeln, wie sie gemeint sind. In diesem Fall würde der Interpret sein Gegenüber nicht als ein zurechnungsfähiges Subjekt *ernst nehmen*“¹² und man dürfte ihn fragen, ob er selbst überhaupt eine Anstrengung unternahme, die die Bezeichnung einer rational motivierten Auseinandersetzung verdient.

2. Kriterien einer rational motivierten Anerkennung von Geltungsansprüchen

Daß ein Sprecher einen Hörer zur Anerkennung der in seiner Aussage eingelassenen Geltungsansprüche bewegen kann, ergibt sich weniger aus der Klarheit des Gesagten als durch die Gewähr, den jeweils geltend gemachten Anspruch mit Gründen zu rechtfertigen. ‚Vernünftig‘ verhält sich eine Person nur dort, wo sie zeigt, daß sie ihr Verhalten unter Bezugnahme auf die Geltungsansprüche der Verständlichkeit, Wahrheit, Richtigkeit und Wahrhaftigkeit begründen kann. Das Unterscheidungsmerkmal rationaler Motivation gegenüber „der empirisch motivierenden Kraft eines mit Sprechhandlungen kontingent verknüpften Sanktionspotentials“¹³ ist allein diese Gewährleistungsverpflichtung des Sprechers. Diese Garantie kann er durch den Appell an entsprechende Erfahrungen und Intuitionen des Adressaten, durch Argumente oder durch den Verweis auf sich aus der Annahme des Gesagten ergebende Konsequenzen einlösen und auf diese Weise eine intersubjektive Anerkennung der Berechtigung des jeweiligen Geltungsanspruches erzielen. Die argumentative Herbeiführung dieser Anerkennung ist weitgehend abhängig von dem Gelingen des Rekurses auf Gründe, Quellen und Instanzen, von denen her der Sprecher die Überzeugung bezieht, daß seine Äußerungen richtig und wahr sind. Allein dieser Umstand macht Argumente, „die in relevanter Weise auf Geltungsansprüche bezogen werden, stärker als andere Argumente.“¹⁴ Die Verweigerung eines solchen Rekurses ist nur dann berechtigt, wenn der Sprecher Gründe anführen kann, die es rechtfertigen, diesen Beweisgang zu verweigern.

Rational motiviert ist die Anerkennung von Geltungsansprüchen auf seiten des Hörers dann, wenn die beigebrachten Gründe derart sind, daß er ihnen anders als in der Weise der Zustimmung nicht gerecht werden kann bzw. wenn ihnen gegenüber jede negative Stellungnahme als unge-rechtfertigt nachweisbar ist. Rational motiviert ist die Ablehnung dieser Ansprüche nur dann, wenn der Opponent erklären kann, warum er die Gründe, die der Proponent anführt, für nicht akzeptabel hält. Wenn auf diese Weise ein ad hoc erhobener Zweifel nicht zu beseitigen oder zu er-

¹² Ebd., 191. Sich Gründe zu vergegenwärtigen, ohne sie zu beurteilen, bedeutet, daß man noch nicht verstanden hat, was Gründe sind und was sie wollen.

¹³ Ebd. 406.

¹⁴ Ebd. 47.

härten ist, muß der fortgesetzt problematisierte Geltungsanspruch Gegenstand einer besonderen Prüfungsveranstaltung – des Diskurses – werden.

3. Strukturen diskursiver Argumentation

Diskurse sind darauf abgestellt, triftige Argumente hervorzubringen, mit denen fragwürdige Geltungsansprüche eingelöst oder zurückgewiesen werden können. In ihnen werden jene argumentationslogischen Bedingungen spezifiziert, unter denen jeweils ein solcher Nachweis möglich wird. So verlangt etwa die Begründung des Geltungsanspruchs deskriptiver Aussagen den Nachweis, daß die Existenzvoraussetzungen des beschriebenen Sachverhaltes erfüllt sind. Die Begründung des Geltungsanspruches wertender und normativer Aussagen erfolgt durch den Nachweis der Präferierbarkeit des jeweils herangezogenen normativen Hintergrundes gegenüber anderen Bewertungsstandards; dabei verdienen solche Wert- und Normenbestände den Vorzug, von denen am ehesten erwartet wird, daß die Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus ihrer allgemeinen Befolgung „für die Befriedigung der Interessen eines *jeden Einzelnen* voraussichtlich ergeben, von allen *zwanglos* akzeptiert werden können.“¹⁵

Ein Diskurs stellt jene Argumentationsinstanz dar, die als Forum des Wettbewerbes um bessere Argumente Strukturen einer Sprechsituation aufweist, welche in besonderer Weise die Beteiligten gegen Pression und Ungleichheit immunisiert; „sie präsentiert sich als eine idealen Bedingungen hinreichend angenäherte Form der Kommunikation.“¹⁶ Sie ist offen für alle Subjekte, die sprach- und handlungsfähig sind und die Bereitschaft zeigen, sich nur dem eigentümlichen Zwang des besseren Argumentes zu beugen. Allen Beteiligten wird die chancengleiche und gleichberechtigte Teilnahme an der Argumentation zugesichert. Die Einhaltung dieser Bestimmungen dient der Subtraktion aller die Möglichkeit eines rational motivierten Konsenses störenden äußeren Eingriffe und Unzulänglichkeiten der Teilnehmer. Auf diese Weise werden Herrschaftseinflüsse, Handlungszwänge und verzerrte Einstellungen der Argumentierenden weitgehend außer Kraft gesetzt.

Diese „*ideale Sprechsituation*“ bedeutet kein verzichtbares Superadditum im Hinblick auf die Geltungsbasis kommunikativen Handelns. Wenn die Beteiligten nicht unterstellen, daß ihre Bedingungen in hinreichender Annäherung erfüllt sind, so daß aufgrund der Neutralisierung externer und redeimmanenter Zwänge die Gefahr eines auf (Selbst-)Täuschung beruhenden Pseudokonsenses gebannt ist, können sie auch gar nicht meinen, ernsthaft eine Diskussion zu führen, welche den Rationalitätsvoraussetzungen der Prüfung von Geltungsansprüchen entspricht.

¹⁵ Habermas, Diskursethik 103. ¹⁶ Ebd. 98.

Innerhalb einer Diskursituation lassen sich näherhin vier Ebenen der Argumentation unterscheiden, auf denen eine schrittweise Radikalisierung der Reflexion erfolgt: (1) Übergang von problematisierten Behauptungen zur Problematisierung eines Geltungsanspruchs, (2) Versuche der Begründung des kontroversen Geltungsanspruchs, (3) Übergang zu einer Modifikation des für die Vorlage der Behauptung zunächst gewählten sprachlichen Bezugsrahmens oder zu einer Abwägung der Angemessenheit alternativer Sprachspiele und (4) Nachkonstruktion des Erkenntnisfortschrittes¹⁷.

Ein auf diesem Weg argumentativ erzielter Konsens „ist dann und nur dann ein zureichendes Kriterium für die Einlösung diskursiver Geltungsansprüche, wenn aufgrund der formalen Eigenschaften des Diskurses [d. h. der idealen Sprechsituation] Freizügigkeit zwischen den Diskursebenen gesichert ist.“¹⁸ Der Konsensfähigkeit von Geltungsansprüchen entspricht auf seiten diskursiv diskutierender Personen die Bereitschaft, sich gegenseitiger Kritik auszusetzen, ihre zunächst nur subjektiven Auffassungen intersubjektiver Prüfung zu unterziehen und sich aufgrund der zwanglos einigenden, konsensstiftenden Kraft des besseren Argumentes der Einheit ihres Kommunikationszusammenhanges sowie der Gemeinsamkeit ihres Erkenntnis- und Wissensstandes zu vergewissern. Insofern besteht die Feststellung der ‚Wahrheit‘ einer in den Diskurs eingebrachten Behauptung und die Rechtfertigung einer vorgeschlagenen Handlungsregel darin, daß jeder mit Gründen veranlaßt werden kann, den Geltungsanspruch der Behauptung bzw. der Verhaltensnorm als berechtigt anzuerkennen. Jedoch kann ein diskursiv erzielter Konsens nicht für alle Zeiten als wahrheitsverbürgend gelten. Wahrheitskriterien wandeln sich mit den geschichtlich und gesellschaftlich varianten Rationalitätskriterien¹⁹ „und diese unterstehen ihrerseits dem Gebot argumentativer Rechtfertigung; was jeweils als guter Grund gelten darf, hängt von Standards ab, über die selbst ein Streit mit Argumenten möglich bleibt. Entzogen ist diesem Streit allein jenes vorgängige, von allen kompetenten Sprechenden geteilte, freilich bloß intuitive, d. h. der Nachkonstruktion bedürftige Wissen, auf das wir rekurren müssen, wenn wir sagen sollen, was es bedeutet, in eine Argumentation einzutreten.“²⁰

Daher wird die Auseinandersetzung zwischen Glaube und Vernunft

¹⁷ Zur Regelung der Beweislastverteilung in Diskursen vgl. ausführlich *R. Alexy, Theorie der juristischen Argumentation. Die Theorie des rationalen Diskurses als Theorie der juristischen Begründung*, Frankfurt 1978, 219–367.

¹⁸ *Habermas, Wahrheitstheorien* 177.

¹⁹ Vgl. *H. Poser (Hg.), Wandel des Vernunftbegriffs*. Freiburg/München 1981.

²⁰ *Habermas, Replik 554–555. Zur Diskussion um eine Konsens- bzw. Diskurstheorie der Wahrheit* siehe *R. Görtzen, J. Habermas: Eine Bibliographie seiner Schriften und der Sekundärliteratur 1952–1981*, Frankfurt 1982 (Teil II: Sekundärliteratur. Nr. 165, 198, 227, 248, 250, 341, 351, 358–359, 365, 384, 387, 403, 429, 433, 452, 463, 469, 481, 498, 579, 604, 629, 634 652, 662, 667, 680, 718, 723, 732, 768, 799, 803, 807–809, 823, 828); zuletzt: *G. Skirbekk,*

auch in Zukunft an wechselnden Fronten ausgetragen werden. Die auf Vernunftargumente angewiesene Verantwortung des Glaubens muß sich auf Erfahrungen und Erkenntnisse stützen, die im Lichte wechselnder Vernunftkonzepte und Beschreibungssysteme verschieden interpretiert werden können und die daher keine ultimative Grundlage bieten. Jede faktisch erzielte Verständigung ist „nach vorne“ offen, d. h. kritisierbar und überholbar. Die Forderung, nur solche Ansprüche als begründet anzuerkennen, die die rational motivierte Zustimmung aller möglichen Betroffenen finden kann²¹, stellt schlichtweg eine Sisyphosaufgabe dar.

II. Grenzmarken einer diskursiven Verantwortung christlicher Glaubensvermittlung

Das Faktum der christlichen Glaubensverkündigung ist von Glaubenden und Nichtglaubenden in gleicher Weise feststellbar. Daß ihre Bedeutung aber darin liegen soll, das Wahre und Richtige über die Wirklichkeit der Welt auszusagen, ist – so bezeugt der Christ – nicht in einem objektivierenden Wissen von Tatsachen erkennbar, sondern nur in der Weise des persönlichen Sich-betreffen-Lassens, durch die er das Wort Gottes wahrnimmt und ihm recht gibt (vgl. 1 Kor 12, 3; DS 3015). Aus dieser Behauptung entsteht oft der fideistische Kurzschluß, man komme nur durch eine Anstrengung des Willens vom Nichtglauben zum Glauben. Dem steht der rationalistische Fehlschluß gegenüber, wonach man meint, jemanden allein mit Vernunftgründen zur Annahme der christlichen Botschaft bewegen zu können. Beide Positionen müssen bei dem Versuch einer diskursiven Verantwortung des Glaubens vermieden und als unsachgemäß zurückgewiesen werden. Dies ist jedoch nur in der Weise möglich, daß man beiden Modellen mit Vernunftargumenten entgegentritt: Gegen den Fideismus ist deutlich zu machen, daß es triftige Gründe gibt, um eine vom Glauben verschiedene Stellungnahme angesichts authentischer Verkündigung für inadäquat zu halten. Gegen den Rationalismus gilt es zu zeigen, daß die Tatsache, jemanden allein mit Vernunftgründen zur Annahme von als zu glauben vorgelegten Sachverhalten führen zu können, bereits den Beweis erbringt, daß es sich hierbei nicht um wirkliche

Rationaler Konsens und Ideale Sprechsituation als Geltungsgrund?, in: W. Kuhlmann/D. Böhler (Hg.), Kommunikation und Reflexion. Zur Diskussion der Transzendentalpragmatik, Frankfurt 1983, 54–82.

²¹ Vgl. J. Habermas, Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz, in: *Ders./N. Luhmann*, Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung? Frankfurt 1971, 124: „Ich nehme, um wahre von falschen Aussagen zu unterscheiden, auf die Beurteilung anderer Bezug – und zwar auf das Urteil aller anderen, mit denen ich je ein Gespräch aufnehmen könnte (wobei ich kontrafaktisch alle die Gesprächspartner einschließe, die ich finden könnte, wenn meine Lebensgeschichte mit der Geschichte der Menschenwelt koextensiv wäre). Die Bedingung für die Wahrheit von Aussagen ist die potentielle Zustimmung aller anderen. Jeder andere müßte sich überzeugen können, daß ich dem Gegenstand das Prädikat p berechtigterweise zuspreche, und müßte mir dann zustimmen können.“

Glaubensaussagen handelt. Zur Annahme des Evangeliums wird man nur insofern rational motiviert, indem man erkennt, daß sich ihm gegenüber jede vom Glauben verschiedene Stellungnahme im letzten nicht auf Vernunftgründe berufen kann und es ferner jene non-diskursiven Voraussetzungen eines vernunftgemäßen Gebrauches der Vernunft benennt, die nicht im Verfügungsbereich kommunikativer Rationalität liegen.

Das Gelingen dieses doppelten Nachweises steht und fällt mit den beiden Annahmen, daß 1. mit Vernunftgründen eine diskursiv erzwungene Rezeption von Glaubensaussagen als unmöglich nachweisbar ist (sonst droht der rationalistische Fehlschluß) und daß 2. dennoch ihre Geltungsansprüche einen kognitiven Sinn haben, daher analog zu den Wahrheitsansprüchen konstativer Aussagen überprüft werden können (sonst droht der fideistische Kurzschluß). Daraufhin lassen sich 3. jene Kriterien präzisieren, die im Diskurs eine Unterscheidung tatsächlicher und vermeintlicher Glaubensaussagen ermöglichen und anhand deren der Glaubende Gründe angeben kann, die sich einer diskursiven Kritik an der Verantwortbarkeit des Glaubens entziehen. Gerade dieser letzte Schritt ist entscheidend für den Aufweis, worin jenseits der Affinität von Glaube und Vernunft ihre Verschiedenheit und Eigenständigkeit besteht.

1. Die Geltungsbasis von Glaubensaussagen

Der christliche Glaube erscheint vielen von der sprachanalytischen Philosophie beeinflussten Religionskritikern zumeist deshalb vernünftiger Haltung entgegengesetzt, weil sein Geltungsanspruch – die Zusage einer Beziehung Gottes zur Welt, die allen welthaften Bedingungsbeziehungen vorausliegt – sich nicht nur der empirischen Überprüfung entziehe, sondern ihm überhaupt kein verstehbarer Sinn zukomme. Glaubensaussagen reden für sie von einer Wirklichkeit, die jenseits allgemein zugänglicher Erfahrung liegt und die daher auch nicht in allgemein verständlicher Sprache wiederzugeben ist. Da es keine nicht-empirische Tatsachen gibt, kann den metaphysischen Aussagen der Religion auch keine kognitive Bedeutung zugesprochen werden. Ihren Behauptungen fehlt die Wahrheitsreferenz, die allein einen solchen Geltungsanspruch rechtfertigen kann.

Beeindruckt von dieser Kritik wurden in den letzten drei Jahrzehnten zahlreiche Versuche unternommen, den Sprechaktcharakter von Glaubensaussagen deutlicher zu fassen und ihren Geltungsanspruch von konstativen und deskriptiven Behauptungen abzusetzen²². Zu erinnern ist

²² Siehe hierzu den Überblick von *H. Schröder*, *Analytische Religionsphilosophie. Hauptstandpunkte und Grundprobleme*, Freiburg/München 1979. Vgl. ferner: *A. Grabner-Haider*, *Vernunft und Religion. Ansätze zu einer analytischen Religionsphilosophie*, Graz/Wien/Köln 1979; *B. Casper*, *Sprache und Theologie. Eine philosophische Hinführung*, Freiburg/Basel/Wien 1975; *I. U. Dalferth (Hg.)*, *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974.

etwa an die These von R. M. Hare²³ und P. M. van Buren²⁴ über die „evokativen“ Eigenschaften religiöser Rede, der es nicht um die Weitergabe von Informationen, sondern um das Wachrufen einer veränderten Einstellung des Menschen zu sich selbst und seiner Umwelt gehe. Ähnlich gelagert ist R. B. Braithwaites²⁵ Auffassung von der Funktion religiöser Sätze, einen ethischen Appell zu transportieren. Im Umkreis der Spätphilosophie Wittgensteins hat I. T. Ramsey²⁶ den Standpunkt vertreten, die religiöse Sprache artikuliere bestimmte Evidenz- oder Erschließungserfahrungen („disclosures“), die eine Einsicht hervorrufen und ein engagiertes Sicheinlassen auf die darin erfahrene Wirklichkeit verlangen. Besondere Aufmerksamkeit hat die Entdeckung des performativen Sprachgebrauchs durch J. L. Austin²⁷ gefunden, mit dem sich zahlreiche religiöse Sprechhandlungen (z. B. Taufe, Absolution) erklären lassen.

Diese Ansätze, die pragmatische Geltungsbasis von Glaubensaussagen freizulegen und dabei ihre semantischen Probleme zu unterlaufen, können jedoch nur zum Teil befriedigen. So zweifelsfrei der Sinn von Glaubensaussagen auch darin besteht, dem Menschen ein neues Selbstverständnis zu erschließen, das nicht folgenlos bleibt für sein Handeln, so geht es in ihnen doch ebenso wesentlich darum, den Grund einer solchen Haltung namhaft zu machen und damit doch einen „Sachverhalt“ zu behaupten. Ein ethischer Appell ist zwar in Glaubensaussagen impliziert, doch hat dieser Imperativ sein Fundament in dem kategorischen Indikativ der angstentmachtenden Zuwendung Gottes zur Welt. Auch gehen Glaubensaussagen über die Wiedergabe subjektiver Evidenzerfahrungen hinaus, da sie etwas behaupten, das alle Menschen unbedingt angeht. Schließlich ist auch eine Reduktion der „Informativen“ des Evangeliums auf ein Ensemble von „Performativen“ verfehlt; das performative Element christlicher Verkündigung, die das mitteilt, was sie zusagt (nämlich die Gemeinschaft Gottes mit den Menschen), ist zwar unübergebar, aber es kann wiederum nicht abgelöst werden von der Behauptung einer Wirklichkeit, der diese Aussagen erst ihre performative Kraft verdanken.

²³ R. M. Hare, *Theology and Falsification*, in: A. Flew/A. MacIntyre, *New Essays in Philosophical Theology*, London 1955, 99–103.

²⁴ P. M. van Buren, *Reden von Gott in der Sprache der Welt*, Zürich/Stuttgart 1965. Vgl. jedoch die Revision dieses Ansatzes in: *Ders.*, *The Edges of Language. An Essay in the Logic of Religion*, New York 1972.

²⁵ R. B. Braithwaite, *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief*, Cambridge 1955.

²⁶ I. T. Ramsey, *Facts and Disclosures*, in: *Ders.*, *Christian Empiricism*. London 1974, 159–176; *Ders.*, *Religious Language. An Empirical Placing of Theological Phrases*, London 1957.

²⁷ J. L. Austin, *How to do Things with Words*, Oxford 1962. Hierauf nehmen bezug: J. W. McClendon/J. M. Smith, *Religious Language after J. L. Austin*, in: *RelSt* 8 (1982) 55–63; *Dies.*, *Understanding Religious Convictions*, Notre Dame/Ind. 1975; L. Bejerholm/G. Hornig, *Wort und Handlung. Untersuchungen zur analytischen Religionsphilosophie*, Gütersloh 1966; D. D. Evans, *The Logic of Self-Involvement. A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language about God as Creator*, London 1963.

Religiöse Performative gehören zu den Sätzen, die man nicht weitersagen und verstehen kann, ohne anzugeben, warum sie gültig sind. Damit stellt sich aber die Frage, wie der konstative Sinn und Behauptungscharakter von Glaubensaussagen zu deuten ist, wenn diese anerkanntermaßen nicht dem Bereich von Tatbestandsfeststellungen zugewiesen werden können²⁸.

Glaubensaussagen sind zuallererst Ausdruck des Vertrauens in die Zusage der Leben und Tod überdauernden Gemeinschaft Gottes mit den Menschen. Damit wird in der Tat ein „Sachverhalt“ behauptet, der nicht zur Klasse empirisch begründbarer Feststellungen gehört. Denn der Gemeinschaftswille Gottes ist unbedingt und absolut, d. h. er hat weder am Menschen noch an der Welt sein Maß. Folglich kann er an ihnen nicht abgelesen und mit Vernunftgründen bewiesen oder widerlegt werden, sondern offenbart sich nur durch das „Wort“ Gottes²⁹. Dementsprechend ist der Glaube nicht begründbar im Sinne einer Argumentation, die vorgängig zum Anruf und Hören dieses Wortes eine Vergewisserung dafür bieten könnte, daß man sich nicht auf eine Illusion einläßt. Es macht gerade die Eigenart der christlichen Botschaft aus, daß, wenn ihre Zusage wahr ist, die menschlicher Existenz Grund, Richtung und Ziel gibt, „der Anspruch *vorübergehender* Vergewisserung sowohl dem Anruf als auch dem Glauben ungemäß wäre.“³⁰

Wenn also der in der christlichen Verkündigung behauptete „Sachverhalt“ in Wahrheit das ist, als was der Glaubende ihn bekennt – der weltlich nicht ableitbare und unüberbietbare Gemeinschaftswille Gottes – dann kann er nicht das sein, was unabhängig von ihm selbst erkennbar ist. Und weil diese Zusage sich an das vertrauende Sicheinlassen des Menschen wendet, kann sie auch nicht den Status jener unausweichlichen Voraussetzungen haben, die jeder Mensch für seine Vollzüge unterstellen muß und in einer transzendentalen Denkkoperation als die Möglichkeitsbedingungen seines Verhaltens von sich aus bestimmen kann. Das Wort Gottes gibt dem Glaubenden erst den Gegenstand, auf den er sich bezieht, und zugleich ist dieser Gegenstand derart, daß man von ihm überhaupt nur im Glauben wissen kann. Nochmals: Der Glaube als

²⁸ Vgl. zu diesem Problem die breitangelegte Studie von *I. U. Dalferth*, *Religiöse Rede von Gott*, München 1981, bes. 547–709.

²⁹ Diese Feststellung präjudiziert keineswegs die Unmöglichkeit ‚natürlicher Gotteserkenntnis‘ (vgl. DS 3006). Es geht an dieser Stelle lediglich um den Sachverhalt, daß ein Wissen um die Existenz Gottes noch keine Gemeinschaft mit ihm begründen kann. Die Gemeinschaft mit Gott stellt vielmehr eines jener Geheimnisse dar, „die nur durch Offenbarung zur Kenntnis gelangen können“ (DS 3015); sie gehört zu jenen „göttlichen Gütern, die alle menschliche Erkenntniskraft übersteigen“ (DS 3005). Zu dieser Problematik vgl. auch unter Berücksichtigung der Einwände evangelischer Theologie *P. Knauer*, „Natürliche Gotteserkenntnis“?, in: E. Jüngel u. a. (Hg.), *Verifikationen* (FS G. Ebeling) Tübingen 1982, 275–294.

³⁰ *W. Joest*, *Fundamentaltheologie. Theologische Grundlagen- und Methodenprobleme*, Stuttgart 1974, 131.

Grundvertrauen kann nur begründet sein in der Begegnung mit jener Botschaft, „die unmittelbar in dem, *was* sie sagt und wirkt, solches Vertrauen beansprucht und trägt.“³¹ Diese Zusage wäre nicht sie selbst, wenn die Stellungnahme ihr gegenüber der reflexiven Versicherung von Voraussetzungen gleichkäme, die für menschliches Handeln immer schon in Anspruch genommen werden müssen.

Sofern man jenes Moment der Unbedingtheit, das in dieser Botschaft begegnet, nur als ‚von Gott‘ verstehen kann, läßt es sich auch nicht zurückführen auf jene Zuwendung, die die Menschen von sich aus einander zu geben vermögen. Vielmehr ist die unbedingte Bejahung eines zweifellos vielfachen Bedingungen unterworfenen Menschen nur zu rechtfertigen durch die Berufung auf ein Ja zu ihm, das an ihn von einer unbedingten Wirklichkeit her ergeht.³²

Vor diesem Hintergrund wird schließlich auch angebbbar, warum zu Glaubensaussagen die Doppelung von Sprechhandlung und Behauptung gehört³³: Sie entsprechen konstativen und explikativen Aussagen, weil sie mitteilen wollen, wer der Mensch ist und wie er leben kann, wenn er sich und seine Welt im Licht der christlichen Botschaft sieht. Sie sind zugleich performative Sprechakte, weil das Subjekt, das sich und seine Welt in solcher Weise sehen und verstehen soll, erst in der Begegnung mit der christlichen Botschaft hierzu befähigt und ermächtigt wird.

Das Wort Gottes liegt jenseits der Bedingungen und Möglichkeiten, deren der Mensch in der Besinnung auf sein Dasein selbst gewahr werden kann; indem es dem Menschen zugesagt wird, erschließt es ihm aber die Möglichkeitsbedingungen eines sinnvollen Selbst- und Weltverhältnisses überhaupt. Daß die Glaubenzustimmung rechtens nicht einer unüberprüfbar Privatoffenbarung entspringen kann, läßt sich in diesem Zusammenhang auch daraus ersehen, daß der Glaubende, um über sein neues Selbst- und Weltverständnis reden zu können, das Gesamt jener Geltungsgründe nennen kann, das „an ihm schon wirksam geworden sein muß, ehe er in derjenigen Weise sehen und verstehen konnte, wie seine Aussagen über alles, was ihm begegnet, dies bezeugen.“³⁴

³¹ Ebd. 28.

³² Vgl. ausführlicher zu diesem Argument H. Peukert, Kommunikative Freiheit und absolute befreiende Freiheit. Bemerkungen zu Karl Rahners These über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe, in: H. Vorgrimler (Hg.), *Wagnis Theologie. Erfahrungen mit der Theologie Karl Rahners*, Freiburg/Basel/Wien 1979, 277–283; J. Splett, Über die Einheit von Nächsten- und Gottesliebe – laienhaft, in: ebd., 299–310; *Ders.*, Der Mensch ist Person. Zur christlichen Rechtfertigung des Menschseins, Frankfurt 1978, 11–41.

³³ Zum Folgenden vgl. R. Schaeffler, *Religionsphilosophie*. Freiburg/München 1983, 230–235.

³⁴ Ebd. 232.

2. Geltungsgründe der Zustimmung zu authentischer Glaubensverkündigung

Der christliche Glaube hat seinen Ort in dem geschichtlichen und sozialen Kontinuum der Weitergabe des Evangeliums. Die Bedingungen für eine verantwortete Annahme seines Inhaltes sind, da es sich hierbei um einen strukturell analogen Kommunikationsvorgang handelt, an die Kriterien für eine rational motivierte Anerkennung der Geltungsansprüche verständigungsbezogener Interaktionen rückzubinden. Gemeint sind hiermit jene Bedingungen, die der Verkündiger wie der Adressat des Evangeliums gleichermaßen als erfüllt anerkennen können müssen.

a) *Verständlichkeit* ist ein Geltungsanspruch, der vom Sprecher und Hörer die Wahl eines Sprachspieles verlangt, das beide beherrschen müssen, um einander weitgehend fehler- und widerspruchslos folgen zu können. Wenn die Regel des Sprachspiels, dessen sich der Verkündiger bedient, seinem Gegenüber so unklar ist, daß er die geäußerten Sätze (auf semantischer, grammatischer oder phonetischer Ebene) nicht versteht, „dann können beide versuchen, eine Einigung über die Sprache herbeizuführen, die sie gemeinsam verwenden wollen.“³⁵ Im allgemeinen genügt zur Beseitigung dieser Schwierigkeit die Auswechslung unklarer Ausdrücke durch Synonyme, Paraphrasen, Vergleiche, kontextadäquate Übersetzungen usw. Solange aber eine Kommunikation überhaupt ungestört verläuft, stellt „Verständlichkeit“ einen faktisch schon eingelösten Anspruch dar.

Die Verständlichkeit von Glaubensaussagen ist im wesentlichen davon abhängig, daß sie überhaupt als Glaubensaussagen identifiziert werden können. Als Unterscheidungsmerkmal gilt, daß solche Aussagen nicht in Betracht kommen, denen man nachweislich in einer vom Glauben verschiedenen Stellungnahmen gerecht werden kann. Dies ist dann der Fall, wenn es sich um Sprechakte handelt, die man derart zureichend versteht, daß man ihre Struktur und ihren Inhalt auf hinlänglich bekannte Sprachspiele zurückführen oder darin einordnen kann, – indem man sie etwa als ethischen Appell oder als historische Information ‚rückstandsfrei‘ erklärt. Positiv ist die Tatsache, daß Glaubensaussagen den existenziellen Verstehensrahmen, von dem her sich ihr Sinn erschließt, auch selbst eröffnen, nur im unmittelbaren Kontakt mit authentischer Glaubensverkündigung zugänglich. Mit Vernunftargumenten kann jedoch ein negatives Ausschlußverfahren vollzogen werden, das vermeintliche Glaubensaussagen ausfiltert und die Behauptung semantischer Unverständlichkeit tatsächlicher Glaubensaussagen entkräftet³⁶.

³⁵ *Habermas, Wahrheitstheorien* 139.

³⁶ Siehe unter diesem Aspekt die Arbeiten von: *H. Hofmeister, Wahrheit und Glaube. Interpretation und Kritik der sprachanalytischen Theorie der Religion*, München 1978; *J. Track, Sprachkritische Untersuchungen zum christlichen Reden von Gott*, Göttingen 1977; *F. Ricken, Sind Sätze über Gott sinnlos? Theologie und religiöse Sprache in der analy-*

b) *Wahrheit* ist ein Geltungsanspruch, der meist bei semantischen Unklarheiten von Aussagen problematisiert wird. Die Zustimmung zu Tatsachenbehauptungen wird dann solange suspendiert, bis der Sprecher nachweist, daß die Existenzvoraussetzungen der behaupteten Tatsache erfüllt sind. Für die Glaubensverkündigung konzentriert sich diese Problematik auf die Frage, wie sie im Zusammenhang der Rede vom „Wort Gottes“ die Bedeutung des Wortes „Gott“ anzugeben vermag und mit welcher menschlichen Grunderfahrung dieses Wort in Beziehung gesetzt werden kann. Zunehmend kompliziert wird diese Aufgabe durch die theologische Behauptung der Weltüberlegenheit und Unbegreifbarkeit Gottes, wonach es keinen Begriff gibt, unter den das An-sich Gottes fällt (vgl. DS 3001)³⁷. Ein Reden von der Wirklichkeit Gottes kann daher nur noch insoweit Aufmerksamkeit beanspruchen, wie es diese Aporien gar nicht erst aufkommen läßt.

Als fragwürdig muß das von J. Habermas der politischen Theologie unterstellte Bestreben erscheinen, den Gottesbegriff zu jener Leitidee zu machen, die den „realen Lebenszusammenhang einer sich emanzipierenden Gesellschaft bestimmt. Gott wird zum Namen für eine kommunikative Struktur, welche die Menschen bei Strafe des Verlustes ihrer Humanität zwingt, ihre zufällige empirische Natur zu überschreiten, indem sie einander *mittelbar*, nämlich über ein Objektives, das sie nicht selber sind, begegnen.“³⁸ Ein derartiges Gott/Welt-Verhältnis zu konstruieren, in dem Gott als Grund- oder Schlußstein eines Erklärungssystems innerweltlicher Handlungszusammenhänge oder als ‚notwendig‘ für die Möglichkeit bestimmter Vollzüge behauptet wird, bringt aber die genannten Probleme lediglich in wenig veränderter Form neu hervor³⁹.

In die ganz andere Richtung einer „negativen Theologie“ geht der Versuch von B. Welte, das Wort ‚Gott‘ in die menschliche Sprache einzuführen⁴⁰. Für ihn ist die entscheidende Instanz, vor der heute die Frage nach der Bedeutung dieses Begriffes aufbrechen kann, die Erfahrung des „Nichts“ in seiner zwiefältigen Gestalt: als das ‚Nochnicht‘, aus dem alles

tischen Philosophie, in: K.-H. Weger (Hg.), *Religionskritik. Beiträge zur atheistischen Religionskritik der Gegenwart*, München 1976, 101–127.

³⁷ Vgl. auch die Ausführungen des Thomas v. Aquin über den Satz „quod deus non sit in aliquo genere“ (S. th. I, 3, 5; S. c. gent. I, 25). Siehe dazu B. Welte, *Bemerkungen zum Gottesbegriff des Thomas von Aquin*, in: *Ders., Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Welt*, Freiburg/Basel/Wien 1975, 219–228.

³⁸ J. Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, Frankfurt 1973, 167.

³⁹ Zur Kritik an den Versuchen, die Notwendigkeit Gottes bezüglich der Welt zu begründen, vgl. E. Jüngel, *Gott als Geheimnis der Welt. Zur Begründung der Theologie des Gekreuzigten im Streit zwischen Theismus und Atheismus*, Tübingen 1977, 16–44.

⁴⁰ Das Folgende bezieht sich vor allem auf: B. Welte, *Das Licht des Nichts. Von der Möglichkeit neuer religiöser Erfahrung*, Düsseldorf 1980; *Ders., Religionsphilosophie*. Freiburg/Basel/Wien 1978, bes. 47–67; *Ders., Über die verschiedenen Bedeutungen des Nichts*, in: *Ders., Zwischen Zeit und Ewigkeit. Abhandlungen und Versuche*, Freiburg/Basel/Wien 1982, 43–50; *Ders., Versuch zur Frage nach Gott*, in: J. Ratzinger (Hg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg/Basel/Wien 1972, 13–26.

Seiende herkommt, und als das ‚Nichtmehr‘, in das alles Seiende vergehend fällt. Dieses Nichts, angesichts dessen das Problem entsteht, warum überhaupt etwas ist und nicht vielmehr nicht, kann nun auf zweifache Weise gedeutet werden: entweder als ein leeres, nichtiges und vernichtendes Nichts oder als das freisetzende, bergende Andere zum Sein des Seienden. In jedem Fall aber ist es jene doppelte Dimension des Nichts, die das Dasein begrenzt und bestimmt, – jedoch nicht bloß an seinen äußeren Grenzen. Es ist das Andere des Daseins so, daß das Dasein selbst den Ort der Erfahrung des Nichts darstellt. Mißt man vom Seienden und seinen Erfahrungen her dieses an dem zurückliegenden und kommenden Nichts seiner selbst, so ist das Nichts das ohne Maß größere. Es waltet unausweichlich und unbedingte; man kann ihm nichts entreißen, was es nicht freigibt oder was es einmal genommen hat. Die Spannung zwischen der Fragwürdigkeit der Tatsache, daß es das „es gibt“ fraglos gibt, und dem unabweisbar drohenden Nichts allen Daseins läßt sich für Welte nur dann sinnvoll aushalten, wenn das Nichts selbst als die Weise des Sichgebens eines Unbedingten und Unendlichen geglaubt wird. Das Nichts ist der Horizont, an dem alles Seiende den ‚Vorstoß‘ und ‚Rückstoß‘ ins Dasein erhält; es bleibt darum jenseits alles Seienden und muß dennoch der Ab-Grund aller Wirklichkeit genannt werden.

Eben dies behauptet der Christ auch von seinem Gott als demjenigen, „der das, was nicht ist, ins Dasein ruft“ (Röm 4, 17), und der doch „in unzugänglichem Licht wohnt, den kein Mensch gesehen hat, noch zu sehen vermag“ (1 Tim 6, 16). Gott und die Wirklichkeit der Welt stehen sich inkommensurabel gegenüber (vgl. 2 Kor 7,10). Er ist der Unsichtbare (Röm 1,20), der Anfang- und Endlose, der jenseits der Zeit ‚ist‘ (Röm 16, 26; Eph 6, 24; 2 Tim 1, 10). Alles, was von Gott erkennbar ist, besteht in der Erkenntnis des Verdanktseins aller welthaften Wirklichkeit von ihm (vgl. Röm 1, 19f.). Gott selbst fällt unter keinen Begriff; er kann auch nicht als Teil eines umgreifenden Systems von Wechselbeziehungen verstanden werden, vielmehr steht er jenseits aller welthaften Beziehungsverhältnisse.

Mit diesem Denkmodell, das hier freilich kaum mehr denn als Fragment vorgestellt werden kann, ist ein Weg gewiesen, um die Existenzvoraussetzungen für die Behauptung eines ‚Wortes Gottes‘ darzulegen und den Behauptungscharakter von Glaubensaussagen zu klären. Allerdings bedeutet die bisherige Bestimmung des Wortes ‚Gott‘ zugleich den stärksten Einwand gegen die Möglichkeit eines ‚Wortes‘ Gottes: Wie kann sich der Unbedingte im Bedingten offenbaren, zu dem endlichen Menschen eine Beziehung herstellen, ohne daß er seine Unbedingtheit und Unendlichkeit aufgeben muß? Wie kann der endliche Mensch „capax infiniti“ sein, ohne aufzuhören, der endliche Mensch zu sein? Die christliche Verkündigung antwortet auf diese Fragen mit dem Hinweis auf die Dreifaltigkeit Gottes: Die Zuwendung Gottes zur Welt besteht im voraus

dazu als die Beziehung Gottes zu Gott, des Vaters zum Sohn im Heiligen Geist (vgl. Joh 17, 24; Eph 1, 4; 1 Petr 1, 20). Von Anfang an ist die Welt hineingenommen in die Liebe des Vaters zum Sohn, die sich im Geist vollzieht⁴¹. Offenbar werden konnte diese Beziehung nur durch die Menschwerdung des Sohnes. Für diese Aussage beruft sich der Glaube auf den Menschen Jesus von Nazareth, in dessen Leben, Sterben und Auferstehen das Menschenverhältnis Gottes und das rechte Gottesverhältnis des Menschen wahrnehmbar wurde. Seine Botschaft gipfelt in der Zusage, daß alle Menschen hineingenommen sind in die Zuwendung Gottes zur Welt, die durch Jesus in der Welt Gestalt wurde (vgl. Joh 6, 37–40). Das vom Geist getragene Anteilhaben an Jesu Gottes- und Menschenverhältnis bedeutet, daß jeder Mensch von Gott so angenommen ist, wie er Jesus und Jesus den Menschen zugewandt ist (vgl. Joh 14, 20–24; 15, 9.12; 17, 21)⁴². Ein „finitum capax infiniti“ ist daher nur so möglich, daß der Endliche immer schon im Raum des Unendlichen steht (vgl. DS 376).

In diesem Kontext läßt sich nun auch zeigen, daß religiöse Performative, in denen Gottes Wort von seiner Leben und Tod überdauernden Gemeinschaft mit den Menschen zugesprochen wird, im Rekurs auf das Schicksal Jesu und in der Bestimmung des Wortes ‚Gott‘ im Ausgang von der Reflexion auf die Kontingenz der Welt ihre Wahrheitsreferenz findet, ohne die ihr Bedeutungsgehalt und ihr Sinn nicht verständlich zu machen ist. Solche Sprechhandlungen können auf Dauer nicht wirksam und gültig vollzogen werden, wenn gleichzeitig erfolgreich bestreitbar wäre, daß sich über die Wirklichkeit, die ‚hinter‘ ihnen steht, eine wahre Aussage machen läßt.

c) *Richtigkeit* ist ein Geltungsanspruch, der die Unabhängigkeit der Annahme eines Sprechaktangebotes von strategischen Eingriffen in die Kommunikationssituation verlangt. Zu diesen Eingriffen gehört etwa die Ausübung von Druck oder das Angebot von Gratifikationen, mit denen Einfluß auf die Entscheidung des Adressaten ausgeübt werden soll. Unter dieser Rücksicht ist die Zustimmung zu authentischer Glaubensverkündigung nur dann vor der Vernunft zu rechtfertigen, wenn sie sich vor einem Hintergrund als legitim anerkannter Sprecher/Hörer-Beziehungen vollzieht. Es genügt nicht, daß die Beteiligten diesen Kontext für legitim halten. Dies ist er tatsächlich nur dann, wenn er sich nachweislich

⁴¹ Zu weiteren Belegen für diese These siehe: *J. Moltmann*, Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes. Zur trinitarischen Pneumatologie, in: ThLZ 107 (1982) 705–715; *P. Knauer*, Der Glaube kommt vom Hören. Ökumenische Fundamentaltheologie, Bamberg 31983; *K. Hemmerle*, Thesen zu einer trinitarischen Ontologie. Einsiedeln 1976.

⁴² Vgl. hierzu auch: *G. Fuchs*, Gott ist Liebe. Die Trinitätslehre als Inbegriff christlicher Glaubenserfahrung, in: ‚Religionsunterricht an Höheren Schulen‘ 24 (1981) 1–15; *K. Lehmann*, Heiliger Geist, Befreiung zum Menschsein – Teilhabe am göttlichen Leben, in: W. Kasper (Hg.), Gegenwart des Geistes. Aspekte der Pneumatologie, Freiburg/Basel/Wien 1979, 181–204; *J. Werbick*, Theologie aus Erfahrung? Die Lehre von der Dreifaltigkeit Gottes als Regulativ christlicher Glaubenserfahrung, in: Religionspädagogische Beiträge 2/1978, 31–65.

auf Prinzipien stützt, die allgemein anerkennungswürdig sind. Solche Prinzipien, man denke etwa an die Postulate der neuzeitlichen Sozialgeschichte – Freiheit, Gleichheit und Solidarität –, sind wiederum insoweit vernünftig, als auf ihrer Grundlage erst eine vernunftgemäße Gestaltung menschlicher Beziehungen möglich wird, die ihrerseits die aus freien Stücken gegebene Zustimmung aller Betroffenen verdient.

Christliche Glaubensvermittlung darf daher, um vernatwortbar zu sein, diesen Postulaten nicht widersprechen. Sie darf nicht aus einem protektionistischen oder paternalistischen Besorgtsein um das Heil der Welt kommen, sondern muß Freiheitsengagement sein. Sie muß in ihrer Verlaufsform bereits transparent darauf sein, daß es dem Evangelium um die Emanzipation des Menschen von undurchschauten Zwängen geht, um die Befreiung von seiner selbst- und fremdverschuldeten Unfreiheit und Unmündigkeit, von einem angstgeleiteten und selbstzentrierten Streben, sein Leben in eigener Regie gegen den machbaren und schicksalhaften Tod absichern zu wollen. Es ist darum für die Verantwortung des Glaubens keineswegs unerheblich, ob die Annahme seines Inhaltes sich zwar auf die Bibel beruft, wenn der Glaubende dahinter ein Schwert erblickt. Die Botschaft von einem Gott, der die Freiheit des Menschen zu sich selbst befreit (vgl. Joh 8, 36; Gal 4, 3–7; 5, 1; Röm 8, 15–21) verträgt sich nicht mit einem Hegemonie- oder Herrschaftsanspruch ihrer Verkündiger über ihre Adressaten⁴³. Die Zustimmung zur christlichen Verkündigung ist nur dann verantwortbar, wenn sie aus der freien Anerkennung der zwanglosen Überzeugungskraft ihrer Botschaft von der Freiheit eines Christenmenschen erfolgt.

d) *Wahrhaftigkeit* ist ein Geltungsanspruch, der vom Sprecher verlangt, daß er weder sich noch seine Partner über seine Intentionen täuscht. In verständigungsorientierten Handlungen geht er dabei die Versicherung ein, daß er geäußerte Gedanken, Überzeugungen, Gefühle und Bedürfnisse so und genau so meint, wie er sie artikuliert hat. Allerdings ist dieser Anspruch nicht diskursiv einlösbar; lediglich an der Weise, wie jemand sein Verhalten fortsetzt, kann à la longue überprüft werden, ob er wirklich die Optionen zum Ausdruck gebracht hat, die ihn tatsächlich leiten. „Falls die unmittelbare *Versicherung*, die zum Ausdruck bringt, was dem Sprecher selbst evident ist, ad hoc erhobene Zweifel nicht zerstreuen kann, läßt sich die Wahrhaftigkeit der Äußerung nur an der Konsistenz der Handlungskonsequenzen überprüfen. In diesen Konsequenzen bewährt sich die mit dem Sprechakt selbst übernommene Verpflichtung und nicht ein Geltungsgrund, der, . . . , außerhalb der Äußerung verankert ist.“⁴⁴ Wer sich also bei der Annahme von Glaubensaussagen auf die Wahrhaftigkeit des Verkündigers berufen will, darf nicht die Tatsache, daß seine

⁴³ Vgl. O. H. Pesch, *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Freiburg/Basel/Wien 1983, bes. 236–328.

⁴⁴ Habermas, *Universalpragmatik* 434.

Lebenspraxis in Einklang mit den Inhalten des Evangeliums steht, als reichendes Kriterium dafür nehmen, von ihm nicht getäuscht und für ‚unevangelische‘ Zwecke vereinnahmt zu werden. Die Wahrhaftigkeit des Glaubenszeugen kann für sich allein genommen kein Geltungsgrund für eine verantwortete Annahme der christlichen Botschaft sein. Diese muß vielmehr über die Wahrhaftigkeit des Zeugen hinaus bezogen werden auf die Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit der Verkündigung. Das Bemühen des Zeugen, in seinem Handeln nicht hinter dem Evangelium zurückzubleiben, ist wirklich evangeliumsgemäß nur als eine solche Lebenspraxis, die deutlich macht, daß Gottes Wille zur Gemeinschaft mit dem Menschen sich nicht nach seiner moralischen Integrität richtet.

Die dem Evangelium entsprechende Wahrhaftigkeit eines Glaubenszeugen wird daran erkennbar, daß er nicht zur Auseinandersetzung mit seinem eigenen Tun und Reden bewegen will, sondern zur Auseinandersetzung mit der christlichen Botschaft. Wer darum ihre Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit erkannt hat, für den kann auch ein unchristliches Verhalten des Verkündigers im letzten die Gültigkeit des Evangeliums nicht mehr kompromittieren; vielmehr wird er von dieser selbst öffentlich ins Unrecht gesetzt (vgl. Mt 22, 3). Nicht der Glaubende rechtfertigt die christliche Botschaft, sondern sein Handeln wird von ihr hergerichtet. Die recht verstandene Glaubwürdigkeit der Christen besteht darin, daß ihre Lebensweise Nichtglaubende zu der Frage provoziert, woher sie den Mut und die Kraft für ein solches angstentmachtetes Verhalten schöpfen, und somit auf die Glaubwürdigkeit und Verlässlichkeit des Evangeliums verweist. Zweifellos behält die Forderung ihre Gültigkeit, daß man die Christen an ihren ‚Früchten‘ erkennen soll (Mt 7, 16; vgl. auch 1 Joh 3, 18), aber bei aller Identifikation der eigenen Person mit der bezeugten und praktizierten Botschaft haben diese doch nur dann Sinn und Wert, wenn sie den Blick freigegeben auf die Überzeugungskraft des Wortes Gottes selbst (vgl. 1 Kor 1, 17).

Mit der Vorstellung der Geltungsgründe für die verantwortbare Zustimmung zu authentischer Glaubensverkündigung ist der Nachweis ihrer tatsächlichen Verantwortbarkeit noch nicht geführt. Sie markieren lediglich ihre notwendigen, jedoch nicht alle hinreichenden Bedingungen. Allerdings sind diese erst in der Konfrontation mit tatsächlich vorkommenden Einwänden angebbar, – wenn etwa behauptet wird, der Gottesbegriff sei Resultat menschlicher Projektion (L. Feuerbach), der Glaube selbst sei gesellschaftliches Instrument einer von wirtschaftlichen Interessen gesteuerten Vertröstung (K. Marx) oder sei auf eine infantile Illusion zurückzuführen (S. Freud). In diesen Fällen gilt, daß ihre Ableitungen auf ihrem eigenen Feld diskursiv zu widerlegen sind. Durch das Beibringen triftiger Argumente müßte der Opponent à la longue zu der Einsicht gelangen, daß von seinen Einwänden Mißverständnisse und

Verfälschungen der christlichen Botschaft getroffen werden, daß er aber nicht durch unhintergehbare Vernunftgründe zu einer Ablehnung authentischer Glaubensverkündigung gezwungen ist⁴⁵.

3. Glaubensdiskurs und Glaubenskonsens

Daß die Weitergabe des Glaubens nur in zwischenmenschlicher Kommunikation erfolgen kann, deutet darauf hin, daß es möglich sein muß, Übereinstimmung darüber zu erzielen, ob es sich bei den vorgelegten Aussagen wirklich um Glaubensaussagen handelt. Ansonsten käme die Behauptung, daß über die Berechtigung des christlichen Geltungsanspruches nur im Glauben entschieden werden könne, dem ersten Satz einer Immunisierungsstrategie gleich. Ein möglicher Opponent wäre dann außerstande jene Bedingungen zu kennen, bei deren Erfüllung er eine vermeintliche Glaubensaussage als unhaltbar nachweisen kann.

Nach dem bisher Ausgeführten können als Glaubensaussagen im christlichen Verständnis nur solche Mitteilungsformen des Wortes Gottes in Betracht kommen und Wahrheit beanspruchen, die sich als Zusage des unbedingten Gemeinschaftswillens Gottes verstehen lassen und denen man anders als in der Weise des Sicheinlassens auf diese Zusage nicht gerecht wird. Als Gegenstand des Glaubens kommt nichts in Frage, was sich auf Vernunftkenntnis zurückführen läßt oder einer ihre Autonomie währenden Vernunft widerspricht. Solange es gelingt, einer Aussage mit Vernunftgründen gerecht zu werden, kann es sich nicht um Glaubensaussagen handeln. Diese Kriterien bieten die Grundlage und den Maßstab für Glaubensdiskurse, in denen es um die Unterscheidung tatsächlicher und vermeintlicher Glaubensaussagen geht. Es genügt nicht, daß alle von der Verkündigung Angesprochenen für sich allein die genannten Bedingungen überprüfen und dann ihre Voten registrieren lassen. Nur ein intersubjektiver Verständigungsprozeß kann zu einem Einverständnis führen, das reflexiver Natur ist: „nur dann können die Beteiligten wissen, daß sie sich gemeinsam von etwas überzeugt haben.“⁴⁶

Glaubensdiskurse bieten kein Verfahren an, mit dem ein philosophisches Auditorium mit Vernunftgründen von der Wahrheit des Evangeliums überzeugt werden könnte. Diskursiv aufweisbar ist jedoch, daß man vermeintlichen Glaubensaussagen außerhalb des Glaubens gerecht wird und wirkliche Glaubensaussagen mit Vernunftgründen weder bewiesen, noch widerlegt oder als unentscheidbar deklariert werden können. Für die erfolgreiche Anfechtung von Einwänden gegen die Vernünftigkeit des Glaubens braucht nicht mehr geleistet zu werden, – womit allerdings die Möglichkeit nicht apriori ausgeschlossen sein soll, in einem

⁴⁵ Vgl. hierzu die Überlegungen von *H. Küng*, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München/Zürich 1978, 221–380; *B. Casper*, *Wesen und Grenzen der Religionskritik*. Feuerbach – Marx – Freud, Würzburg 1974, bes. 70–94.

⁴⁶ *Habermas*, *Diskursethik* 77.

größeren Rahmen auch die Mittel diskursiver Rationalität für den positiven Aufweis der Glaubwürdigkeit der christlichen Botschaft zu bemühen.

Sofern aber im Mittelpunkt von Glaubensdiskursen die Aufhebung von Unvernunft und Aberglaube, die Unterscheidung tatsächlicher und vermeintlicher Glaubensaussagen steht, genügen die zuvor genannten Verfahrensbedingungen des rationalen Diskurses und Geltungsgründe authentischer Glaubensverkündigung als hinreichende Kriterien für die Lösung dieser Aufgabe:

(a) Werden Glaubensdiskurse vorgängig zur Glaubenzustimmung geführt, kommt ihnen eine Blockadefunktion zu. Sie verhindern, daß Aussagen und Sachverhalte geglaubt werden, denen man in einer vom Glauben verschiedenen Stellungnahme gerecht werden kann. Für die Verteidigung wirklicher Glaubensaussagen gilt als allgemeine Forderung, daß es um den Preis des Verstoßes gegen die Prinzipien kommunikativer Rationalität nicht gelingt, sie als unverständlich, unwahr oder unrichtig zu erweisen.

Die Entlarvung vermeintlicher Glaubensaussagen besteht darin, daß sie nachweisbar nicht als Aussagen des Glaubens *verständlich* sind. Dies ist dann der Fall, wenn sie derart formuliert werden, daß sie sich in das Bezugssystem der historischen Recherche, der Äußerung subjektiver Werturteile und Gewißheiten oder des Tatsachenberichtes einordnen lassen. Historische Dokumente, die Kundgabe von Empfehlungen und Fragen des persönlichen Geschmacks wollen nicht geglaubt werden, sondern sind außerhalb des Glaubens zu überprüfen, zu rechtfertigen und auszuwerten. Wirkliche Glaubensaussagen bleiben dagegen in ihrer Bedeutung unverstanden, wenn man sie deskriptiven, regulativen oder expressiven Sprechaktklassen subsumiert. Die christliche Botschaft wäre in diesem Fall nicht das Wort Gottes, das letzte und entscheidende Wort über die Wirklichkeit des Menschen und seiner Welt. Wenn das neue Selbst- und Weltverständnis, das sie ihm erschließen will, tatsächlich unüberbietbar und in diesem Sinn „eschatologisch“ (d. h. alles Bisherige überholend und veralten lassend) sein soll, dann darf sie nicht in Form und Inhalt in den gängigen Verstehenskontexten aufgehen. Das Wort Gottes ist „u-topisch“: es läßt sich nicht seinen Platz innerhalb des Gegebenen anweisen. Vielmehr setzt es diese Gegebenheiten selbst in einen neuen Sinnzusammenhang, der nicht wiederum ein partikuläres Sprachspiel darstellt. Unter diesem Aspekt eignet Glaubensaussagen ein meta-kommunikativer Charakter: Sie benennen jenen Horizont, in bezug auf den menschliche Vollzüge im letzten erst Sinn und nicht nur Bedeutung haben; sie verweisen auf den unableitbaren Sinnzusammenhang jeder Sinngebung⁴⁷.

⁴⁷ Vgl. auch K. Lehmann, Sinnfrage und Gottesglaube, in: W. Seidel (Hg.), *Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht. Tragendes Fundament – unaufgebbares Zeugnis*, Würzburg 1983, 41–58; G. Sauter, *Was heißt: nach Sinn fragen? Eine theologisch-philosophische Orientierung*, München 1982.

Vermeintliche Glaubensaussagen verraten sich dadurch, daß man die *Wahrheit* des von ihnen behaupteten Sachverhaltes mit den Mitteln der natürlichen Vernunft (z. B. durch die Anwendung logischer Denkgesetze, empirische Kontrollen) beweisen oder widerlegen kann. Wollte man für solche Aussagen Glauben verlangen, wären Aberglaube und der Opfergang der Vernunft die Folge. Wirklichen Glaubensaussagen geht es dagegen nicht um eine Überbietung oder Aufhebung vernünftiger Wirklichkeitserkenntnis; sie teilen vielmehr eine Botschaft mit, deren Annahme das menschliche Streben nach „Selbstrechtfertigung“ durchbricht, das die Wurzel allen unvernünftigen Verhaltens und des irrationalen Gebrauchs der Vernunft ist (vgl. die immanente logische ‚Stringenz‘ astrologischer Ableitungen)⁴⁸. An nichts ist der Glaube so sehr interessiert wie an der Autonomie, der Funktionsfähigkeit und dem vernünftigen Gebrauch der Vernunft. Insofern verhält er sich äußerst kritisch zu den zahlreichen Projektionen, Utopien und Illusionen, an die der Mensch sein Herz hängt und die die Logik der Unvernunft ausmachen. Zu ihr gehört wesentlich ein angstbesetztes Daseinsverständnis, das sich im Modus der Vergötterung oder der Dämonisierung der Welt manifestiert: Wer sein Leben an der Idolatrie der Welt orientiert, bestimmt sich selbst und seinen Lebenssinn von dem her, was er hat und wovon er mehr haben kann in der Welt. Wenn nun jeder mehr haben und sein will, muß jeder Mensch vor dem aggressiven Besitzstreben des anderen Angst haben. Dadurch wird ein Antagonismus geschaffen, in dem die Vernunft zum Instrument der angstgeleiteten Selbsterhaltung und Selbststeigerung des Individuums und der Verängstigung des anderen mißbraucht wird. Wessen Leben von der Dämonisierung der Welt bestimmt ist, lebt zwar frei von der Fremdbestimmung durch ein Objekt, das sein Habenwollen anstacheln könnte. Im Gegensatz zu allen Besitzenden kennt er auch keine Furcht vor dem Tod, da es für ihn nichts zu verlieren gibt. Ihm ist die Welt bereits ein Gleichnis der Hölle; erträglich wird sie nur, indem er sich von ihr ablenken läßt. Dadurch gibt er sich auf als ein sich selbst gegebenes Subjekt; er verfällt in selbstverschuldete Unmündigkeit. Aus seiner Angst vor dem In-der-Welt-Sein vermag er sich nicht zu einer vernunftbestimmten Sorge für Sein Dasein zu emanzipieren.

Dagegen will der Glaube in der Entmachtung jeder Daseinsangst zu einem Lebensentwurf jenseits dieser beiden Existenzweisen verhelfen⁴⁹. ‚Glauben‘ bedeutet einerseits, sich an allem Positiven der Welt freuen zu können, ohne sich ihm völlig zu verschreiben, und andererseits, angesichts des Negativen in der Welt darum zu wissen, daß es gegen den in allem mächtigen Gott im letzten keine Macht hat. Christliche Verkündi-

⁴⁸ Vgl. hierzu etwa W. Kern (Hg.), *Aufklärung und Gottesglaube*, Düsseldorf 1981.

⁴⁹ Vgl. ähnlich R. Funk, *Glaubenshaltung im Verzicht auf Haben*. Zur Hermeneutik der jesuanischen Lebenspraxis, in: J. Blank/G. Hasenhüttl (Hg.), *Erfahrung, Glaube und Moral*, 123–139.

gung stiftet daher weder zu einem illusionären noch zu einem resignativen Umgang mit der Welt an. Sie predigt weder eine bedenkenlose, zweckrationale Ausbeutung der Natur zum Wohle des technischen Fortschrittes noch redet sie – etwa durch die Beschwörung der Hinfälligkeit des Widerstandes gegen die Widrigkeiten des Daseins – einer Frustration menschlicher Kreativität und Phantasie das Wort.

Die *Unrichtigkeit* vermeintlicher Glaubensaussagen wird daran erkennbar, daß sie den Unterschied einebnen zwischen den Aufgaben, die die Vernunft sich selbst stellt und erfüllt, und jenen Vorgaben, welche die autonome Vernunft selbst nicht schaffen kann, jedoch voraussetzen muß, wenn sie ihre selbstgesetzten Aufgaben erfüllen will. Vermeintliche Glaubensaussagen sind daran zu identifizieren, daß sie Zuständigkeit für Bereiche beanspruchen, welche mit dem Einsatz der natürlichen Vernunft zureichend bewältigt werden können; sie haben Heteronomie zur Konsequenz. Wirklichen Glaubensaussagen geht es nicht unmittelbar um die Gestaltung menschlicher Lebensverhältnisse, sondern um die Vergegenwärtigung jener Sinndimension, von der her der Mensch ein angemessenes Verhältnis zu diesen Verhältnissen begründen kann, von der her seine Vernunft auf vernunftgemäße Weise dem Vernunftwidrigen entgentreten und den Unvernünftigen begegnen kann. Hier ist der wahrscheinlich einzige Ort, an dem der Glaubende mit der Vernunft des Diskurses in Konflikt geraten kann: Eine diskursive Rationalität droht inhuman zu werden, wenn sie von der Teilnahme an der unbegrenzten Argumentationsgemeinschaft jene Subjekte mit einem Mangel an Vernunft ausschließt, den zu beheben keine Aussicht (mehr) besteht⁵⁰. Solche Vernünftigkeit wird totalitär wenn sie nur für die Vernünftigen gilt. Diese Aporie der kommunikativen Vernunft kann nur überwunden werden, indem man die Prinzipien vernünftiger Kommunikation voll durchführt. Jedoch lassen sich diese unverkürzt nur durchführen, indem man über sie hinausgeht. Um der Moralität der Vernunft willen postuliert der Glaube daher die Solidarität der Vernünftigen mit den Vernunftlosen, mit denen sie auf gleicher Augenhöhe interagieren. Diese Solidarität sieht er fundiert in der Gleichheit und Personalität aller menschlichen Subjekte aufgrund der unbedingten Identifikation Gottes mit jedem einzelnen. Erst sie ermöglicht ein Miteinander der Vernünftigen mit den unmündig und unvernünftig Gebliebenen oder Gewordenen, ohne die die Vernunft inhuman wird. Zur unbedingten und ausnahmslosen Anerkennung aller wie seiner selbst als Person ist der Mensch auf Dauer und im ganzen jedoch nur aus der Gewißheit imstande, von einer unbedingten Freiheit

⁵⁰ Zu dieser Kritik am Diskursmodell vgl. auch *H. Ebeling*, Die ideale Sinndimension. Kants Faktum der Vernunft und die Basis-Fiktionen des Handelns, Freiburg/München 1982; *Ders.*, Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit: Parameter der idealen Sinndimension, in: *Ders.*, Freiheit, Gleichheit, Sterblichkeit. Philosophie nach Heidegger, Stuttgart 1982, 76–108.

selbst frei-gelassen und bejaht zu sein. Eine solche Gewißheit zu begründen, liegt jedoch nicht im Leistungsvermögen der autonomen Vernunft.

(b) Werden Glaubensdiskurse nach der Glaubenzustimmung geführt, dienen sie einer Feststellung der Übereinstimmung hinsichtlich der Verständlichkeit, Richtigkeit und Wahrheit authentischer Glaubensverkündigung. Nur auf diesem Weg ist vermeidbar, daß die Beurteilung vermeintlicher und wirklicher Glaubensaussagen durch jeweils subjektiv bedingte Einstellungen und Interessen verzerrt wird; nur so ist es möglich, daß die je eigene Beurteilung der Kritik oder Zustimmung anderer Kommunikationsteilnehmer zugänglich bleibt. Ein in Glaubensdiskursen erzieltes Einverständnis, daß die christliche Botschaft das Wahre und das Richtige für den Menschen ist, entspricht daher nicht dem Ergebnis eines Kompromisses, der am Ende einer langen Diskussion steht und von der Bereitschaft aller Beteiligten lebt, persönliche Ansichten und Ansprüche zugunsten eines allen zuzumutenden Minimalkonsenses zurückzunehmen. Vielmehr kommt in einem Glaubenskonsens das zum Ausdruck, was, wenn es nicht unverständlich ist, nur übereinstimmungswürdig sein kann und den Grund für jede weitere Verständigung unter den Glaubenden nennt. Das gemeinsam Ausgesprochene bedeutet hier nicht nur das Resultat, sondern die Grundlage des Diskurses, obgleich es erst mit seinem Abschluß als sein Fundament und Ziel erkannt wird⁵¹. Wirkliche Glaubensaussagen sind von sich aus konsensstiftend. Der Glaubende kann nur dann behaupten, eine wahre Glaubensaussage aufzustellen, wenn er zugleich jedem anderen Glaubenden die Möglichkeit einräumt, ebenso seine Aussage als wahr zu behaupten und zu rechtfertigen. Wie es keine Privatsprachen gibt, so existieren im christlichen Glauben auch keine ‚privaten‘ Glaubenswahrheiten. Es ist darum gar nicht möglich, als Glaubensaussagen verstehbare Sätze, die nicht konsensfähig sind, hervorzubringen.

Von diesem Sachverhalt zu unterscheiden ist das Problem, wenn Glaubensaussagen in einem Sprachspiel begegnen, das außerhalb seines sozialen Entstehungszusammenhanges nicht verstanden wird. Hier beginnt die Aufgabe der Theologie darzulegen, daß in verschiedenen Kulturen, Mentalitäten und Formen der Spiritualität mit anderen Mitteln und aus anderer Sicht jeweils dieselbe Wahrheit des Evangeliums ausgesagt wird. Nicht delegierbar ist jedoch für jeden einzelnen Glaubenden die Verpflichtung, die Geltungsgründe seiner Glaubenzustimmung auszuweisen, sich um die Mittel vernünftiger Glaubensverantwortung zu bemühen und den an der christlichen Botschaft Interessierten einzuladen, sich ihrer anzunehmen.

⁵¹ Vgl. ähnlich G. Sauter, Konsens als Ziel und Voraussetzung theologischer Erkenntnis, in: P. Lengsfeld/H.-G. Stobbe (Hg.), Theologischer Konsens und Kirchenspaltung, Stuttgart 1981, 52–63.

III. Ausblick: Theologische Ausrichtungen kommunikativer Rationalität

Die bisherigen Überlegungen sind nahezu ausschließlich der Ermittlung jener Grenzwerte unterstellt worden, welche die Unterscheidung des Glaubens von abergläubischer Unvernunft ermöglichen, nicht aber die direkte Herstellung der Glaubenzustimmung. Dem Anspruch und Ertrag anderer Versuche, eines der gegenwärtigen Rationalitätskonzepte für eine vernunftgemäße Glaubensbegründung heranzuziehen⁵² sind diese Notizen zu einer diskursiven Glaubensrechtfertigung in ihrer ‚minimalistischen‘ Fassung daher nahezu zwangsläufig unterlegen.

Philosophische Reflexionen zur Verantwortbarkeit des Christseins können jedoch ohnehin kaum mehr beanspruchen, als jene Grundzüge, die sich intersubjektiv und rational verbindlich über den christlichen Glauben ausmachen lassen, als zustimmungswürdig zu benennen. Nicht minder im Elementaren und Grundsätzlichen bleiben allerdings auch die Anstrengungen des Philosophen, aus den Bedingungen vernunftbestimmter Interaktion die Elemente eines ‚gelungenen Lebens‘ abzuleiten. Wer daher als Vernünftiger und Glaubender mit der Aufhebung von Unvernunft und Aberglaube befaßt ist, wird die zurückliegend aufgeführten Bestimmungsgründe einer kommunikativen Lebensform, in denen Glauben und Vernunft zunächst zusammenkommen, um solche Momente zu erweitern haben, die jenseits der ‚idealen Sprechsituation‘ mit ihren ethischen Implikaten liegen, sich aber in genauer Anbindung an diese als Schlußsteine menschlichen Miteinanders rechtfertigen lassen⁵³.

Wenn sich die Rechenschaft über den christlichen Glauben in diesem Zusammenhang nicht darin erschöpfen darf, Einwände gegen ihn als unbegründet zu widerlegen, sondern auch ein positives Sinnangebot gegenüber der Vernunft zu vertreten hat, dürfte diese Aufgabe am ehesten mit dem Aufweis zu verbinden sein, daß die Rationalität des Diskurses über sich hinausweist auf Ziele, die sich jedoch ihrer vollkommenen Verfügung entziehen: Die Teleogoumena der Vernunft, ihr ins Unendliche weisender Progressus in der Verfolgung der Moralität und im Kampf gegen schicksalhafte ebenso wie gegen machbare Mortalität, finden ihre unverkürzte Aufnahme in den zentralen Theologoumena der christlichen Botschaft: 1. Befreiung der Freiheit von äußeren und inneren Hemmnissen zu einer wahrhaftigen Lebenspraxis (Gnade und Rechtfertigung); 2. Aufhebung der um der Vernunft willen dekretierten sozialen Isolation Unmündiger, Unvernünftiger und an einem Mangel an Vernunft schuldig Gewordener in einer ‚unbegrenzten Kommunikationsgemeinschaft‘ (Versöhnung); 3. Negation der Endlichkeit, welche die Opfer der Ge-

⁵² Zur Auseinandersetzung mit dem kritischen Rationalismus vgl. etwa *K.-H. Weger*, *Der Mensch vor dem Anspruch Gottes*, Graz/Wien/Köln 1981.

⁵³ Diese These ist inspiriert von *H. Ebeling*, *Der abwesende Gott am Ende der Moderne*, in: *Ders.*, *Rüstung und Selbsterhaltung*. Paderborn u. a. 1983, 43–50.

schichte der Unvernunft aus der Vergeblichkeit ihres Einsatzes für die Vernunft rettet (Verheißung der Auferstehung).

Von sich selbst her vermag die Vernunft zwar ihre eigenen Grenzen zu erkennen, aber nur von der Dimension des Unbedingten her kann ihr ein Maß gesetzt werden, bei dem die Entscheidung für die Postulate der Rationalität, das Insistieren auf ihrer Humanität nicht als vernunftbestimmte Verzweiflungstat erscheinen muß. Nur von dorthier kann dem transzendentalen Interesse an der Vernunft der Vorzug gegenüber einer zynischen Frigidität angesichts Willkür und Gewalt oder einer voyeuristischen Indifferenz an dem Unglück des fernen oder fremd gewordenen Nächsten zugebilligt werden. Ohne deren Aufhebung gibt es keinen erfolgreichen Widerstand gegen jene Unvernunft, die sich zu ihrer Durchsetzung die Mittel der Vernunft dienstbar macht.