

Theologie: kritische und selbstkritische Reflexionsgestalt einer Erinnerungsgemeinschaft

Walter Raberger, Linz

I. Theologie: kommunikative und/oder anamnetische Vernunft?

Der Titel des hier vorgelegten Beitrages, dem die Aufgabe zugemutet wurde, einige Überlegungen zu einem gegenwärtigen Theologieverständnis anzustellen, eröffnet mit dem Begriff *Erinnerungsgemeinschaft* - nicht ohne Absicht - ein sehr vielschichtiges Thema, insofern vorweg die Verknötung der theologischen Reflexion mit den geschichtlich-lebensweltlich geprägten Verständigungsprozessen artikuliert werden soll. Um den Preis der Übersichtlichkeit eines Vorwortes wird natürlich eine Einschränkung in Kauf genommen, weshalb die Erwähnung der *Erinnerungsgemeinschaft* eben nur mit einem Hinweis auf J. B. Metz und dessen Anknüpfungspunkte erfolgt¹. In einer intensiven und durch mehrere Jahrzehnte betriebenen Auseinandersetzung mit „Politischer Theologie“ ist bekanntlich J. B. Metz den Zusammenhängen von Theologie, Glaube und Gesellschaft nachgegangen, stets sensibel für die Wahrnehmung von Paradigmenbrüchen und aktuellen Orientierungstrends. Der in die „Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie“² aufgenommene Vortrag³ aus dem Jahr 1972 markiert die neue theologische Akzentsetzung: „Verkündigung und Pastoral scheinen nicht eigentlich deswegen in der Krise, weil zuviel erzählt wird, sondern weil kaum mehr richtig, mit praktisch-kritischem Effekt, mit gefährlich-befreiender Intention erzählt werden kann.“⁴ Die Metz'sche Option für das Narrative darf als Zeichen eines theologischen Instinkts gedeutet werden, welcher die sich abzeichnende Verweigerung der Glaubenden gegenüber einer metatheoretisch reflektierenden, traditionskritisch aufgeladenen nachkonziliaren Theologie rechtzeitig aufspürt, ohne freilich dabei selbst einem gefährlichen Verrat an der Reflexivität und Argumentationspflichtigkeit der Theologie frönen zu wollen: „Die Unterscheidung etwa: Verkündigung erzählt, Theologie argumentiert, scheint zu rasch und zu problemlos zu sein und die narrative Tiefenstruktur der Theologie zu unterschlagen. Deshalb soll ... grundsätzlich ... der

(tatsächlich unlösliche) Zusammenhang von Erzählung und Argument ... erörtert werden.“⁵ Mit der „narrativen Theologie“⁶ plädiert J. B. Metz keineswegs für den reflexionslosen Selbstvollzug einer fundamentalistischen Kultgemeinschaft, sondern es geht ihm um die Verdeutlichung dessen, daß Theologie als Theorie einer Rede von Gott ihre Relevanz nur aus der Rückbindung an eine lebensweltliche Praxis gewinnen kann. „Christentum als Gemeinschaft der in Jesus Christus Erlösten ist von Anfang an nicht primär eine Interpretations- und Argumentationsgemeinschaft, sondern eine Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft: erzählende Erinnerung der Passion, des Todes und der Auferweckung Jesu.“⁷

Die Kategorie des „Erinnerns“ bleibt bei J. B. Metz trotz aller perspektivischen Modifizierung innerhalb der dreißigjährigen Beschäftigung mit dem Thema „Politische Theologie“ ein für die Identität der theologischen Reflexion unverzichtbarer Punkt. Wenn J. B. Metz auch nicht die Ursprünglichkeit dieses Gedankens zukommt, es ist sicherlich sein Verdienst, die theologische Sensibilisierung für diesen Problemhorizont initiiert zu haben. Bekanntlich wird der Ausgangspunkt der Diskussion um die Spannung zwischen dem wissenschaftlichen Modus der Faktenwahrnehmung und der performativen Intention der Wirklichkeitsveränderung in jener Horkheimer-Benjamin-Auseinandersetzung geortet, in welcher die Frage nach der Aufarbeitung von Leidens- und Unrechtsgeschichten problematisiert wurde. Als Kurzinformation empfiehlt sich ein Abschnitt aus dem *Passagen-Werk* mit Horkheimers Briefzitat (16. März 1937) und Benjamins Erwiderung auf Horkheimers These, daß das 'vergangene Unrecht ... geschehen und abgeschlossen' sei, die 'Erschlagenen ... wirklich erschlagen': „Das Korrektiv dieser Gedankengänge liegt in der Überlegung, daß die Geschichte nicht allein eine Wissenschaft sondern nicht minder eine Form des Eingedenkens ist. Was die Wissenschaft 'festgestellt' hat, kann das Eingedenken modifizieren ... Das ist Theologie; aber im Eingedenken machen wir eine Erfahrung, die uns verbietet, die Geschichte grundsätzlich atheologisch zu begreifen, so wenig wir sie in unmittelbar theologischen Begriffen zu schreiben versuchen dürfen.“⁸ Das Eingedenken

1 Die Thematik von *Tradition-Lebenswelt-Gesellschaft* ist zu komplex, um hier mit Literaturverweisen auch nur annähernd den Kern des Problems vermitteln zu können.
 2 Metz, J. B., *Glaube in Geschichte und Gesellschaft. Studien zu einer praktischen Fundamentaltheologie*, Mainz 1977 (abgekürzt als GGG).
 3 Gnadengesuch für eine narrative Theologie bzw. Christologie; publiziert als: Metz, J. B., *Kleine Apologie des Erzählens*, in: *Conc(D) 9* (1973) 334-341.
 4 Metz, J. B., GGG 186.

5 Ebd. 187f.

6 Vgl. Metz, J. B., *Erlösung und Emanzipation*, in: Scheffczyk, L. (Hg.), *Erlösung und Emanzipation* (QD 61), Freiburg-Basel-Wien 1973, 120-140, hier 138, Anm. 39: „Wichtige Anregungen zur Narrativität in der Theologie verdanke ich einschlägigen Überlegungen des Linguisten H. Weinrich, die unter dem Titel 'Narrative Theologie' abgedruckt sind in: *Conc(D) 9* (1973) Heft 5.“

7 Ebd. 138.

8 Zitiert aus: Benjamin, W., *Das Passagen-Werk. Erster Band* (hg. v. R. Tiedemann), Frankfurt 1983, 589; vgl. ferner dazu: Bulthaupt, P. (Hg.), *Materialien zu Benjamins Thesen „Über den Begriff der Geschichte“*. Beiträge und Interpretationen, Frankfurt 1975; Peukert, H., *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie*.

einer erlösungsbedürftigen Vergangenheit ermächtigt zur anamnetischen Solidarität mit den Leidenden und Entwürdigten. Die in der memoria passionis und resurrectionis eingewurzelte Erinnerungskraft der Glaubensgemeinschaft zielt nicht auf die Unterstellung von Kontinuität und auf den Anschein der Versöhnung mit dem Unabgeholtenen, sondern fungiert „als Medium des Praktischwerdens von Vernunft als Freiheit“⁹ und wird so als *gefährliche Erinnerung* zur kritischen Sprengkraft, zur Möglichkeitsbedingung des Protests im Namen der Liquidierten. In Anknüpfung an W. Benjamin gilt daher: „Authentisches Geschichtsbewußtsein ist ohne solchen Protest, ohne Eingedenken nicht zu erlangen. Es nimmt das Recht des Gewesenen wahr, das diesem nicht wurde und das es unverjährt an die Gegenwart hat: das einer verlorenen Zukunft, die je noch zu finden bleibt. Die Kraft, die dem Eingedenken erwächst, ist von der Gegenwart gespeist, die unerfüllt im Gewesenen liegt. Unter dem Jetzt der Lebenden breitet sich eine unerledigte Jetztzeit der Toten aus.“¹⁰

Zu Recht rückt J. B. Metz beim *memoria*-Begriff, der alle Entwürfe und Konfigurationen seiner *Politischen Theologie* begleitet,¹¹ vom Kontext einer „Versöhnungsfigur“ oder „Anwendungsfigur im Verhältnis zur Vergangenheit“¹² ab. Die Betonung, daß „Erinnerung (und Erzählung) ... nicht ... als defätistisch-resignative, sondern als gefährliche“¹³ Kategorien zu verstehen seien, könnte vielleicht mit Schweppenhäusers Differenzierung im Hinblick auf W. Benjamin folgendermaßen präzisiert werden: „Gegen memoria richtet Benjamin sein memento auf; dagegen, daß sie mit dem Namen der Geschichte sich legitimiert, an den doch das Eingedenken Anspruch hat, und mit ihm der Protest wider die Gewalt des Verschwindens, die bloßes Gedächtnis mit der zusammengebrachten Masse des Verschwundenen besiegelt.“¹⁴ Hat man allerdings ein Auge auf das, was J. B. Metz zitiert, dann ist zu vermuten, daß eher die

Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung, Düsseldorf 1976, 278-282; John, O., „... und dieser Feind hat zu siegen nicht aufgehört“ (W. Benjamin). Die Bedeutung Walter Benjamins für eine Theologie nach Auschwitz, Münster 1996.

9 Metz, J. B., GGG 172.

10 Schweppenhäuser, H., Praesentia praeteritorum. Zu Benjamins Geschichtsbegriff, in: Bulthaup, P. (Hg.) Materialien 8.

11 Vgl. Metz, J. B., „Politische Theologie“ in der Diskussion, in: Peukert, H. (Hg.), Diskussion zur „politischen Theologie“, Mainz-München 1969, 286, Anm. 48; aufgenommen in: Metz, J. B., Zum Begriff der neuen politischen Theologie: 1967-1997, Mainz 1997, 33-61; ders., Zwischen Erinnern und Vergessen. Die Shoah im Zeitalter der kulturellen Amnesie, in: ders., Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 149-155; vgl. ferner: ders., GGG 161-175, sowie: „Exkurs: Dogma als gefährliche Erinnerung“ (176-180).

12 Metz, J. B., Zum Begriff der neuen politischen Theologie 287, Anm. 49.

13 Metz, J. B., GGG 63.

14 Schweppenhäuser, H., Praesentia praeteritorum 7.

sprachliche Vermittlung durch H. Marcuse fasziniert: „Die Erinnerung an die Vergangenheit kann gefährliche Einsichten aufkommen lassen, und die etablierte Gesellschaft scheint die subversiven Inhalte des Gedächtnisses zu fürchten. Das Erinnern ist eine Weise, sich von den gegebenen Tatsachen abzulösen, eine Weise der ‚Vermittlung‘, die für kurze Augenblicke die allgegenwärtige Macht der gegebenen Tatsachen durchbricht. Das Gedächtnis ruft vergangenen Schrecken wie vergangene Hoffnung in die Erinnerung zurück.“¹⁵

Es ist keine Frage, daß eine Theologie, welche sich durch lange Zeit auf ein weitgehend plausibles jüdisch-christliches Erinnerungspotential beziehen konnte, ihre „Gefährlichkeit“ genau dann verlieren muß, wenn ein systemisch-prozedurales Denken die Geltungskriterien nicht mehr aus einem Traditionsbestand von religiösen Lebenswelten bezieht, wenn sozusagen die Erzählgemeinschaften („*communities of memory*“)¹⁶ selbst auf Codierungssequenzen reduziert werden. Die Pluralisierung und Kontextualisierung von lebensweltlich abgesicherten Orientierungsmustern drängt zur Liquidierung des Eingedenkens von Traditionen, insofern nur aus der Distanzierung zu Hintergrundannahmen eine universale Codierung der Verständigung zu gelingen scheint. „Moderne Gesellschaften sind wegen ihres religiösen und kulturellen Pluralismus auf einen weltanschauungsneutralen, insofern übergreifenden Konsens in Grundfragen der politischen Gerechtigkeit angewiesen.“¹⁷ Die erhoffte Verlässlichkeit der prozeduralen Vernunft durchschneidet das Band „zwischen dem Politischen und dem Moralischen“ und erwirkt als Resultat, daß demokratisch organisierte „Gerechtigkeit ... von seiten der Wahrheit religiöser oder metaphysischer Weltbilder keine Rückendeckung mehr“¹⁸ braucht.

In der Analyse dieser neuen Situation wird von J. B. Metz, der sich weniger im Horizont der Habermas'schen kommunikationstheoretischen Ansätze als vielmehr auf dem Forum der Auseinandersetzung mit der Kommunitarismuskritik¹⁹ bewegt, in engagierter Weise die ganze

15 Marcuse, H., Der eindimensionale Mensch, Neuwied 1967, 117 (zitiert von J. B. Metz, „Politische Theologie“ in der Diskussion 287, Anm. 50).

16 Metz, J. B., Religion und Politik an den Grenzen der Moderne. Versuch einer Neubestimmung, in: Zum Begriff der neuen Politischen Theologie 179 (erste Fassung veröffentlicht in: Brix, E./Mantl, W. (Hg.), Liberalismus. Interpretationen und Perspektiven, Wien-Köln-Graz 1996, 229-243).

17 Habermas, J., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt 1996, 97.

18 Ebd. 123.

19 Vgl. den Anmerkungsapparat (v.a. Anm. 15 - Anm. 23) in: Metz, J. B., Religion und Politik an den Grenzen der Moderne; vgl. ferner das in Anm. 15 eingebrachte Zitat von H. Dubiel (Univ. 49 (1995) 731): „Die politischen Kulturen westlicher Gesellschaften sind bestimmt durch eine irreversible Auflösung jener Traditionen, die die moralische Integration sozusagen hinter dem Rücken der Bürger garantieren. Ihre Sinnsysteme sind durch eine so dramatische Pluralisierung, Privatisierung und

Tragweite der Bedeutsamkeit von Theologie für die jüdisch-christliche Erinnerungsgemeinschaft reflektiert. Für ihn steht fest, daß die Existenz der Theologie als einer politischen auf dem Spiele stünde, wenn es ihr nicht gelingen sollte, gegen alle diskurssethischen und verfahrensrationalen Reduktionen „eine traditionsgeleitete Vergewisserung über die moralischen und kulturellen Grundlagen dieser Politik“ zu begründen, ohne dabei freilich „zu Aufklärungs- und Demokratiefeindlichkeit“ oder „zu einer Absage an jede vernunftrechtliche und in diesem Sinn universalisierungsfähige Begründung politischen Handelns“²⁰ zu führen. Die Theologie würde gerade durch die „Moderne“ - wie sie jedenfalls J. B. Metz versteht - zur Selbstvergewisserung im Hinblick auf das von ihr Eigene gedrängt: daß sie nicht aufhört, als *praktische Vernunft* die Selbstreflexivität der Vernunft einzumahnen, daß sie als *anamnetische Vernunft* „in allen Konflikt- und Verfeindungsituationen das Leid der fremden oder feindlichen Anderen nicht vergißt, sondern beim eigenen Handeln in Betracht zieht“, daß sie als politische Theologie „moralisch aufgeladen“ bleibt.²¹

Die von J. B. Metz unmißverständlich vorgetragene Überzeugung, daß Theologie als kritische Reflexionsgestalt nicht von einer Erinnerungsgemeinschaft abzulösen ist, darf mit Zustimmung rechnen. Diese Grundbestimmung von Theologie unterstreicht aber damit auch die Unverzichtbarkeit der reflexiven Kompetenz als eines konstitutiven Elementes von gesellschaftlich strukturierten Lebenswelten. Wie sollte sonst wahrgenommen werden, in welchen Erzählressourcen der Erinnerungsgemeinschaften ein Wahrheitspotential aufgehoben ist. Leidenserinnerung ist nicht schon immer Erinnerung fremden Leidens, darüber hinaus ist eine sensible Reflexivität geboten, um dessen gewahr zu werden, was überhaupt fremdes und entfremdendes Leiden ist. Gerade religiöse Gemeinschaften sind nicht ideologie-immun. Zur Klärung dessen bedarf es eben der diskursiv verfahrenen Rationalität. In der Beurteilung dieser *Verfahrensrationalität* läßt J. B. Metz allerdings keinen Zweifel an seiner ungewöhnlichen Gereiztheit aufkommen. „Zu sehr bleibt mir“ - so einmal ausgesprochen in einer Anmerkung - „die heute vielgepriesene reine Verfahrensrationalität jenem Kantischen Formalismus verhaftet, die sich dem Gegensatz 'Vernunft versus Erinnerung' nicht entwinden kann ...“²² Den

Säkularisierung gekennzeichnet, daß sie in keiner Weise mehr als kulturelles Fundament einer politischen Ordnung taugen. Darum hängt das Schicksal der modernen Bürgergesellschaft von der eigentümlichen Fähigkeit ab, die moralischen und die institutionellen Bedingungen des Zusammenhalts der Bürger selbst zu erzeugen. Wenn wir von einer demokratischen Bürgergesellschaft sprechen, dann setzen wir die Hoffnung auf eine Form der sozialen Integration, deren Bedingungen von den Menschen selbst erzeugt werden.“

20 Metz, J. B., Religion und Politik an den Grenzen der Moderne 182.

21 Ebd. 184.

22 Ebd. 183, Anm. 26.

Äußerungen „über den Zusammenhang von anamnetischer und kommunikativer Vernunft (in gegenseitiger, nicht umkehrbarer Priorität)“²³ ist die vornehme, aber deutliche Schelte des Freundes J. Habermas unschwer anzumerken. Einer unvoreingenommenen Lektüre von J. Habermas' „Studien zur politischen Theorie“²⁴ könnte jedoch entnommen werden, daß eine *kommunikative Vernunft* gerade um der „Einbeziehung des Anderen“ willen das Problem einer möglichen Parteilichkeit von Erzähl- und Erinnerungsgemeinschaften zu reflektieren hat, ohne dabei zu vergessen, daß ethische Einforderungen der Gerechtigkeit niemals unabhängig von weltanschaulichen Kontexten einzelner oder kollektiver Lebensformen begründet werden, ohne dabei ebensowenig zu vergessen, daß der Geltungsanspruch einer konkreten Lebensführung in diskursiv geführtem, gegenseitigem Einverständnis den Willküraspekt hinter sich lassen kann.

Obwohl in den Gesellschaften der sogenannten „Ersten“ Welt nicht angezweifelt wird, daß die politischen Konsense nicht mehr aufgrund eines gemeinsamen religiösen Hintergrundwissens oder übereinstimmender kultureller Weltbildressourcen zu erzielen sind, herrscht dennoch die mehr oder minder unreflektiert praktizierte Erwartungshaltung, daß es kultur- und weltbildübergreifende Übereinstimmungen bei den politischen Strategien hinsichtlich des Zusammenlebens und der Interessensabwägung gibt. So gilt die Feststellung, daß immer wieder politische und nicht durch Gewalt erwirkte Konsense erzielt werden, obwohl die in differierenden Weltbildern verankerten Begründungsprinzipien nicht auf einen Diskurs schließen lassen. Nicht zu übersehen ist dabei, daß dieser Feststellung unausgesprochen die Unterscheidung zweier Begründungsebenen vorausliegt, die J. Habermas in Auseinandersetzung mit J. Rawls als *politische* und *metaphysische* Perspektive aufgreift, insofern „*der Inhalt, worin alle Bürger übereinstimmen können, getrennt wird von den jeweiligen Gründen, aus denen* der Einzelne ihn als wahr akzeptiert“²⁵. Dem „Politischen“ wird dabei die „*öffentliche* Rechtfertigung“ zugeordnet, also jene Kompetenz, die sich eines verallgemeinerungsfähigen Diskurses zu bedienen imstande ist, während mit dem „Metaphysischen“ jene Vernunftigkeit angesprochen werden soll, welche die Kriterien der Rechtfertigung aus der partikular-religiösen, lebensweltlichen Leitposition bezieht. Das Faktum, daß diese beiden Beurteilungsperspektiven sich oft unproblematisch am Prozeß der Konsensbildung abarbeiten, sollte dabei nicht von jener Hintergrundproblematik ablenken, welche schon aus hermeneutischer Sicht offenkundig ist, nämlich: „Die Bürger können sich nur aus der Sicht des je eigenen Deutungssystems von

23 Ebd. 189f, Anm. 46.

24 Habermas, J., Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie, Frankfurt 1996.

25 Habermas, J., Die Einbeziehung des Anderen 105.

der Wahrheit einer - für alle geeigneten - Gerechtigkeitskonzeption überzeugen. Eine solche Konzeption erweist ihre Eignung als gemeinsame Plattform für eine öffentliche Rechtfertigung von Verfassungsprinzipien dadurch, daß sie die *nicht-öffentlich* zu begründende Zustimmung aller Beteiligten findet.“²⁶

Die hier von J. Habermas an Rawls explizierte Schwierigkeit einer Vermittlung zwischen einem allgemein vernünftigen und diskursiv einzulösenden Geltungsanspruch von Gerechtigkeit und einem in pluraler Situation geerdeten moralischen, das Gute und Gerechte definierenden Wahrheitsanspruch wird weitgehend an der glatten Aufteilung von Beobachter- und Teilnehmerperspektive festgemacht. Wenn „niemand ... seine Teilnehmerperspektive aufgeben“²⁷ und vom „Beobachterstandpunkt aus ... niemand wissen“ kann, „welches der konkurrierenden Weltbilder, wenn überhaupt, tatsächlich wahr ist“²⁸, dann bleibt die „Spannung zwischen der ‘Vernünftigkeit’ einer politischen Konzeption, die für alle Bürger mit vernünftigen Weltbildern akzeptabel ist, und der ‘Wahrheit’, die der Einzelne dieser Konzeption aus seiner Weltsicht zuschreibt, ... unaufgelöst.“²⁹ Die anamnetische Vernunft darf diese Aporetik nicht überspielen. Dennoch sollte diese gleichsam aporetische Spannung nicht vorschnell die Anfrage vom Tisch wischen, ob es nicht doch möglich sein könnte, durch ein prozedurales, also nicht inhaltlich bestimmtes Verfahren jene Diskursbedingungen zu schaffen, die ein Übersteigen (Transzendieren) der Teilnehmerposition und der Weltbildbefangenheit gestatten. Demnach gilt für Habermas: „Es scheint kein Weg daran vorbeizuführen, den moralischen Gesichtspunkt mit Hilfe eines (dem Anspruch nach) kontextunabhängigen Verfahrens zu erklären. Ein solches Verfahren ist von normativen Implikationen ... keineswegs frei ... , weil es mit einem Begriff von Autonomie verschwistert ist, der ‘Vernunft’ und ‘freien Willen’ integriert; insoweit kann es normativ nicht neutral sein.“³⁰ Die Autonomie des freien Willens setzt den Akt der Selbstbestimmung aber im Zusammenhang mit dem Selbstbestimmungsakt des Anderen und unter der Perspektive einer möglichen Verallgemeinerungsfähigkeit. Der Anspruch auf Geltung der eigenen Authentizität gründet in der Unterstellung der Möglichkeit von gegenseitig gewährter Einsicht. Mit Berufung auf die Kant'sche Konzeption hält J. Habermas daran fest: „Niemand kann auf Kosten der Freiheit eines anderen frei sein. Weil Personen allein auf dem Weg der Vergesellschaftung individualisiert werden, ist die Freiheit eines Individuums mit der aller anderen nicht nur negativ, über gegenseitige Begrenzungen, verknüpft. Richtige Abgrenzungen sind vielmehr das Ergebnis einer gemeinsam ausgeübten Selbstgesetzge-

26 Ebd. 105f.

27 Ebd. 113.

28 Ebd. 107.

29 Ebd. 118.

30 Ebd. 125.

bung. In einer Assoziation von Freien und Gleichen müssen sich alle gemeinsam als Autoren der Gesetze verstehen können, an die sie sich als Adressaten einzeln gebunden fühlen.“³¹

Es ist keine Frage, daß Theologie als Reflexionsgestalt einer bestimmten religiösen Erinnerungsgemeinschaft nicht in eine *gleichsam neutrale*, verfahrensrationale Theorie aufzuheben ist. Es dient dem Selbstverständnis der Theologie aber ebensowenig, sie im Spannungsfeld von *Vernunft-Erinnerung* mit der anamnetischen Vernunft zu identifizieren. Dazu hat sich J. Habermas im Rahmen eines Symposions³², welches an der Theologischen Fakultät in Münster anlässlich der Verabschiedung von J. B. Metz im Jahr 1993 veranstaltet wurde, verständlicherweise geäußert. Zur Verdeutlichung des Gemeinten soll aus dem Beitrag „Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?“ etwas ausführlicher zitiert werden. „Metz wird nicht müde,“ - meint J. Habermas - „im Christentum das Erbe Israels einzuklagen. ‘Jesus war kein Christ, sondern Jude’ - mit dieser provokativen Formel tritt er nicht nur dem christlichen Antisemitismus entgegen ...; er bäumt sich damit vor allem gegen die Apathie einer von Auschwitz, wie es scheint, unberührten Theologie auf. Diese Kritik hat eine existentiell-praktische Stoßrichtung. Sie besagt aber auch, daß sich ein hellenisiertes Christentum mit der Abwehr seines jüdischen Ursprungs von der Quelle der anamnetischen Vernunft abgeschnitten hat und selber zum Ausdruck einer schicksalslos-idealistischen, der Erinnerung und des historischen Eingedenkens unfähigen Vernunft geworden ist. Wer das Christentum ‘augustinisch’ als Synthese von Geist und Glauben versteht, wobei der Geist aus Athen, der Glaube aus Israel kommen soll, der ‘halbiert’ den Geist des Christentums. Gegenüber der Arbeitsteilung zwischen philosophischer Vernunft und religiösem Glauben besteht Metz auf dem vernünftigen Gehalt der Tradition Israels; er begreift die Kraft des historischen Eingedenkens als ein Element der Vernunft ... Aus dieser Sicht erscheint die in Griechenland wurzelnde Philosophie als Verwalterin der Ratio, der Kräfte eines Verstandes, der erst durch die Verbindung mit der auf Moses und dessen Verkündigung zurückweisenden Memoria zur Vernunft gebracht wird. Insofern behält eine Theologie, die aus ihrer hellenistischen Entfremdung zu den eigenen Ursprüngen zurückkehrt, gegenüber der Philosophie das letzte Wort: ‘sie rekurriert auf den unauflöselichen Zusammenhang zwischen Ratio und Memoria (spätmodern ausgedrückt: auf die Fundierung kommunikativer Vernunft in anamnetischer)’. Wenn man diese Aussage im philosophischen Gegenlicht betrachtet, ruft nicht nur das Fundierungsverhältnis Widerspruch hervor. Zu

31 Ebd. 126.

32 Metz, J. B., u. a. (Hg.), Diagnosen zur Zeit, Düsseldorf 1994 (Thema des Symposions: „Gott in dieser Zeit“, mit Beiträgen von: G. B. Ginzler/P. Glotz/J. Habermas/J. B. Metz/D. Sölle).

flächlich gezeichnet ist auch das Bild einer philosophischen Tradition, die ja nicht im Platonismus aufgeht, sondern im Laufe ihrer Geschichte wesentliche Gehalte der jüdisch-christlichen Überlieferung aufgenommen hat und durch das Erbe Israels bis in ihre griechischen Wurzeln hinein erschüttert worden ist ... die Geschichte der Philosophie ist nicht nur eine des Platonismus, sondern auch die des Protestes gegen ihn ... Auf dem Weg von der intellektuellen Anschauung des Kosmos über die Selbstreflexion des erkennenden Subjekts zur sprachlich inkarnierten Vernunft hat sich der griechische Logos verwandelt. Er ist heute nicht mehr nur auf den kognitiven Weltumgang fixiert - auf das Seiende als Seiendes, auf das Erkennen des Erkennens oder die Bedeutung von Sätzen, die wahr oder falsch sein können. Vielmehr hat die Idee des Bundes, der dem Volke Gottes und jedem seiner Angehörigen eine durch ihre Leidensgeschichte hindurchgreifende Gerechtigkeit verheißt, jedenfalls die Idee einer Bundesgenossenschaft, die im Horizont einer unversehrten Intersubjektivität Freiheit und Solidarität miteinander verschränkt, ihre Sprengkraft auch innerhalb der Philosophie entfaltet und die argumentierende Vernunft für die praktischen Erfahrungen der bedrohten Identität geschichtlicher Existenzen aufnahmefähig gemacht ... Obgleich die profane Vernunft gegenüber der mystischen Kausalität eines heilsgeschichtlich inspirierten Eingedenkens skeptisch bleibt und dem blanken Versprechen der Restitution keinen Glauben schenkt, brauchen die Philosophen das, was Metz 'anamnetische Vernunft' nennt, nicht allein den Theologen zu überlassen.³³ Dies wäre ein reizvolles Begegnungsthema für Philosophie und Theologie, ein Punkt, an dem sich das Selbstverständnis beider neu abarbeiten könnte in einer Zeit, „die sich ... fugendicht gegen jede Erfahrung *entbehrter* Solidarität und Gerechtigkeit abschließen“ will und die marktgerechte Vermittlung dessen praktiziert, daß „ein Paradigma oder ein Weltbild so viel wert ist wie das nächste ...“³⁴.

II. „Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht...“

33 Habermas, J., Israel oder Athen: Wem gehört die anamnetische Vernunft?, in: ders., Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck, Frankfurt 1997, 100ff.

34 Ebd. 106; die Erwiderung von J. B. Metz auf dieses Habermas-Referat scheint vorläufig etwas zu „flächlich“ geraten. Vgl.: Metz, J. B., Zwischen Erinnerung und Vergessen 153: „Warum kommt dann z. B. bei Habermas selbst die Katastrophe von Auschwitz ..., und zwar mit keinem Wort, in seinen großen philosophischen Schriften zur kommunikativen Vernunft ...“ vor? „Heilt etwa auch die Kommunikationstheorie alle Wunden?“

„Unverhüllt ist das Wahre der diskursiven Erkenntnis, aber dafür hat sie es nicht; die Erkenntnis, welche Kunst ist, hat es, aber als ein ihr Inkommensurables.“³⁵

Diesem Abschnitt wurde ein Wort Th. W. Adornos vorangestellt, das eigentlich den Titel für den ganzen Beitrag hätte abgeben sollen, wäre nicht die Sorge zu mächtig geworden, daß der Leser nicht willens sein könnte, sich schon zu Beginn dem Rätsel auszusetzen, mit dem es schließlich nicht nur die Kunst, sondern auch die Theologie zu tun hat. Als kognitive Anstrengung zielt nämlich Theologie auf die argumentative Enthüllung jener Bedingungen, unter denen die Geltungsansprüche der Glaubenswahrheiten eingelöst oder verstehbar gemacht werden können; damit setzt sich Theologie den Möglichkeiten und auch den Grenzen aller diskursiven Erkenntnis aus. Das Insistieren darauf, daß sie selbst logos-geleitet sei, gehörte zum Selbstverständnis der Theologie schon in dem Augenblick, wo es galt, die Identität des Geglaubten und der Glaubensgemeinschaft zu reflektieren, wo es galt, den *Logos* angeben zu können für Intuitionen und Optionen, welche eine „Bresche in die Normalität eines innerweltlichen Geschehens, dem jede promissory note fehlt,“³⁶ schlagen sollten: „Seid stets bereit, jedem Rede und Antwort zu stehen, der nach der Hoffnung fragt, die euch erfüllt“ (1 Petr 3,15). *Hoffnung*, die nicht Ideologie oder Täuschung sein will, bedarf eines Logos; zugleich aber demotiviert Hoffnung, daß dieser Logos in ihr schon transparent und abgegolten wäre. Als Wissenschaft (*scientia*) liebäugelt Theologie mit dem Gewißheitsaxiom, als Weisheit (*sapientia*) deklariert sie hingegen ihren kognitiven Eros als eine mögliche Verblendungsfalle. Mit dem aus der aristotelisch-scholastischen Philosophie abgeleiteten Anspruch, Wissenschaft zu sein, hat sich Theologie jedenfalls selbst jenen Schock zugearbeitet, der ihr schließlich vom Positivismus serviert wurde, indem er die Theologie als Produzent von Sinnlosigkeit abschmettete. Ihr Anspruch, daß sie auch Weisheit sei, rettete ihr Image erst dann, als ein neues Wissenschaftsverständnis das positivistische Paradigma zerbrach.

Gewiß war das positivistische Vernichtungsurteil über den Wissenschaftsanspruch der Theologie von einem Vorverständnis bestimmt, das die eigene Prinzipienreflexion recht kühn ignorierte. Für den „Wiener Kreis“³⁷ war es

35 Adorno, Th. W., Ästhetische Theorie, Frankfurt 1973, 191.

36 Habermas, J., Israel oder Athen 106.

37 Vgl.: Haller, R., Studien zur Österreichischen Philosophie. Variationen über ein Thema, Amsterdam 1979, 82ff: „Um Schlick ... bildete sich in Wien bald ein Kreis von Schülern, aber auch ... ein Kreis von Fachkollegen ..., die in Referaten und Diskussionen vornehmlich logische und erkenntnistheoretische Fragen behandelten. Zu den Mitgliedern zählten Professor Hans Hahn und die Dozenten Rudolf Carnap, Victor Kraft, Felix Kaufmann, Karl Menger, Theodor Radakovic, schließlich Otto Neurath ... Ferner gehörten dem Kreis noch Herbert Feigl ... Friedrich Waismann an ... Als

mehr oder minder evident: „1. Die in den Wissenschaften verwendeten *Begriffe* müssen, soweit sie nicht formale Begriffe der Logik und Mathematik sind, empirische Begriffe sein, d. h. *solche Begriffe, über deren Anwendbarkeit man in jedem konkreten Falle allein mit Hilfe von Beobachtungen entscheiden kann.* Begriffe, die diese Bedingung nicht erfüllen, sind Scheinbegriffe und daher aus der Wissenschaft zu beseitigen. 2. Alle wissenschaftlich akzeptierbaren *Aussagen* müssen entweder rein logisch begründbar sein oder es muß sich um solche Aussagen handeln, die sich *erfahrungsmäßig bewährten* ... auch ... Hypothesen müssen sich als wissenschaftliche Annahmen von spekulativen Scheinthesen dadurch unterscheiden, daß sie prinzipiell *empirisch nachprüfbar* sind, wenn auch nur in negativer Weise (d. h. es muß im Prinzip möglich sein, solche Beobachtungen zu beschreiben, die eine derartige Hypothese *widerlegen* würden).“³⁸ Gewiß kann Theologie die Syntax der religiösen Texte und Glaubensdokumente auf eine wissenschaftstheoretische Kohärenz und auf eine allgemein anerkannte Logizität in der Sprachregelung hin überprüfen, doch wie sollte es ihr möglich sein, Ausdrücke wie *Gott* oder *ewiges Leben* einer empirischen Nachprüfbarkeit auszusetzen?

R. Carnap³⁹, einer der führenden Köpfe des *Wiener Kreises*, verortete die Zugangsbedingungen zur Erklärung und Erfahrung des Wirklichen (als des *unverhüllt Wahren?*) jedenfalls in einer exakten Sprachanalyse und in einer methodisch durchgezogenen Diskursivität. L. Wittgensteins *Tractatus logico-philosophicus* verlieh dieser *wissenschaftlichen Weltauffassung* schließlich die philosophisch-programmatische Sanktionierung:

„4.0031 Alle Philosophie ist ‘Sprachkritik’.“

„4.023 Die Wirklichkeit muß durch den Satz auf ja oder nein fixiert sein.“

„4.003 Die meisten Sätze und Fragen, welche über philosophische Dinge geschrieben worden sind, sind nicht falsch, sondern unsinnig. Wir können daher Fragen

geschlossene Gruppe scheint der sogenannte Wiener Kreis freilich erst 1929 auf ... Bei der Tagung der Deutschen physikalischen Gesellschaft und der Mathematiker-Vereinigung in Prag 1929 trat ... die Wiener Gruppe selbständig in Erscheinung und suchte Verbindung mit der Berliner Gesellschaft für empirische Philosophie ... Zu diesem Anlaß wurde eine Programmschrift verfaßt, die man Schlick bei seiner Rückkehr zum Dank für sein Verbleiben in Wien überreichte. Die programmatische Schrift, verfaßt von Neurath und herausgegeben von Carnap und Hahn, ... trägt den Titel *Wissenschaftliche Weltauffassung-Der Wiener Kreis* (Wien 1929).“

38 Stegmüller, W., *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung*, Stuttgart 1969, 354f.

39 Vgl. unter anderem: Carnap, R., *Der logische Aufbau der Welt*, Berlin 1928; ders., *Scheinprobleme der Philosophie*, Berlin 1928; ders., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis* 2 (1931) 219-241; ders., *Die physikalische Sprache als Universalsprache der Wissenschaft*, in: *Erkenntnis* 2 (1931) 432-465; ders., *Logische Syntax der Sprache*, Wien 1934; ders., *Testability and Meaning*, New Haven 1954.

- dieser Art überhaupt nicht beantworten, sondern nur ihre Unsinnigkeit feststellen ...“
- „6.53 Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft - also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat ... Diese Methode ... wäre die einzig richtige.“
- „1 Die Welt ist alles, was der Fall ist.“
- „2.04 Die Gesamtheit der bestehenden Sachverhalte ist die Welt.“
- „4.116 Alles was überhaupt gedacht werden kann, kann klar gedacht werden. Alles, was sich aussprechen läßt, läßt sich klar aussprechen.“
- „6.432 Wie die Welt ist, ist für das Höhere vollkommen gleichgültig. Gott offenbart sich nicht in der Welt.“
- „7 Wovon man nicht sprechen kann, darüber muß man schweigen.“

Im Falle einer Anerkennung dieser Programmpunkte bliebe für die Theologie nur eine Konsequenz: zu einem Großteil der Glaubensaussagen als sinnlosen Scheinaussagen auf Distanz zu gehen und als *Glaubenswissenschaft* abzdanken (natürlich unter der akademisch eingebrachten Voraussetzung, daß wir die Frage nach dem innerkirchlichen Ort der Theologie ausklammern). Die schockartigen Irritationen des theologischen Selbstverständnisses führten allerdings nicht zur Resignation, sondern mobilisierten die Kreativität der Reflexion. Aus unterschiedlichen Positionen⁴⁰ heraus entwickelte man eine neue

40 Der Versuch, zu diesem Thema Literaturhinweise zu geben, mag in diesem Rahmen angesichts der vielen Publikationen vielleicht als Farce gewertet werden, dennoch sei es gewagt, eine Auswahl zu treffen, die dem Interessierten erste Vorzimmer öffnen könnte: Bayer, O., *Autorität und Kritik. Zur Hermeneutik und Wissenschaftstheorie*, Tübingen 1991; Beinert, W., *Sprache und Erfahrung als Problem der Theologie*, Paderborn 1978; Dalferth, I. U., *Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität* (QD 130), Freiburg-Basel-Wien 1991; Dalferth, I. U., *Religiöse Rede von Gott*, München 1981; Dalferth, I. U. (Hg.), *Sprachlogik des Glaubens. Texte analytischer Religionsphilosophie und Theologie zur religiösen Sprache*, München 1974; Füssel, K., *Die sprachanalytische und wissenschaftstheoretische Diskussion um den Begriff der Wahrheit in ihrer Relevanz für eine systematische Theologie* (Diss.), München 1975; Gatzemeier, M., *Theologie als Wissenschaft? I. Die Sache der Theologie; II. Wissenschafts- und Institutionenkritik*, Stuttgart 1974/75; Grabner-Haider, A., *Semiotik und Theologie. Religiöse Rede zwischen analytischer und hermeneutischer Philosophie*, München 1973; Gruber, F., *Diskurs und Konsens im Prozeß theologischer Wahrheit*, Innsbruck 1993; High, D. M. (Hg.), *Sprachanalyse und religiöses Sprechen. Mit einer Einführung von Helmut Peukert*, Düsseldorf 1972; Kreiner, A., *Ende der Wahrheit? Zum Wahrheitsverständnis in Philosophie und Theologie*, Freiburg-Basel-Wien 1992; Pannenberg, W., *Wissenschaftstheorie und Theologie*, München 1973; Peukert, H., *Wissenschaftstheorie - Handlungstheorie - Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976; Sauter, G., *Theologie als Wissenschaft*, München 1971; Sauter, G. u. a., *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie. Die Theologie und die neuere wissenschaftstheoretische Diskussion. Materialien - Analysen - Entwürfe*, München 1973; Schaeffler, R., *Erfahrung als Dialog mit der Wirklichkeit. Eine Untersuchung zur Logik der Erfahrung*, Freiburg-München 1995; Schaeffler, R., *Glaubensreflexion*

Sensibilität für die wissenschaftstheoretische Diskussion um einen plausiblen Standort von Theologie. Die Motivation ergab sich nicht zuletzt aus der von L. Wittgenstein selbst eingeläuteten Wende. Im Tractatus klingt es bereits an: „Wir fühlen, daß selbst, wenn alle *möglichen* wissenschaftlichen Fragen beantwortet sind, unsere Lebensprobleme noch gar nicht berührt sind.“⁴¹ Geradezu subversiv im Verhältnis zur Klarheit der ja-nein Entscheidungen stellt sich das Wort „mystisch“ in die Quere:

„6.44 Nicht wie die Welt ist, ist das Mystische, sondern daß sie ist.“

„6.45 Das Gefühl der Welt als begrenztes Ganzes ist das mystische.“

„6.522 Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies *zeigt* sich, es ist das Mystische.“

Der sogenannte „zweite“ Wittgenstein ist aus dem logisch-positivistischen Wissenschafts- und Denkgebäude ausgezogen. Die von ihm zunächst mit dem *Wiener Kreis* uneingeschränkt geteilte Anerkennung des Verifikationsprinzips als des alleinigen Sinnkriteriums, daß nämlich den „Sinn eines Satzes verstehen, heißt, wissen wie die Entscheidung herbeizuführen ist, ob er wahr oder falsch ist“⁴², wird nun in den „Philosophischen Untersuchungen“ im Sinn einer sogenannten *Sprachspiel*-Theorie einschneidend modifiziert. Die Bedeutung von „Bedeutung“ eines Wortes im Sinn der abbildenden Beziehung eines Ausdrucks zu einem Gegenstand oder Sachverhalt wird aufgegeben. „Man kann für eine *große* Klasse von Fällen der Benützung des Wortes ‘Bedeutung’ ... dieses Wort so erklären: Die Bedeutung eines Wortes ist sein Gebrauch in der Sprache.“⁴³ Wenn der Sinn eines Wortes oder eines Satzes nun aber nicht die Methode seiner Verifikation ist, sondern seine Verwendung, dann geht es eben nicht um die Kategorie *wahr-falsch* im Rahmen einer Überprüfungslogik, sondern um die kommunikativ-lebensweltlich begründete Gültigkeit von verständigungs-relevanten (*geglückten* - *nicht geglückten*) Handlungsabläufen. Der Vergleich mit der Regelstruktur von Spielen liegt nahe: In der Analyse der

und Wissenschaftslehre. Thesen zur Wissenschaftstheorie und Wissenschaftsgeschichte der Theologie (QD 82), Freiburg-Basel-Wien 1980; Scheffczyk, L., Die Theologie und die Wissenschaften, Aschaffenburg 1979; Schupp, F., Auf dem Weg zu einer kritischen Theologie (QD 64), Freiburg-Basel-Wien 1974; Seckler, M., Theologie als Glaubenswissenschaft, in Handbuch der Fundamentaltheologie 4, hg. v. W. Kern/H. J. Pottmeyer/M. Seckler, Freiburg 1988, 179-241; Sedmak, C., Kalkül und Kultur. Studien zu Genesis und Geltung von Wittgensteins Sprachspielmodell, Amsterdam 1996.

41 Wittgenstein, L., Tractatus logico-philosophicus 6.52.

42 Wittgenstein, L., Philosophische Bemerkungen (Werkausgabe 2), Aus dem Nachlaß herausgegeben von Rush Rhees, Frankfurt 1984, 77.

43 Wittgenstein, L., Philosophische Untersuchungen, Frankfurt 1971, 35 (Nr. 43); vgl. dazu 157 (Nr. 421): „Sieh den Satz als Instrument an, und seinen Sinn als seine Verwendung!“.

Sprachspiel-Struktur wird die kommunikative Dimension der Sprache deutlich: „In der Praxis des Gebrauchs der Sprache (2) ruft der eine Teil die Wörter, der andere handelt nach ihnen; ... Wir können uns auch denken, daß der ganze Vorgang des Gebrauchs der Worte ... eines jener Spiele ist, mittels welcher Kinder ihre Muttersprache erlernen. Ich will diese Spiele ‘*Sprachspiele*’ nennen ... Ich werde auch das Ganze: der Sprache und der Tätigkeiten, mit denen sie verwoben ist, das ‘*Sprachspiel*’ nennen.“⁴⁴ Wer gleichsam in das jeweilige Sprachspiel hineinsteigt, dessen Verwendungsregeln wahrnimmt und sich im Handeln daran hält, der versteht die Bedeutung eines Wortes, eines Satzes. Die Bedeutung eines Wortes oder eines Satzes wird nicht durch „Erklärung“ verstanden, sondern durch Beschreibung der Art und Weise, wie die Sprache im Kontext eines Sprachspieles *arbeitet* und *funktioniert*. „Alle *Erklärung* muß fort“, schreibt L. Wittgenstein, „und nur Beschreibung an ihre Stelle treten ...“⁴⁵

In der an L. Wittgenstein anschließenden *Ordinary Language Philosophy* (Oxford Philosophy)⁴⁶ wird mit dem Begriff „*Lebensform*“⁴⁷ der konstatierende Charakter der Protokollsätze auf eine andere - nämlich performative - Dimension hin aufgebrochen.⁴⁸ Verständlicherweise eröffnet sich damit für die Theologie eine Chance, welche sie nun wissenschaftstheoretisch ermächtigt, sich des Sinnlosigkeitsverdikts entledigen zu können, insofern sie sich darauf berufen darf, daß die von ihr reflektierten Texte und Glaubenssätze als Regelfiguren für kommunikative Kompetenz und für eine handlungstheoretisch begründbare Lebenspraxis zu werten sind. Die Theologie hat es eben in einer ihr eigenen Weise mit *Kognition* und *Erfahrung* zu tun: ihre Reflexion zielt nicht in erster

44 Ebd. 16f (Nr. 7).

45 Ebd. 66 (Nr. 109).

46 Vgl. u. a. Bubner, R. (Hg.), Sprache und Analysis. Texte zur englischen Philosophie der Gegenwart, Göttingen 1968; Lübke, W./Rentsch, Th./Savigny, E. von, Ordinary Language Philosophy, in: HWP 6, Basel 1984, 1246-1249; Savigny, E. von, Die Philosophie der normalen Sprache. Eine kritische Einführung in die „ordinary language philosophy“, Frankfurt 1974 (veränderte Neuausgabe Frankfurt 1993).

47 Ebd. 113 (Nr. 241).

48 Vgl. die Auseinandersetzung mit J. L. Austin und J. Searle bei: Habermas, J., Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Frankfurt 1982, 388f: „Austin unterscheidet bekanntlich lokutionäre, illokutionäre und perlokutionäre Akte. Lokutionär nennt Austin den Gehalt von Aussagesätzen ... Mit *lokutionären Akten* drückt der Sprecher Sachverhalte aus; er sagt etwas: Mit *illokutionären Akten* vollzieht der Sprecher eine Handlung, indem er etwas sagt ... Mit *perlokutionären Akten* erzielt der Sprecher einen Effekt beim Hörer. Dadurch, daß er eine Sprechhandlung ausführt, bewirkt er etwas in der Welt. Die drei Akte, die Austin unterscheidet, lassen sich also durch die folgenden Stichworte charakterisieren: etwas sagen; handeln, *indem* man etwas sagt; etwas bewirken, *dadurch daß* man handelt, indem man etwas sagt.“

Linie auf „Sachverhalte“, sondern auf die Problematisierbarkeit⁴⁹ von Lebensmodellen. Wie L. Wittgenstein richtig erkennt, sind „historische Tatsachen“ im Kontext religiöser Rede eben nicht einfach nur „historische Tatsachen“. „Im religiösen Gespräch gebrauchen wir Ausdrücke wie 'Ich glaube, daß das und das geschehen wird', und wir gebrauchen sie dabei auf eine andere Weise als in der Wissenschaft. Allerdings ist die Versuchung groß, zu denken, es wäre doch dieselbe Weise. Weil wir tatsächlich von Beweisen sprechen, und daß die Erfahrung beweist. Wir könnten sogar von historischen Ereignissen sprechen ... Wir haben hier einen Glauben an historische Tatsachen, der vom Glauben an gewöhnliche historische Tatsachen verschieden ist. Wir behandeln sie (die Glaubenssätze) nicht als historische, empirische Sätze.“⁵⁰

Worin die Theologie das *Rettende* sieht, erwächst ihr freilich auch wieder eine *Gefahr*: nämlich dann, wenn sie in neu gewonnener Selbstgewißheit alle erkenntniskritische Diskursivität abzustreifen gedenkt, weil sie - wie sie meint - sich auf das „gründende“ Sprachspiel und darin auf das *unverhüllt Wahre* berufen könnte. Die Verdächtigung, ein naives Verhältnis zum Fundamentalismus zu haben, schmerzte die klassische Theologie allerdings nie in der gleichen Weise wie der Vorwurf, sinnlose Äußerungen zu präsentieren. Zudem wäre - sagen manche Erkenntnistheoretiker - die Theologie in guter Gesellschaft mit jenen, die ihre „epistemologische Autorität inthronisiert haben“: „die Offenbarung, fixiert in 'heiligen Schriften' (Theologie), die klaren und distinkten Ideen (klassischer Rationalismus: Descartes), die Erfahrung, die Beobachtung oder die Sinnesdaten (klassischer Empirismus: Bacon, Locke, Hume); die Protokollsätze (Neopositivismus des 'Wiener Kreises'), die Alltagssprache (der späte Wittgenstein) oder die Beobachtungssprache (der späte Carnap), und so weiter.“⁵¹

49 Dalferth, I. U., Kombinatorische Theologie. Probleme theologischer Rationalität, Freiburg-Basel-Wien 1991, 41: „Nun ist Theologie aber nicht nur Reflexion christlicher Glaubenskommunikation, sondern deren *problemorientierte* Reflexion.“

50 Wittgenstein, L., Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion (hg. v. C. Barrett), Göttingen 1971, 92f.

51 Spinner, H., Pluralismus als Erkenntnismodell, Frankfurt 1974, 31; vgl. ferner: Apel, K. O., Fallibilismus, Konsensstheorie der Wahrheit und Letztbegründung. Philosophie und Begründung (hg. vom Forum für Philosophie, Bad Homburg), Frankfurt 1987, 116-211; Feyerabend, P. K., Über Erkenntnis. Zwei Dialoge, Frankfurt 1995; Keuth, H., Fallibilismus versus transzendentalpragmatische Letztbegründung, in: Zeitschrift für allgemeine Wissenschaftstheorie 14 (1982) 320-337; Keuth, H., Erkenntnis oder Entscheidung. Zur Kritik der kritischen Theorie, Tübingen 1993; Kuhlmann, W., Reflexive Letztbegründung. Untersuchungen zur Transzendentalpragmatik, Freiburg 1985; Kuhlmann, W., Reflexive Letztbegründung. Zur These der Unhintergebarkeit der Argumentationssituation, in: ZPhF 35 (1981) 3-26; Musgrave, A., Alltagswissen, Wissenschaft und Skeptizismus. Eine historische Einführung in die Erkenntnistheorie,

Naiv wäre fürwahr jene Theologie, welche über Poppers Demontage des Positivismus sich freuen wollte. Es wäre ein Akt der Selbsttäuschung, sich selbst gegen K. R. Poppers Falsifizierungstheorem zu immunisieren. Der *fallibilistische* Ansatz bedeutet eine radikale Herausforderung für jede Art der Unfehlbarkeitsobsession endlichen Wissens: „Das alte Wissenschaftsideal, das absolut gesicherte Wissen (epistêmê), hat sich als ein Idol erwiesen. Die Forderung der wissenschaftlichen Objektivität führt dazu, daß jeder wissenschaftliche Satz vorläufig ist. Er kann sich wohl bewähren - aber jede Bewährung ist relativ, eine Beziehung, eine Relation zu anderen, gleichfalls vorläufig festgesetzten Sätzen. Nur in unseren subjektiven Überzeugungserlebnissen, in unserem Glauben können wir 'absolut sicher' sein. Mit dem Idol der Sicherheit, auch der graduellen, fällt eines der schwersten Hemmnisse auf dem Weg der Forschung; hemmend nicht nur für die Kühnheit der Fragestellung, hemmend auch oft für die Strenge und Ehrlichkeit der Nachprüfung. Der Ehrgeiz, recht zu behalten, verrät ein Mißverständnis: nicht der *Besitz* von Wissen, von unumstößlichen Wahrheiten macht den Wissenschaftler, sondern das rücksichtslos kritische, das unablässige *Suchen* nach Wahrheit.“⁵²

Naiv wäre fürwahr auch jene Theologie, welche über Th. Kuhns⁵³ Demontage der Geltungsdiktatur naturwissenschaftlichen Wahrheitsverständnisses sich

Tübingen 1993; Watkins, J. W., Wissenschaft und Skeptizismus (übersetzt v. M. Albert), Tübingen 1992.

52 Popper, K. R., Logik der Forschung, Tübingen 1971, 225; vgl. Spinner, H., Pluralismus 44: „Das Leitmotiv der Popperschen '*kopernikanischen Wende*' vom *epistemologischen Certismus* und *Fundamentalismus* zum *Fallibilismus* liegt in der radikalen Eliminierung des Rechtfertigungspostulats zugunsten der Idee ... der Kritik. Das philosophische Ergebnis dieser revolutionären Umstrukturierung der Erkenntnistheorie ist das fallibilistische Erkenntnismodell: die Konzeption einer *kritisch-rationalen Erkenntnis ohne Fundament* - einer Erkenntnis also, die, obgleich unbegründet und ungesichert, doch weder dogmatische Setzung noch willkürlich manipulierte Erfindung und zugleich in maximaler Weise fortschrittsfähig ist.“

53 Burrichter, C. (Hg.), Grundlegung der historischen Wissenschaftsforschung, Basel-Stuttgart 1979; Diederich, W. (Hg.), Theorien der Wissenschaftsgeschichte. Beiträge zur diachronischen Wissenschaftstheorie, Frankfurt 1974; Diemer, A. (Hg.), Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen und die Geschichte der Wissenschaften, Meisenheim 1977; Druwe, U., Theoriendynamik und wissenschaftlicher Fortschritt in den Erfahrungswissenschaften. Evolution und Struktur politischer Theorien, Freiburg 1985; Kluxen, W. (Hg.), Tradition und Innovation. XIII. Deutscher Kongreß für Philosophie, Bonn, 24. - 29. September 1984, Hamburg 1988; Kuhn, Th. S., Die Entstehung des Neuen. Studien zur Struktur der Wissenschaftsgeschichte (hg. von L. Krüger), Frankfurt 1977; Kuhn, Th. S., The Structure of Scientific Revolutions, Chicago 1962 (dt.: Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen, Frankfurt 1967); Lakatos, I./Musgrave, A. (Hg.), Criticism and the Growth of the Knowledge, Cambridge 1970 (dt.: Kritik und Erkenntnisfortschritt, Braunschweig 1974); Rad-

freuen wollte. Die Entdeckung, daß selbst die erhabensten Theorien der exaktesten Wissenschaften nicht kulturtranszendent und geschichtsenthoben sind, müßte die Theologie auch sensibel für die Wahrnehmung dessen machen, daß die von ihr reflektierten dogmatischen Wahrheiten ebenso eine Geschichte haben, daß darüber hinaus ihre eigene Methodenreflexion wiederum von Methoden bestimmt, also paradigmengeleitet⁵⁴ ist.

An dieser Stelle kehren wir zu Th. W. Adorno zurück. Die mit M. Horkheimer gemeinsam verfaßte „Dialektik der Aufklärung“⁵⁵ gehört sicherlich zu den intensivsten und wirkungsgeschichtlich markantesten Versuchen, die Selbstaufklärung der Aufklärung, die vernunftgeleitete Selbstkritik der Vernunft zu mobilisieren. Die realgeschichtliche Erfahrung einer zur Unvernunft pervertierten und in ihrem Totalitätsanspruch selbstverblendeten Vernunft hatte Adorno dazu bewogen, nicht in der Diskursivität des Denkens, sondern in der Symbolgebrochenheit der Kunst den Selbstbescheidungsprozeß der Vernunft erhoffen zu dürfen. „Weder sind die Kunstwerke selbst ein Absolutes, noch ist es in ihnen unmittelbar gegenwärtig.“⁵⁶ Daß sie das Wahre als *Abgebrochenheit* bestimmen, ist ihre Wahrheit.⁵⁷ Hier scheint auch der Ort der theologischen Reflexion zu sein: darauf zu beharren, daß die Unähnlichkeit zwischen Transzendenz und Immanenz größer sei als ihre Ähnlichkeit. Hier liegt der Schlüssel für die Erkenntnis, daß die Berufung auf das Wahre nicht zur Legitimationsformel für Fundamentalismus und totalitäre Vereinnahmung des *Anderen* umschlagen darf.

Für die reflexive Selbstbegegnung der Theologie wird aber nicht zuletzt das Wissen um die Einbindung der christlichen Rede von Gott in das messianische Selbstverständnis des jüdischen Glaubens von Bedeutung sein. So dürfte J. Moltmann einen Brennpunkt der Beziehung und gegenseitigen Distanzierung von Juden und Christen ermittelt haben, wenn er meint: „Die Liebe Gottes ist durch Christus schon offenbar geworden. Die Herrlichkeit

nitzky, G./Andersson, G. (Hg.), Fortschritt und Rationalität der Wissenschaft, Tübingen 1980; Stegmüller, W., Die Evolution des Wissens: Nichtkumulativer Wissenschaftsfortschritt und Theoriendynamik. Zur Theorie von Thomas S. Kuhn, in: Stegmüller, W., Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie 3, Stuttgart 1986, 279-330; Stegmüller, W., Probleme und Resultate der Wissenschaftstheorie und Analytischen Philosophie. 2/2 Theorie und Erfahrung: Theorienstrukturen und Theoriendynamik, Berlin-Heidelberg-New York 1973.

54 Küng, H./Tracy, D. (Hg.), Theologie - wohin? Auf dem Weg zu einem neuen Paradigma, Zürich-Köln 1984; Das neue Paradigma von Theologie. Strukturen und Dimensionen, Zürich-Einsiedeln 1986.

55 Zunächst in New York (1944) veröffentlicht.

56 Adorno, Th. W., Ästhetische Theorie 201.

57 Vgl.: Nagl, L., Das verhüllte Absolute. Religionsphilosophische Motive bei Habermas und Adorno, in: Mesotes. Zeitschrift für philosophischen Ost-West-Dialog 4 (1994) 176-193.

Gottes aber ist noch nicht aus ihrer Verborgenheit hervorgebrochen ... Auch der auferweckte Christus selbst ist 'noch nicht' der Pantokrator.“⁵⁸ Theologie sollte sich - bei aller Betonung des Inkarnatorischen - weigern zu vergessen, daß sie auch „Theologie des vermißten Gottes ist“⁵⁹, um einmal die von T. R. Peters eingebrachte Überschrift über die Theologie von J. B. Metz zu verwenden. An diesem Punkt kulminiert tatsächlich die theologische Sensibilität eines J. B. Metz: daß „Gottesrede als Schrei nach der Rettung der Anderen, der ungerecht Leidenden, der Opfer und Besiegten in unserer Geschichte“⁶⁰ nicht verdrängt werden soll. Für diese Sensibilisierung hat Theologie zu sorgen, wenn sie sich nicht in *geistelnde* Ästhetisierung der Alltagswelt oder in eine Theorie systemischer Funktionsbestimmung von gesellschaftlichen Prozessen auflösen will. Die letztgenannte Anspielung ist nur als verkürzter Hinweis auf eine für die Theologie noch offene, aber unverzichtbare Auseinandersetzung mit dem umfangreich-schwierigen, aber sehr wichtigen Werk N. Luhmanns zu werten.⁶¹ Theologie als Reflexion des *Gottvermissens* ist eine Theoriegestalt gegen jede Form von *Tautologie*, deren Logik sich letztlich nur dadurch bewährt, daß alles ist, wie es ist; der Logos der Theologie ist die „Hoffnung“, deren Bewährung darin aufleuchtet, daß nichts so sein muß, wie es ist. „Daß keine innerweltliche Besserung ausreichte, den Toten Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; daß keine ans Unrecht des Todes rührte, bewegt die Kantische Vernunft dazu, gegen Vernunft zu hoffen. Das Geheimnis seiner Philosophie“ - urteilt Adorno - „ist die Unausdenkbarkeit der Verzweiflung.“⁶²

58 Moltmann, J., Jesus zwischen Juden und Christen, in: EvTh 55 (1995) 55.

59 Vgl. Peters, T. R., Mystik - Mythos - Metaphysik. Die Spur des vermißten Gottes, Mainz 1992, 91 (91-100).

60 Metz, J. B., Theologie als Theodizee?, in: Oelmüller, W. (Hg.), Theodizee - Gott vor Gericht?, München 1990, 104; zum Stellenwert des Theodizee-Problems bei Metz vgl.: Metz, J. B., Zukunft aus dem Gedächtnis des Leidens, in: Conc(D) 8 (1972) 399-407; ders., Erinnerung des Leidens als Kritik eines teleologisch-technologischen Zukunftsbegriffs, in: EvTh 32 (1972) 338-352; Metz, J. B./Moltmann, J., Leidensgeschichte, Freiburg 1974; Metz, J. B., Die Rede von Gott angesichts der Leidensgeschichte der Welt, in: StZ 210 (1992) 311-320; Metz, J. B., Plädoyer für mehr Theodizee-Empfindlichkeit in der Theologie; Diskussion (107-159), in: Oelmüller, W. (Hg.), Worüber man nicht schweigen kann. Neue Diskussionen zur Theodizeefrage, München 1992; Metz, J. B. (Hg.), „Landschaft aus Schreien“. Zur Dramatik der Theodizeefrage, Mainz 1995.

61 Vgl. u. a.: Geyer, C. F., Das Theodizeeproblem heute, in: NZStH 17 (1975) 179-196; vgl. hier (186) das Zitat von: Luhmann, N., Selbst-Thematisierungen des Gesellschaftssystems, in: ZS 2 (1973) 33: „Die Einheit von Sinnkonstitution und Sinnhaftigkeit zeigt an, daß mit der Fähigkeit zu sinnhafter Selektivität ein Evolutionsniveau erreicht ist, das von den Systemen, die diese Fähigkeit besitzen, nicht mehr unterschritten werden kann. Es gibt für sie keine Anhaltspunkte außerhalb ihrer sinnhaft konstituierten Welt. Die Realität selbst ist für sie Sinn...“

62 Adorno, Th. W., Negative Dialektik, Frankfurt 1975, 378.

III. „Um in unserem Denken ganz darwinistisch zu werden“?⁶³

Obsolet geworden zu sein scheint jene Argumentationsfigur, mit der Theologie einige Zeit im Rundumschlag gegen eine säkularisierte Welt, gegen einen von aller religiösen Bevormundung emanzipierten Wissenschaftsglauben sich zur Wehr zu setzen verstand: daß nämlich auch sie Wissenschaft sei, daß auch sie eine „Ratio“ habe. Der „Verdacht ..., daß die ökologischen, reproduktionsbiologischen, die politisch-militärischen und sogar viele Alltagsprobleme gerade Folgen des wissenschaftlich-technischen Fortschritts sind“, gewinnt an Wirksamkeit und führt dazu, daß „Wissenschaft ... als Wissenstyp problematisch“⁶⁴ wird. In Anspielung auf eine von G. Scholtz versuchte Analyse des geisteswissenschaftlichen Selbstverständnisses könnte vielleicht die kulturelle Veränderung insgesamt als Umorientierung der Szene zwischen „Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis“⁶⁵ gedeutet werden. Im Kontext der *Postmoderne*⁶⁶ scheint die Theologie zur Revision ihrer bisherigen Strategien der Selbstbehauptung aufgerufen, denn unter Anklage steht der universale Geltungsanspruch

- 63 Rorty, R., Relativismus. Entdecken und Erfinden, in: *Information Philosophie* 25 (1997) 12.
- 64 Böhme, G., *Weltweisheit - Lebensform - Wissenschaft. Eine Einführung in die Philosophie*, Frankfurt 1994, 62.
- 65 Scholtz, G., *Zwischen Wissenschaftsanspruch und Orientierungsbedürfnis. Zu Grundlagentheorie und Wandel der Geisteswissenschaften*, Frankfurt 1991; vgl. auch die in den letzten Jahren versuchte neue Verhältnisbestimmung von Wissenschaft, Philosophie und Lebensweltanalysen: Mittelstraß, J., *Wissenschaft als Lebensform. Reden über philosophische Orientierungen in: ders., Wissenschaft und Universität*. Frankfurt 1982; Mittelstraß, J., *Der Flug der Eule. Von der Vernunft der Wissenschaft und der Aufgabe der Philosophie*, Frankfurt 1989; Schwemmer, O., *Die Philosophie und die Wissenschaften. Zur Kritik einer Abgrenzung*, Frankfurt 1990.
- 66 Vgl. u. a.: Baumann, Z., *Moderne und Ambivalenz. Das Ende der Eindeutigkeit*, Hamburg 1992; Eifler, G./Saame, O. (Hg.), *Postmoderne - Anbruch einer neuen Epoche? Eine interdisziplinäre Erörterung*, Paderborn 1990; Füssel, K./Sölle, D./Steffensky, F., *Die Sowohl-als-auch-Falle. Eine theologische Kritik des Postmodernismus*, Luzern 1993; Kamper, D./Reijnen, W. van (Hg.), *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt 1987; Lyotard, J. F., *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht*, Bremen 1982 (*La condition postmoderne. Rapport sur le savoir*, Paris 1979); Lyotard, J. F., *Der Widerstreit*, München 1987 (*Le Différend*, Paris 1983); Lyotard, J. F., *Die Moderne redigieren*, Bern 1988; Rorty, R., *Eine Kultur ohne Zentrum. Vier philosophische Essays*, Stuttgart 1993; Rorty, R., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt 1992; Schmidt, B., *Postmoderne - Strategien des Vergessens. Ein kritischer Bericht*, Frankfurt 1994; Wellmer, A., *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Frankfurt 1985; Welsch, W., *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987; Welsch, W. (Hg.), *Wege aus der Moderne. Schlüsseltexte der Postmoderne-Diskussion*, Weinheim 1988.

jener auf Identität und Ganzheit eingeschworenen *Vernunft*⁶⁷, das *Pluralismusproblem*⁶⁸ ist gleichsam die Signatur der Zeit geworden. Herausgefordert ist die Theologie aber nicht nur um ihrer selbst willen. Im Fundus ihrer Tradition ist jener Einspruch eingeschrieben, der einer Umcodierung der humanen Sinnwelten auf überlebensstrategische Kampfsequenzen nicht unreflektiert zustimmt. Zur Konkretisierung des Gemeinten sei beispielshalber auf R. Rorty, einen Theoretiker des amerikanischen Pragmatismus verwiesen, der unverhohlen das Ende und die Unbrauchbarkeit der Ideen-Illusion Platons oder Kants bekanntgibt. „Wir müssen uns von der Vorstellung trennen, es gebe unbedingte, transkulturelle moralische Pflichten, die in einer unveränderlichen, ahistorischen menschlichen Natur wurzeln. Dieser Versuch, sowohl *Platon* als auch *Kant* ad acta zu legen, verbindet die europäische Philosophietradition nach *Nietzsche* mit dem Pragmatismus der amerikanischen Philosophie.“⁶⁹ Es sei keine Frage, daß man sich von den am Vernunft- und Wahrheitsbegriff festgemachten Hoffnungen zu verabschieden hätte zugunsten einer „Beschreibung moralischer Entscheidung als ständiger Kompromiß zwischen konkurrierenden Gütern und nicht als Entscheidung zwischen dem absolut Richtigen und dem absolut Falschen.“⁷⁰

- 67 Vgl. u. a.: Apel, K. O./Kettner, M. (Hg.), *Die eine Vernunft und die vielen Rationalitäten*, Frankfurt 1996; Hübner, K., *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Freiburg 1993; Jamme, Ch. (Hg.), *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt 1997; Welsch, W., *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt 1996.
- 68 Zum Pluralismusproblem vgl. u. a. Spinner, H., *Pluralismus als Erkenntnismodell*, Frankfurt 1974; Schwan, A., *Pluralismus und Wahrheit*, in: *CGG XIX* (1981) 143-211; Lehmann, K., *Die Einheit des Bekenntnisses und der theologische Pluralismus*, in: *IKaZ* 12 (1983) 110-116; Ratzinger, J., *Pluralismus als Frage an Kirche und Theologie*, in: *FKTh* 2 (1986) 81-96; Zulehner, P. M., *Die Pluralismusangst in der Kirche. Plädoyer für Uniplurität*, in: *StZ* 205 (1987) 516-530; König, F., *Die Theologie angesichts des religiösen Pluralismus*, in: *ThPQ* 137 (1989) 115-121; Geffré, C., *Der Glaube im Zeitalter des religiösen Pluralismus*, in: *ThGw* 34 (1991) 260-268; Pannenberg, W., *Angst um die Kirche. Zwischen Wahrheit und Pluralismus*, in: *EvKomm* 12 (1993) 709-713; Hummel, R., *Religiöser Pluralismus oder christliches Abendland? Herausforderung an Kirche und Gesellschaft*, Darmstadt 1994; Thiel, J. E., *Pluralismus und theologische Wahrheit*, in: *Conc(D)* 30 (1994) 515-525; Mehlhausen, J. (Hg.), *Pluralismus und Identität*, Gütersloh 1995; Welker, M., *Kirche im Pluralismus. Wie weit darf sich die Kirche öffnen?*, Gütersloh 1995; Abel, G./Sandkühler, H. J. (Hg.), *Pluralismus - Erkenntnistheorie, Ethik, Politik*, Hamburg 1996; Dienst, K., *Einheit und Vielfalt. Der Pluralismus - Königsweg oder Waterloo der Kirche?*, in: *ZW* 67 (1996) 17-28; Hempelmann, H., *Einheit durch Vielfalt? Wahrheitspluralismus als Integrationskonzept für eine Kirche der Postmoderne*, in: *ThBeitr* 27 (1996) 197-213.
- 69 Rorty, R., *Relativismus* 5.
- 70 Ebd. 18.

In einer Auseinandersetzung⁷¹ mit R. Rorty geht J. Habermas auf diese Spannung zwischen der kontextualistisch-pragmatischen Infragestellung unbedingter Geltungsbehauptungen und seiner eigenen Begründungsstrategie für Wahrheitsansprüche ein, wobei er versucht, eine kontextüberschreitende Behauptbarkeit von unbedingter Geltung vorwiegend als Praxisproblem zu orten. „Auf dem Spiel steht nicht die richtige Repräsentation der Wirklichkeit, sondern eine Praxis, die nicht zusammenbrechen darf. In der kontextualistischen Beunruhigung verrät sich die Sorge um das reibungslose Funktionieren von Sprachspielen und Praktiken. Verständigung kann nicht funktionieren, ohne daß sich die Beteiligten auf eine einzige objektive Welt beziehen und damit den intersubjektiv geteilten öffentlichen Raum stabilisieren, von dem sich alles bloß Subjektive abheben kann. Die Unterstellung einer objektiven, von unseren Beschreibungen unabhängigen Welt erfüllt ein Funktionserfordernis unserer Kooperations- und Verständigungsprozesse. Ohne diese Unterstellung geriete eine Praxis aus den Fugen, die auf der (in gewisser Weise) platonischen Unterscheidung von Meinen und vorbehaltlosem Wissen beruht. Wenn sich herausstellen sollte, daß wir *diese* Differenzierung gar nicht vornehmen können, wäre die Folge eher ein pathologisches Selbstmißverständnis als ein illusionäres Weltverständnis.“⁷²

Das in der alltäglichen Lebenswelt vollzogene Agieren von handelnden und sich miteinander verständigenden Menschen gelingt durch eine intuitiv oder auch naiv praktizierte Unterstellung von Gewißeiten und von gerechtfertigten Geltungen. Irritationen sowie Erschütterungen von bislang unproblematisierten Handlungen und Interpretationen nötigen allerdings immer wieder zur Perspektivenkritik und zu diskursiven Begründungsprozeduren, um schließlich „von diskursiv gerechtfertigten Meinungen in handlungsorientierende Wahrheiten“⁷³ transformiert zu werden. Die kontextualistisch zugespitzte Überzeugung, daß Geltungsansprüche grundsätzlich nicht durch Wahrheitsdiskurse eingelöst werden können, wird von Habermas deshalb auf die Ebene eines ‘performativen Selbstwiderspruchs’ gebracht, verdeutlicht an einem Wittgenstein-Zitat: „Wer an allem zweifeln wollte, der würde auch nicht zum Zweifel kommen. Das Spiel des Zweifels selbst setzt schon die Gewißeit voraus.“⁷⁴

Mit dem Argument vom ‘performativen Selbstwiderspruch’ sind allerdings auch Strategien einer Letztbegründung gestützt worden, welche in trickreicher Vereinfachung die Unzumutbarkeit einer durchgehenden Wahrheitsinkompetenz zu überlisten hofften und sich der erkenntnistheoretischen Verzweigung an dem

71 Habermas, J., Rortys pragmatische Wende, in: DZPh 44 (1996) 715-741.

72 Ebd. 727.

73 Ebd. 737.

74 Wittgenstein, L., Über Gewißeit, § 115 [...bis zum Zweifel]; hier: 724 [... zum Zweifel].

unaufklärbaren Verhältnis von innerer Denkwelt und äußerer Objektwelt entziehen zu können meinten. Dieser Einfachformel vom ‘performativen Selbstwiderspruch’ dürfte sich Habermas jedenfalls nicht verschrieben haben. Wahrheits skeptizismus und Kontextualismus gelten ihm nicht schon von vornherein als Ausblendung der Geltungsproblematik. Mit Rorty weiß sich Habermas freilich in aller Schärfe vor die Frage gestellt, ob es denn nicht eine Täuschung sei, „daß wir prinzipiell Wahrsein von Für-wahr-Gehaltenem unterscheiden können ... Rorty möchte diese Täuschung rhetorisch bekämpfen und plädiert für *Umerziehung*. Wir sollen uns daran gewöhnen, den Wunsch nach Objektivität durch den Wunsch nach Solidarität zu ersetzen und mit William James unter ‘Wahrheit’ nichts anderes verstehen als das, woran zu glauben für ‘uns’, die liberalen Angehörigen der abendländischen Kultur oder westlicher Gesellschaft, gut ist.“⁷⁵ Bei diesem Umerziehungsprogramm scheiden sich fürwahr die Geister. Wenn die Rechtfertigungsprozedur bei einer Behauptung letztlich von der kontextualistischen Akzeptanz des ‘für uns’ normiert ist, stellt sich wohl rasch die Frage nach der Art von Argumentationsfiguren hinsichtlich der Akzeptanzbedingungen seitens ‘anderer’ Adressaten. Rortys Verzicht auf den Wahrheitsbegriff bedeutet zwar keine Verabschiedung des Interesses an der generellen Kommunikabilität von Vokabularen und Ideen; er verankert die Rechtfertigung des Interesses an einem intersubjektiv erzielbaren Konsens jedoch nicht im Rekurs auf eine *universale Kommunikationsgemeinschaft* oder auf *unbedingte Geltungsprinzipien* als Möglichkeitsbedingung von Wahrheitsansprüchen. In solchen Argumentationsfiguren ortet Rorty lediglich jene *metaphysischen Bedürfnisse*, welche sich durch Wahrheitsvergötzung nur der Kontingenzlast von kontextbedingten Orientierungen zu entziehen versuchen. „Die Geschichte, die uns Historiker wie Blumenberg erzählen, kann ich“ - meint Rorty - „vereinfacht zusammenfassen, indem ich sage, daß wir einmal, vor langer Zeit, das Bedürfnis hatten, etwas zu verehren, das jenseits der sichtbaren Welt lag. Seit dem siebzehnten Jahrhundert versuchten wir, anstelle der Liebe zu Gott die Liebe zur Wahrheit zu setzen, und behandelten die Welt, die die Naturwissenschaft beschrieb, wie eine Gottheit. Seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts versuchten wir, anstelle der Liebe zur wissenschaftlichen Wahrheit die Liebe zu uns selbst zu setzen, eine Verehrung unserer tieferen geistigen und poetischen Natur, die wir als eine neue Quasi-Gottheit behandelten. Der Gedankengang Blumenbergs, Nietzsches, Freuds und Davidsons zielt darauf, daß wir versuchen sollten, an den Punkt zu kommen, wo wir *nichts* mehr verehren, *nichts* mehr wie eine Quasi-Gottheit behandeln, wo wir alles, unsere Sprache, unser Bewußtsein, unsere Gemeinschaft, als Produkte von Zeit und

75 Habermas, J., Rortys pragmatische Wende 727f.

Zufall behandeln. Diesen Punkt zu erreichen, würde, in Freuds Worten, heißen, 'den Zufall für würdig halten, über unser Schicksal zu entscheiden'⁷⁶.

Mit Freuds Worten wird die Verabschiedung von jedem Unbedingtheitsdenken auf den Punkt gebracht. Das Wissen um Zufall und kontextuelle Bedingungen zielt nicht auf Resignation, sondern auf das produktive Einverständnis mit der Kontingenz von Bedeutungen und Sinn. Die *polykontexturale* Vielfalt von sich permanent einspielenden und verabschiedenden Perspektiven motiviert das Interesse, Kommunikationsebenen zu erschließen, um mit der Partikularität von oftmals sehr disparaten Lebensgemeinschaften zurecht zu kommen. Die Absicht, immer größere Gruppen für ein gewaltloses Einverständnis zu gewinnen, resultiert aus der Einsicht, daß niemand den Bestand von *Vokabularen* für eine mögliche Lebensgemeinschaft verbürgt, wenn sie nicht durch Aktivität und Überzeugungskraft engagierter Menschen initiiert und gesichert werden. Die Erwartung, daß intersubjektiv akzeptierte Überzeugungen und eine gemeinschaftlich ausgehandelte Anerkennung von Normen die Lebenskultur von unterschiedlichsten Gesellschaften in humanem Sinn qualifizieren helfen, wird aber insofern grundsätzlich von jeder Illusion abgekoppelt, daß nicht mit allgemeingültigen, anthropologisch codierten Universalien für eine endgültige Kommunikationsgemeinschaft spekuliert wird. Rorty plädiert deshalb für Menschen, welche das engagierte Eintreten für die Ausweitung der Kommunikationsmöglichkeiten und die Feststellung der theoretischen Unmöglichkeit eines durchgehenden Konsenses zugleich vollziehen können. Die Fähigkeit der Vermittlung von *Solidarität* und *Kontingenz* bedarf allerdings der Qualifikation für Ironie. „Kurz, die Bürger meiner liberalen Utopie“ - äußert sich Rorty - „wären Menschen, die Sinn für die Kontingenz der Sprache ihrer Überlegungen zur Moral und damit ihres Gewissens hätten. Sie wären liberale Ironiker - Menschen, die Schumpeters Kriterium für Zivilisiertheit erfüllen, Menschen, die Engagement mit dem Sinn für die Kontingenz ihres Engagements verbänden.“⁷⁷

Hinter Rortys Entwurf einer liberalen Gesellschaft läßt sich weder eine Wahrheitsmetaphysik noch die transzendental geleitete Unterstellung eines *unbedingten Sinns* postieren, es nützt keine Berufung auf die Regeln des *Aufklärungsrationismus*, welcher noch von der Unterscheidung zwischen Rationalismus und Irrationalismus, Moralität und Klugheit, Absolutheit und Relativismus gezeichnet war. Die Anstrengung um eine Formulierung gemeinsamer Hoffnungen setzt sich bewußt von einer Welt der Unbedingtheiten und Wahrheitserweise ab, sie erwächst aus der Motivation einer liberalen Gesinnung, welche immer wieder von neuem Geschichten der Hoffnung formuliert in der

76 Rorty, R., *Kontingenz, Ironie und Solidarität*, Frankfurt 1992, 50f.

77 Ebd. 111.

Erwartung, daß manche überzeugend genug ausfallen könnten, um für bestimmte zeitliche und gesellschaftliche Kontexte eine Verständigung zu erwirken, wobei in diese Erwartung selbst nochmals deren Enttäuschbarkeit eingeschlossen bleibt. „Unter modernen Bedingungen gilt, daß jede Beobachtung von einer anderen Beobachtung - für die dann wiederum das gleiche gilt - beobachtet und kritisiert werden kann. Damit entfällt die absolut 'richtige' Sicht der Dinge. Die Form der gesellschaftlichen Differenzierung macht die Einsicht plausibel, daß jede Beobachtung - folglich auch die eigene (!) - eine kontingente Konstruktion ist, also nur eine weitere (Neu)Beschreibung.“⁷⁸ Daß Ironie abverlangt wird, eröffnet so manche Äußerung Rortys, wenn beispielsweise G. Kneer jene reizvolle Feststellung zitiert: „Was als rational bzw. als fanatisch gilt, ist nach dieser Auffassung relativ und richtet sich nach der Gruppe, vor der man sich rechtfertigen zu müssen meint; es richtet sich nach dem Korpus gemeinsamer Überzeugungen, das den Bezug des Wortes 'wir' bestimmt ...“⁷⁹

Die *Wir-Perspektive* dokumentiert demnach eine gewisse Normativität, entwickelt Argumentationsregeln für eine Rechtfertigungsprozedur. Die Frage, durch welche Kriterien aber das Interesse an einer Ausweitung der konsentierenden Gruppe zu rechtfertigen ist, wenn nicht mehr der Wahrheitsbegriff als universale, kontextüberschreitende Geltungsnorm aufgeboten werden kann, verschärft die von J. Habermas geäußerten Verdachtsmomente, daß die angestrebten Argumentationserfolge unmittelbar überlebensstrategische Ziele verfolgen, die einer „Naturalisierung“ der Vernunftkultur zuarbeiten, deren Auswirkungen nicht fremd sind. „Die Soziologisierung der Rechtfertigungspraxis bedeutet eine Naturalisierung der Vernunft ...“, die den Menschen in erster Linie unter dem Gesichtspunkt der Anpassung an die Natur und einer entsprechenden werkzeuglichen Tüchtigkeit qualifiziert. „Auch die Sprache ist ein solches Werkzeug ...' No matter whether the tool is a hammer or a gun or a belief or a statement, tool-using is part of the interaction of Organism with its environment.' Was uns am sprachlich verfaßten menschlichen Geist als das Normative erscheint, bringt nur zum Ausdruck, daß intelligente Operationen für die Erhaltung einer Art, die handelnd mit der Realität 'zurechtkommen' muß, funktional sind. Diese neodarwinistische Selbstbeschreibung fordert einen ironischen Preis.“⁸⁰

Einen ironischen Preis auf zweiter Ebene zahlt gewiß auch die Theologie: daß nämlich ihre „Sache“ behandelt wird und sie es immer weniger weiß! W. Oelmüller kommt da gerade recht, wenn er resümiert: „Heute sind in den Wis-

78 Kneer, G., *Notwendigkeit der Utopie* 77.

79 Rorty, R., *Der Vorrang der Demokratie vor der Philosophie: Solidarität oder Objektivität? Drei philosophische Essays*, Stuttgart 1988, 85 (zitiert nach: Kneer, G., *Notwendigkeit der Utopie* 74).

80 Habermas, J., *Rortys pragmatische Wende* 740.

senschaften, in den öffentlichen Medien, in vielen Gemeinden und kirchlichen Akademien Mythenfreundlichkeit, Ästhetik, Poesie, Mystik, fernöstliche Meditation und die Suche nach einer 'höheren' Wirklichkeit 'in', die angeblich der Vernunft und dem kritischen und selbstkritischen Denken unzugänglich sind. Wie andere irritiert jedoch auch mich, wenn Theologen mit Berufung auf *Blumenberg*, *Hübner* und andere ohne Differenzierung an und mit Mythen arbeiten und dabei einfach erklären: Der Mythos und die Dichtung allein können heute im Vergleich mit der Vernunft höhere Dimensionen der Wirklichkeit erschließen ... Nach meinen Erfahrungen mit älteren und jüngeren Menschen, mit religiösen und nichtreligiösen, auch bei Weiterbildung von Studenten und Lehrern in West- und Ostdeutschland, bestreite ich dies.⁸¹

81 Oelmüller, W., Negative Theologie. Ein philosophischer Sprechversuch über den einen Gott der Juden, Christen und Muslime, in: *Orien* 62 (1998) 7f.